

La evangelización temprana en Iberoamérica colonial.

Métodos, sujetos y comunidades en Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega

Autor:

Vitali, Guillermo Ignacio

Tutor:

Teglia, Vanina M.

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Literatura.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SECRETARÍA DE POSGRADO

DOCTORADO EN LITERATURA
DIRECTORA: DRA. VANINA M. TEGLIA
DOCTORANDO: LIC. GUILLERMO IGNACIO VITALI

**LA EVANGELIZACIÓN TEMPRANA EN IBEROAMÉRICA COLONIAL.
MÉTODOS, SUJETOS Y COMUNIDADES EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS,
VASCO DE QUIROGA Y MANUEL DA NÓBREGA**

BUENOS AIRES, ABRIL DE 2023

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Las textualidades propositivas	5
Corpus y aspectos contextuales	10
La <i>Información en derecho</i>	11
El tratado <i>De unico vocationis modo</i>	14
Las <i>Cartas</i> de Brasil.....	16
El método apostólico, pacífico y comunitario.....	18
La formación letrada de Las Casas, Quiroga y Nóbrega.....	24
Las bibliotecas de los evangelizadores.....	29
La evangelización temprana	33
Plan de trabajo	36
Capítulo 1: La conversión y sus modos.....	38
1.1. El método como remedio	38
1.1.1. El <i>unico</i> remedio	51
1.1.2. El remedio mixto.....	59
1.1.3. El remedio y el cuerpo	65
1.2. Variaciones del método	71
1.2.1. La continuación del <i>unico modo</i>	74
1.2.2. Un apéndice de la controversia	77
1.2.3. Sujeción moderada	82
1.3. Conclusiones.....	89
Capítulo 2: Intertextualidad y evangelización.....	92
2.1. Citar en el siglo XVI.....	92
2.2. Una inscripción anómala.....	107
2.3. Alusiones en espejo	124
2.4. Dos anécdotas	134
2.5. Conclusiones.....	142
Capítulo 3: El <i>ethos</i> del evangelizador.....	144
3.1. El <i>ethos</i> y el campo religioso americano	144
3.2. Sujetos evangelizables	151

3.2.1. La cera blanda	158
3.2.2. Guiar la razón	167
3.2.3. Sobre blanco y negro	173
3.3. <i>Exemplum vitae</i>	181
3.3.1. Quebrar el ojo	188
3.3.2. El <i>entrelugar</i> del predicador	193
3.3.3. El conquistador indianizado	196
3.4. Conclusiones	200
Capítulo 4: Escenas de evangelización	203
4.1. Narrar lo intangible	203
4.2. Las escenas y el archivo	211
4.3. Escenas comunitarias	215
4.4. Escenas maniqueas	223
4.5. Duelos contra hechiceros	238
4.6. Conclusiones	252
Capítulo 5: Comunidades cristianas de frontera	255
5.1. El lugar de la evangelización	255
5.2. De Cumaná a la Vera Paz	280
5.3. Los pueblos-hospitales	286
5.4. Los <i>aldeamentos</i> de brasilindios	296
5.5. La hibridez del canto	302
5.6. Conclusiones	310
Reflexiones finales	313
Bibliografía	320

Agradecimientos

A la Dra. Vanina Teglia, directora de esta tesis y consejera de estudios, por su inestimable generosidad intelectual y por brindarme las herramientas que me permitieron crecer como investigador. Cualquier resultado afortunado se debe a su incansable tarea de seguimiento, a sus agudas sugerencias, a la paciencia con que corrigió todos los borradores y a la oportuna reorientación de las hipótesis que guiaron la escritura.

A la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por ofrecer un Doctorado en Literatura de excelencia académica, y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, por la beca doctoral que hizo posibles las horas de estudio.

A la Cátedra de Literatura Latinoamericana I A, dirigida cuando comencé la carrera por la Dra. Beatriz Colombi y hoy a cargo de la Dra. Valeria Añón, por brindar un espacio de reflexión e intercambio intelectual invaluable.

A Celina Manzoni y Noé Jitrik, por el cálido privilegio de permitirme trabajar con ellos en el Instituto de Literatura Hispanoamericana. A Pablo Martínez Gramuglia, Lucía Bauzá, Luciano Ciarlotti y al equipo del ILH, por el día a día en la biblioteca. A las investigadoras e investigadores del Instituto, por el movimiento constante de ideas. A Adriana Amante, por motivarme a repensar.

A mi familia, cuyo deseo genuino y permanente fue el aliento necesario para llegar al punto final. A mi madre, por el café y el ser; a mi padre, por los libros y la curiosidad; a mis hermanas, por ayudarme en todo momento con lo mejor de sí.

A Mayda, compañera de vida y proyectos, oyente amorosa de infinitas versiones, por estar presente siempre. A Marina y Luis, por recibirme con una sonrisa desde el primer día.

A mis amigas y amigos, que me apoyaron incondicionalmente. A Gina del Piero, Carla Fumagalli, María Laura Romano, María Inés Aldao, Inés de Mendonça y Juan Pisano, por el diálogo genuino y los consejos. A Calde, por los viajes de filosofía; a Elián, por cuidarme a mí y de mí; a Leo, Nati y Mailén, por congelar el tiempo en un abrazo entre visita y visita. A todas las demás personas que acompañaron con cariño el truculento desarrollo de este escrito.

Gracias.

Introducción

Por encima de todo ello, había una humanidad en efervescencia, inteligente y voluntariosa, siempre inventiva aunque a veces desnortada, generadora de un futuro que, según pensaba Mastaï, sería preciso aparear con el de Europa –y más ahora que las guerras de independencia propendían a cavar un foso cada vez más ancho y profundo entre el viejo y el nuevo continente. El elemento unificador podría ser el de la fe –y recordaba el joven los muchos conventos e iglesias de Chile, las humildes capillas pampeanas, las misiones fronterizas y los calvarios andinos. Pero la fe, aquí, para mayor diferencia entre lo de aquí y lo de allá, se centraba en cultos locales y en un santoral específico que, para decir verdad, era bastante ignorado en Europa.

Alejo Carpentier, *El arpa y la sombra* (1979)

Las textualidades propositivas

La presente investigación aborda el problema general de la conversión a la religión cristiana de las poblaciones indígenas en América durante el siglo XVI.¹ Más precisamente, estudia la estructura y disposición retórica de las propuestas de colonización religiosa desarrolladas en textos de Bartolomé de las Casas (1474-1566), Vasco de Quiroga (1472-1565) y Manuel da Nóbrega (1517-1570) para la Iberoamérica colonial. El análisis se centra en un objeto específico que denominamos *textualidad propositiva*, en cuanto cada serie de textos escogida funciona como una unidad cuyo sentido es doble: por un lado, legitimar un determinado modo de cristianizar a los pueblos amerindios; por el otro, proyectar la fundación de comunidades utópicas

¹ Preferimos el uso de los términos “indígena”, “amerindio” o “brasilindio”, también en sus variantes grupales (“poblaciones indígenas”, “pueblos amerindios”, “aldeas brasilindias”), por sobre las denominaciones de “indio”, “nativo”, “natural” o “negro” (presente en las cartas de Nóbrega), vinculadas a la construcción jurídica y etnográfica de los imperios europeos sobre los habitantes de América. Recurrimos a estos últimos términos sólo para retomar literalmente las fuentes o evitar repeticiones excesivas en un mismo párrafo. Nombramos las lenguas o comunidades de pertenencia como gentilicios cuando las alusiones en los textos resultan claras, por ejemplo: tarascos, michoacanos, tupinambás, goyanaces, taínos, mayas quiché, entre otras. No obstante, esta elección no resuelve las tensiones propias del campo disciplinario de los Estudios Coloniales. Por ejemplo, Walter Mignolo ([1995] 2016: 15) señala la preferencia momentánea que tuvo el término “amerindios” (no exento de complicaciones) por sobre “indios” o “indígenas”. Por su parte, Clementina Battcock y Berenice Bravo Rubio (2017: 11) advierten la diferencia entre el nombre “indio”, utilizado en las cédulas reales para integrar a los nuevos súbditos en el régimen político de la monarquía española, e “indígena”, que figura en las fuentes de la época con un sentido de procedencia u origen. En la tesis, los términos “indígena”, “amerindio” y “brasilindio” aluden a los pueblos que habitaban América antes de la llegada de los europeos y sus descendientes en la época colonial, acotado en el último caso al contexto lusoamericano.

adecuadas al método propuesto, que aseguren la convivencia armónica entre indígenas y cristianos en las colonias.

Contempladas a la manera de transparencias superpuestas que dejan traslucir la particularidad de sus trazos con la debida iluminación, analizaremos las similitudes y diferencias entre las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega para descifrar aquello que Elena Altuna y Sara Mata de López (1992) pensaron en términos de una “retórica” de la práctica evangelizadora, esto es, la conceptualización de las relaciones sociales, las creencias y la distribución del poder a través del discurso en el período colonial. Un análisis de esta clase permitirá atender al problema de la evangelización no sólo mediante la revisión de los ritos litúrgicos que buscaron imponer cotidianamente el dogma cristiano entre las poblaciones americanas (como la administración de los sacramentos, la congregación en misas o las lecciones de fe) sino, también, a través del estudio de las propuestas novedosas surgidas a partir del contacto de los sacerdotes, frailes y padres misioneros españoles y portugueses con los diferentes universos socio-culturales indígenas.

La novedad de las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega radica en que, además de contener respuestas concretas sobre la manera más adecuada de llevar adelante la evangelización en América, son el producto de un cuestionamiento adicional: cuál es el sentido de la pregunta sobre cómo convertir a los amerindios y amerindias a la fe cristiana. En otras palabras, en medio de una serie de dudas de índole pragmática que ansiaba precisiones metódicas (cuándo administrar el bautismo, cómo confesar a los naturales, qué verdades dogmáticas resultan imprescindibles para la instrucción cristiana), los textos de los evangelizadores trascienden la dimensión práctica inmediata y alcanzan el estatuto de una reflexión teórica y moral con vistas a conformar un sistema para la conversión. Por este motivo, consideramos que las textualidades propositivas son en cierto punto *teorías de la evangelización americana* que responden, a la pregunta por el sentido, con la invención de planes de colonización religiosa concebidos *ex novo*, es decir, a partir de la presunta novedad del territorio y de sus habitantes. En estas propuestas, identificamos tres ejes problemáticos propios del mundo iberoamericano colonial y que analizaremos en la tesis: la legitimación de un método apostólico, pacífico y comunitario de conversión como remedio salvífico; la construcción y representación en escenas de un *ethos* del evangelizador; la proyección de comunidades cristianas de frontera habitadas por indígenas y guías religiosos.

El marco teórico y las herramientas metodológicas de esta investigación provienen de los Estudios Coloniales latinoamericanos, los cuales renovaron la manera de comprender y analizar el corpus documental de la Conquista española y portuguesa.² En este sentido, resulta pertinente la categoría de *discurso colonial* (Adorno, 1988; Mignolo, 1978, 1987, 1991) como herramienta que permite abordar prácticas discursivas heterogéneas, así como la de *semiosis colonial* (Mignolo, 1989), superadora de aquella, que atiende a los distintos sistemas semióticos (europeos e indígenas) participantes de la historia de América. A su vez, Walter Mignolo ([1982] 2011) sugiere la categoría de *texto* para estudiar los documentos coloniales en tanto actos verbales que se conservan en la memoria colectiva y poseen una alta significación en la organización de la cultura latinoamericana.³ Para Aníbal Quijano (2000), por su parte, la *colonialidad del poder* se manifiesta en una estructura global creada por el colonizador para controlar la subjetividad de los pueblos colonizados, es decir, en un patrón de dominación propio del sistema-mundo surgido en el siglo XVI con el colonialismo europeo. Las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega contribuyeron al diseño de políticas de control más efectivas para someter a las poblaciones indígenas mediante la invención de propuestas de colonización religiosa ancladas en un método de conversión apostólico, pacífico y comunitario.

Junto con José Rabasa ([1993] 2009), quien retoma las tesis de Edmundo O'Gorman (1977) acerca de los términos *invención* y *descubrimiento*, consideramos que, detrás de la escritura sobre América, subyace implícito el proceso activo de colonización que, en nuestro caso, se focaliza en la conversión de los pueblos

² A lo largo de esta tesis, resultó imprescindible atender a la red de términos críticos propios del campo disciplinario, tales como *transculturación* (Ortiz, 1940; Rama, 1982), *ciudad letrada* (Rama, 1984), *hibridación cultural* (García Canclini, 1989), *occidentalización* (Gruzinski, 1991), *heterogeneidad* (Cornejo Polar, 1994), *sujeto transcultural* (Mazzotti, 1996) y *entrelugar* (Santiago, 2000), entre otros, los cuales permiten construir nuestro objeto de estudio teniendo en cuenta las negociaciones simbólicas producidas durante la Conquista. También consideramos los aportes de los estudios postcoloniales (Dussel, 1994, 2009; Said, 2010) y del llamado “giro decolonial” (Quijano, 2000, Moraña y Jáuregui, 2007). En este sentido, fue necesaria la consulta de diferentes diccionarios especializados, entre otros, el de Carlos Altamirano (2002), Mónica Szurmuk y Robert Irwin (2009) y Beatriz Colombi (2021).

³ Ana Pizarro (1994) aborda los textos coloniales como literatura en tanto constituyen documentos fundamentales de nuestra cultura. Liliana Weinberg (2004), por su lado, estudia el corpus colonial desde las formas simbólicas que alimentan la literatura latinoamericana. En este sentido, las propuestas de colonización religiosa de Las Casas, Quiroga y Nóbrega contribuyeron a forjar aspectos clave de la cultura latinoamericana, que perduraron durante largos años en el imaginario colectivo de sus habitantes, por ejemplo, la necesidad de un remedio idóneo capaz de curar los males del Continente, la docilidad esencial de los sujetos subalternos o la fundación de comunidades utópicas en las que comenzar una nueva historia. Los epígrafes que acompañan los capítulos de la tesis dan cuenta de las resonancias que la pregunta colonial sobre cómo convertir a los indígenas a la fe cristiana tuvo en la literatura y en otros discursos latinoamericanos.

amerindios a la fe cristiana. El investigador utiliza el concepto de *invención* para reflexionar acerca de la producción de América como algo “nuevo” en tanto semióticamente creado en el discurso de los europeos. Con ello, intenta examinar los fundamentos sobre los cuales los conquistadores desarrollaron diferentes estrategias para invadir y apropiarse de los territorios indígenas (Rabasa, 2009: 25). En este sentido, indagaremos las categorías y modulaciones discursivas que, en los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, configuran su particular manera de comprender el contacto asimétrico con la cultura del Otro amerindio, representado como un sujeto-objeto funcional a las respectivas propuestas de colonización religiosa.

Por último, comparto con Mary Louise Pratt un presupuesto teórico-metodológico que estructura la investigación: “las transiciones históricas importantes alteran la manera en la que la gente escribe porque alteran sus experiencias y, con ello, también su manera de imaginar, sentir y pensar el mundo en el que viven” (1992: 26). El proyecto político y teológico de la evangelización iberoamericana, en tanto transición histórica signada por el encuentro con el no-creyente indígena y la lucha contra el protestantismo europeo, produjo sin dudas modificaciones sensibles en la escritura de los agentes religiosos españoles y portugueses encargados de la conversión en las colonias. El análisis de estas alteraciones significativas bien puede decirnos algo sobre la índole de los cambios en el modo de conocer ese mundo nuevo imaginado, inventado y subyugado por los europeos. Con este fin, utilizaremos herramientas propias del análisis del discurso (Foucault, 1969, 1970, 1971, 1975-1976; Maingueneau, 1980, 1987; Kerbrat-Orecchioni, 1981) para examinar el tipo de formación discursiva que guía la escritura de los textos de los evangelizadores como respuestas particulares a la pregunta colonial sobre el modo de convertir a los indígenas a la fe cristiana.⁴

Dada la naturaleza de las fuentes, es necesario recurrir a las herramientas que nos brinda la paleografía, con el objetivo de descifrar la intrincada redacción de los manuscritos originales disponibles. Estudios clásicos como los de Agustín Millares Carló (1955) y Vicenta Cortés Alonso (1986) nos acercan al universo criptográfico de los textos diplomático-jurídicos de la época, tanto en sus formas peninsulares como en las variantes americanas. A su vez, los aportes posteriores de Paz Serrano Gassent (2015, 2018) y Silva Prada (2001) replantean la utilidad de la paleografía al orientar las

⁴ Michel Foucault (1969) propone la descripción de hechos discursivos como metodología para investigar las unidades que estos mismos hechos conforman, es decir, las reglas de formación de los enunciados, de las modalidades enunciativas, de los conceptos y de las estrategias discursivas. Individualizar una formación discursiva determinada consiste en definir este juego de reglas que guía la escritura.

preguntas sobre qué dice un documento o dónde y cuándo fue escrito, hacia el cuestionamiento de la identidad del sujeto que lo produjo (quién) y el contexto en que desarrolló su práctica (por qué). De esta manera, el conocimiento de la grafía antigua corre sus límites hacia una posible historia social de la cultura escrita. En esta misma línea, atendiendo a la materialidad de los documentos coloniales, resultan fundamentales los estudios sobre bibliografía material, edición y publicación de textos antiguos de Roger Chartier (1992, 1994, 2018).

La hipótesis que guía esta investigación sostiene que, entre las décadas de 1520 y 1570, en las colonias americanas de España y Portugal, tuvo lugar la invención de propuestas orientadas a enunciar, legitimar y defender la colonización religiosa, junto con un modo de conversión apostólico, pacífico y comunitario idóneo, capaz de atraer a los amerindios y amerindias a la fe cristiana. Este tipo particular de discurso mantuvo un diálogo constante con la tradición filosófica y teológica occidental, que brindó el andamiaje conceptual para conocer, conquistar y convertir al mundo indígena prehispánico. Sin embargo, las autoridades clásicas grecolatinas, de la Patrística y de la escolástica medieval resultaron insuficientes para aprehender el complejo fenómeno de contacto cultural con los pueblos amerindios, lo cual produjo una *diferencia colonial* (Altuna, 1999) en los textos de los evangelizadores. Los agentes monárquicos y eclesiásticos, alejados de las metrópolis ibéricas, debieron forjar nuevas herramientas para imponer su sistema político-religioso del otro lado del Océano. La diferencia que observamos en las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega radica en las torsiones de sentido que el contacto con los universos socio-culturales indígenas provocó sobre los mecanismos de legitimación utilizados ante las autoridades de la Iglesia Católica y de las respectivas Coronas de España y Portugal. Específicamente, en las propuestas de colonización religiosa analizadas, los argumentos se construyen y esgrimen en torno a tres ejes problemáticos que, interrelacionados entre sí, dan cuenta de la polémica colonial sobre la conversión del amerindio y conforman la retórica particular del discurso evangelizador temprano: métodos, sujetos y comunidades.

En primer lugar, encontramos el problema de la idoneidad del método o modo de conversión, esto es, la duda que enfrenta, al individuo religioso (lego, sacerdote, fraile o padre misionero), con la tradición cristiana heredada e implica en los textos una reflexión o debate sobre cuál podría ser el mejor camino para convertir a los indígenas a la nueva fe. En las textualidades propositivas, cada método apostólico, pacífico y comunitario se presenta como un *remedio de la evangelización* capaz de curar los males

en las Indias, lo cual resalta su carácter perentorio. A su vez, las propuestas se sustentan en las *voces diversas* de otros religiosos que afianzan el fin último espiritual de la colonización: la cristianización del orbe.

Luego, identificamos el problema del vínculo entre la figura del evangelizador y las figuras de los demás sujetos coloniales involucrados en la conquista espiritual (indígenas, conquistadores, clérigos), cuya representación textual constituye una estrategia argumentativa que construye la propia posición privilegiada del enunciador, su *ethos*. En el marco de un *campo religioso* americano diseñado en los textos, este *ethos* particular se desarrolla en *escenas de evangelización* que dan cuenta de la efectividad del método propuesto y garantizan el éxito de la labor religiosa en las colonias.

Por último, observamos el problema acerca del lugar de la conversión, es decir, la necesidad enunciada en los textos de fundar, en espacios fronterizos alejados de las urbes españolas y portuguesas, comunidades utópicas de indígenas cristianos destinadas al adoctrinamiento y a la construcción de una Iglesia renovada en América, bajo la guía espiritual de un rector, predicador o misionero. Estos proyectos comunitarios de frontera fueron el escenario de diferentes procesos de hibridación cultural a raíz del cruce de tradiciones europeas y amerindias en prácticas artísticas como la música, la pintura, la arquitectura y las representaciones teatrales, entre otras.

A la manera de las cajas rusas, cada uno de estos problemas se introduce en el siguiente y este, a su vez, contiene al anterior. La relación entre el primer problema y el segundo está dada por la representación de un sujeto agente, el evangelizador, capaz de llevar a la práctica el método de conversión desarrollado en las textualidades propositivas. Entre el segundo y el tercero, porque la proyección en el tiempo de las comunidades religiosas contempla la convivencia pacífica gracias a la guía de un director espiritual. El vínculo entre el tercero y el primero supone que, así habitado, el lugar de la conversión refleja los principios constitutivos del método apostólico, pacífico y comunitario.

Corpus y aspectos contextuales

El estudio de las textualidades propositivas nos insta a abordar una constelación de escritos interrelacionados entre sí de manera complementaria. En principio, encontramos las formulaciones más sólidas de las propuestas de colonización religiosa

de los evangelizadores en tres textos fundamentales: el tratado *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* ([1534-37] 1975) de Las Casas,⁵ la *Información en derecho* ([1534-35] 1985) de Quiroga y las *Cartas* ([1549-60] 1931) de Nóbrega. No obstante, atenderemos también a las fluctuaciones en el desarrollo de cada método de conversión en textos anteriores, contemporáneos o posteriores a los mencionados: los *Tratados* ([1552] 1965) publicados en Sevilla por Las Casas, así como epístolas suyas y fragmentos de la *Historia de las Indias* ([1527-52] 1986) o de la *Apologética historia sumaria* ([1536-54] 1967); el tratado *De debellandis Indis* ([c. 1552] 1988) de Quiroga, junto con las *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán* ([1538] 2002) y su *Testamento* ([1565] 2002); el *Dialogo sobre a Conversão do Gentio* ([c. 1556] 1931) de Nóbrega, además de otras cartas suyas incluidas en diversas antologías (AAVV., 1940; Nóbrega, 1955, 2017).⁶ Tendremos en cuenta, por último, las fuentes documentales sobre los proyectos comunitarios diseñados en las textualidades propositivas, por ejemplo, la misión de la Vera Paz de Las Casas en Guatemala (1537), los pueblos-hospitales de Quiroga en Nueva España (1532 y 1533) y los *aldeamentos* en Brasil de Nóbrega (a partir de 1549).⁷

La Información en derecho⁸

Oriundo de la villa de Madrigal de las Altas Torres (Ávila, España), Quiroga llegó al Virreinato de Nueva España el 2 de agosto de 1530 como oidor de la Segunda Audiencia de México. Su función consistía en dirimir los pleitos ocasionados entre colonos e indígenas. Estas instancias de litigio servían luego para recopilar los casos y

⁵ Por momentos, cuando el análisis lo requiere, reproducimos en la tesis los pasajes en latín del tratado *De unico vocationis modo* a partir de la edición de Las Casas (1990).

⁶ Las traducciones de las cartas son propias y reproducen con la mayor fidelidad posible la prosodia del texto en portugués, respetando la ubicación original de las palabras en la oración y utilizando, para la equivalencia semántica, los términos que se aproximan etimológicamente a su variante en castellano. Algunas epístolas ya habían sido traducidas para la edición de Nóbrega (2019).

⁷ Todas las versiones del corpus consideradas para el análisis corresponden a ediciones críticas pertinentes, con estudios introductorios y sumo cuidado por la transcripción y anotación de las fuentes. A su vez, fueron consultadas otras versiones igualmente legítimas como material de apoyo para el análisis comparativo, dado que trabajamos con textos poco editados y que, en algunos casos, llegaron hasta nuestros días fragmentados o intervenidos por otras instancias de edición y traducción. Sumamos a esto, la consulta en archivos y bibliotecas para la obtención de los manuscritos originales, que ya se encontraban digitalizados o que lo fueron para nuestra investigación.

⁸ Sobre este texto, destacamos los estudios sobre el texto de Paulino Castañeda Delgado (1974), Carlos Herrejón Peredo (1985) y Paz Serrano Gassent (2002), así como el aporte de Orlando Betancor (2011) que atiende a la estructura argumentativa de la *Información en derecho*.

sugerir nuevas leyes ajustadas a la realidad colonial. La Segunda Audiencia trajo consigo una provisión, firmada por la Corona, que prohibía la esclavitud de los indios, ya fueran capturados mediante guerras de conquista o adquiridos a través de rescate (es decir, la compra de individuos que ya eran esclavos en sus pueblos nativos). La prerrogativa de la provisión real no tardó en suscitar la controversia entre los españoles (Zavala, 1965). El factor económico resultaba clave en la argumentación de los conquistadores contra la nueva disposición jurídica: una guerra autofinanciada y sin esclavos no sería rentable. Por ello, de implementarse la primera provisión, los soldados detendrían el avance sobre los territorios indígenas. El cese de las guerras de conquista ocasionaría, también, un perjuicio económico para la Corona. Dada la naturaleza casuística del derecho indiano (Martiré, 2009), la sumatoria de casos adversos a los deseos del rey de expandir sus dominios dio por resultado la derogación, el 20 de febrero de 1534, de los artículos referidos al cautiverio de indios (con la excepción de mujeres y niños menores de catorce años) mediante la promulgación de una nueva provisión real. La *Información en derecho* de Quiroga constituye una contestación a esta segunda provisión y argumenta, punto por punto, sobre los peligros aparejados a la reanudación de la esclavitud en las colonias para usufructo de los conquistadores.

El manuscrito de la *Información en derecho*, con la firma autógrafa de Quiroga, se conserva en la Biblioteca Nacional de España (Mss. 7369). De acuerdo con este documento, la redacción del texto finalizó el 24 de julio de 1535 en la ciudad de México. El extenso informe, dirigido a un miembro del Consejo de Indias que podría ser Bernal Díaz de Luco (Bataillon, 1976: 269), denuncia el maltrato que recibían los indígenas de parte de los españoles y propone como remedio la fundación de pueblos-hospitales en las colonias, ordenados en gran medida según las disposiciones de la *Utopía* (1516) de Tomás Moro. El título con el que conocemos el texto proviene de los márgenes del manuscrito. En una nota aclaratoria a la izquierda del primer folio, anticipando la copia de la bula *Inter caetera* (1493) de Alejandro VI, el escribano advierte el comienzo de la: “relación de Indias y varias informaciones en derecho” (f. 1r). Sucede que el informe de Quiroga no es un texto unitario sino que forma parte de una red, ya que fue enviado junto con otros cinco documentos (aludidos en el cuerpo del informe), de los cuales sólo se hallaron tres con el manuscrito: la mencionada bula (por la cual el papa dona a los Reyes Católicos los territorios descubiertos en las Indias y los conmina a evangelizar a sus habitantes), un pasaje del testamento de Isabel la Católica (en el que solicita que se cumpla con lo ordenado por la bula) y, luego de la *Información*

en *derecho* propiamente dicha, las dudas del conquistador Andrés de Cereceda con el parecer del maestro Rojas y las apostillas de Quiroga (que discuten sobre la posibilidad de herrar a los indígenas). Estos documentos contribuyen al sentido general de la propuesta de colonización religiosa de Quiroga en tanto cumplimiento de una obligación jurídica y eclesiástica. Sin embargo, aunque se los menciona en el texto, no se han encontrado con el manuscrito la copia de una instrucción dada a Hernán Cortés y la traducción del propio Quiroga de la *Utopía* de Tomás Moro.⁹

Carlos Herrejón Peredo no logra determinar el género de la *Información en derecho*, dado que su forma no encaja cabalmente “ni en los tratados ni en las cartas ni en las relaciones” y, por el contrario, presenta diferentes aspectos de todos estos géneros al unísono (1985: 23). Las palabras que concluyen el informe parecen abonar esta interpretación de un escrito variado y ecléctico, un tanto menospreciado por la voz enunciativa: “He hecho esta ensalada de lo que muchos días ha tenido sobre esto apuntado y pensado, [...] no se ha de maravillar porque vaya mal guisada y sin sal, porque vuestra merced se la podrá poner para quien quedó reservada” (1985: 204).¹⁰ No obstante, sobre el final del primer capítulo, encontramos otra denominación para abordar el posible género del texto: “por razón del lugar que indignamente tengo, y por así mandarlo su Majestad por sus provisiones y vuestra merced por sus cartas, es necesario dar parecer, más por obedecer y descargar que no por presumir ni osar, entonces procederá y se hará esto menos mal” (1985: 54). En los siglos XVI y XVII, el “parecer” constituía una forma del discurso jurídico. El *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, entre otras acepciones, consigna la siguiente definición del término: “el voto que uno da en algún negocio que se le consulta” (1611: 134r). La manifestación de un parecer ingresaba, por lo tanto, en un circuito comunicativo de índole legal que, en la *Información en derecho*, es representado mediante la metáfora de sazonar la obra: el monarca demanda información, el súbdito obedece y escribe, el

⁹ Recientemente, Víctor Lillo Castañ (2020, 2022) intenta demostrar que la traducción de Quiroga corresponde al manuscrito II/1087 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid que es, además, la primera versión vernácula completa del texto de Moro.

¹⁰ El desdoblamiento del destinatario es recurrente a lo largo de la *Información en derecho*. Mientras “vuestra merced” alude al interlocutor directo del Consejo de Indias, Bernal Díaz de Luco, la persona “para quien quedó reservada” la obra podría tratarse del monarca español en tanto destinatario indirecto, invocado como “Majestad” en diversos pasajes. En última instancia, el informe encierra una propuesta ofrecida al rey como remedio de las Indias, dado que sólo el regente tenía los recursos materiales y simbólicos para implementarlo.

intermediario corrige (sazona) y eleva el informe.¹¹ Pero, a pesar del tópico de la *mediocritas* que enmarca sucesivamente al texto, la “ensalada” de Quiroga, que en apariencia nace “solamente para dar aviso y materia de pensar”, tiene también un objetivo mayor y más noble: “poner al sabio en el camino” (1985: 204), lo cual, si consideramos la etimología griega de la última palabra (οδός), se podría parafrasear como: “poner al sabio en conocimiento del método” (μέθοδος).

El tratado *De unico vocationis modo*¹²

La historia del tratado *De unico vocationis modo* ([1534-7] 1990) de Las Casas es incierta y está sometida a las conjeturas de los críticos. La primera noticia impresa del texto figura en la *Historia general de las Indias Occidentales* (1620) de Antonio de Remesal (1570-1619), en donde aparece el título de la obra que persiste hasta nuestros días y se menciona que, luego de su redacción, habían circulado en América y España al menos cuatro copias manuscritas.¹³ Sin embargo, de estos traslados íntegros, solo sobrevivieron los últimos tres capítulos (quinto, sexto y séptimo) de una sola copia conocida como “el manuscrito de Oaxaca”, con daños materiales en los pliegos que dificultan la reconstrucción de muchos fragmentos.¹⁴ Escrito en latín, el tratado

¹¹ En reiteradas ocasiones, se alude en el texto a un parecer anterior de Quiroga (1985: 19, 65, 179-180 y ss.), perdido hasta el momento, acerca de la administración política y espiritual de las Indias, posible hipotexto de la *Información en derecho*.

¹² Tendremos en cuenta los aportes de Paulino Castañeda Delgado (1990), Antonio García del Moral (1990), Francisco González Pérez (1999), Caroline Cunill (2012) y César Chaparro Gómez (2013).

¹³ Intitulado *a posteriori*, la frase que da nombre al texto (“*de unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*”) es una nominalización de una estructura predicativa, a saber, “*vocare omnes gentes ad veram religionem*”. Con este procedimiento sintáctico, el verbo se sustituye por un sustantivo derivado de la misma raíz que exige, por consiguiente, la adaptación de los argumentos que modifican al nuevo núcleo nominal. De ahí que el acusativo infinitivo se transforme en un sustantivo genitivo como complemento. La versión traducida al castellano (*Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*) reemplaza el sustantivo deverbativo “*vocationis*” restituyendo el sentido del infinitivo “*vocare*”. Pero la palabra utilizada en la traducción es “atraer”, una decisión que se mantuvo durante siglos y que oblitera algunos posibles significados derivados del término latino original. Esto podría ser el resultado de una metonimia por interpretación. Los diccionarios definen “*vocare*” como un llamado a viva voz, una invitación y, en un sentido técnico jurídico o militar, la citación de un individuo frente a un tribunal. A su vez, en la tradición cristiana, el término “*vocatio*” remite a la llamada de la divinidad para despertar la religiosidad entre los pueblos del orbe. Al traducir esta palabra por una vinculada con la atracción y no otra más cercana etimológicamente como “convocar”, por ejemplo, se pierde de vista la finalidad persuasiva de la conversión, indisociable del carácter pacífico de la propuesta de Las Casas. La edición crítica en inglés de Helen Rand Parish (1992) simplifica el malentendido consignando solamente el núcleo de la estructura con su determinante: “*the only way*”, el único camino o la única dirección. Aunque esta variante, a su vez, invisibiliza la idea de un *modo* para convertir a los infieles y resigna, con ello, su matiz de conjunto de preceptos y prácticas que constituyen un método.

¹⁴ Nicolás León (1967) se atribuye el hallazgo del manuscrito con los tres capítulos del *De unico vocationis modo* en la Biblioteca Pública del Estado de Oaxaca. El códice se compone de un solo volumen de 220 folios en papel, sin numerar, cuyo tipo de letra corresponde a la itálica del siglo XVI.

demuestra un alto grado de erudición en materias teológicas, filosóficas y del derecho canónico.

Lewis Hanke (1975) sitúa la fecha de composición del tratado entre 1536 y 1537, dada la referencia que hace Las Casas en el quinto capítulo a la bula papal *Sublimis Deus* de Paulo III, promulgada en junio de 1537 y, probablemente, recibida en Guatemala a finales de ese mismo año. Por otro lado, André Saint-Lu (1968) ubica la redacción del *De unico vocationis modo* antes de 1534, en un momento previo a la conversión del cacique Enriquillo en 1533, por considerar este episodio como el resultado de la nueva manera apostólica de evangelizar a los indígenas que había logrado concebir Las Casas. Sin embargo, en línea con el planteo de Jesús Ángel Barreda (1990), ambas hipótesis no serían excluyentes, ya que, si bien resulta necesario pensar en la fecha final de composición como posterior a la promulgación de la bula papal, los primeros esbozos de su método de conversión pueden rastrearse en diversas instancias anteriores: desde los fragmentos iniciales de la *Historia de las Indias* o la *Apologética historia sumaria* (comenzadas hacia 1527 y 1536, respectivamente) hasta los ecos subsiguientes que resuenan en los *Tratados* de 1552 impresos en Sevilla. Sucede que, a partir de su ingreso a la Orden de Predicadores como fraile dominico en 1522, la teoría de Las Casas sobre la conversión apostólica, pacífica y comunitaria atraviesa la pluralidad de sus escritos, a la manera de un núcleo ideológico que prolifera en cartas, relaciones y demás documentos, siempre en pos de la predicación persuasiva. La solidez teórica de este núcleo lo transforma en la piedra angular que sostiene, en los textos de Las Casas, la continuidad del *unico modo* a lo largo de los años.¹⁵

De acuerdo con David Orique (2017: 89-91), el *De unico vocationis modo* tuvo, al menos, tres instancias de producción. La de 1534, que hemos mencionado, sería la primera de las tres versiones del tratado, concebida a la manera de un plan de acción para sus posteriores experimentos misioneros: la predicación en Centroamérica y la fundación de la Vera Paz. A finales de 1537, Las Casas se trasladó a Guatemala para servir al obispo recientemente electo Francisco Marroquín. Allí, mientras predicaba entre las poblaciones indígenas de Santiago de Guatemala con otros dominicos, tradujo fragmentos del *De unico vocationis modo* al castellano, como una segunda versión dirigida a los gobernadores y conquistadores españoles que desconocían el latín. Años después, en 1540, redactó la tercera y última versión del tratado a modo de recordatorio

¹⁵ En esta tesis, utilizamos el sintagma en latín “*unico modo*” para aludir particularmente al método de conversión desarrollado en el tratado de Las Casas y retomado en otros textos posteriores.

moral para el monarca hispano, con el título: *De cura Regibus Hispaniorum habenda circa orbem Indianum, et de unico vocationis modo omnium gentium ad veram religione* (Las Casas, 1995: 99-100). Esta carta sintetiza los atributos básicos del método de conversión apostólico, pacífico y comunitario, que es presentado como una cura o remedio teológico-político capaz de salvar a las Indias de su destrucción a manos de los conquistadores. La centralidad de las ideas desarrolladas en el tratado para la argumentación de Las Casas puede verificarse, finalmente, en la “Petición a Su Santidad Pío V” (c. 1565), uno de sus últimos escritos. La epístola hace referencia a un libro que habría presentado Las Casas ante el Sumo Pontífice con el fin de dilucidar: “qué cosas son necesarias para la justificada forma de promulgar el Evangelio y hacer lícita y justa guerra contra los gentiles” (1965: 541), además de deslegitimar las prácticas violentas de los españoles, las cuales: “son contra los sacros cánones y leyes evangélica y natural” (1965: 542).¹⁶

Las Cartas de Brasil¹⁷

La expedición evangelizadora de Nóbrega nos traslada del ámbito colonial hispano al portugués. Hasta mediados del siglo XVI, los asentamientos portugueses en América se mantuvieron dispersos en capitanías portuarias cuyo principal objetivo era la extracción sistemática de materias primas para el comercio. Estas *feitorias* organizaban la explotación económica de los recursos naturales utilizando, como mano de obra esclava, a los brasilindios de las zonas costeras o a los prisioneros traídos de África. Sin embargo, esta distribución del poder político colonial en capitanías hereditarias comenzó a desgranarse con el proyecto del rey João III (1502-1557), que implicó la centralización de las unidades económicas bajo la dirección de un único gobernador general. A su vez, este plan buscaba mejorar las comunicaciones entre las colonias y la metrópolis a través de la fundación de ciudades fortificadas capaces de resguardar a las flotas portuguesas de los ataques de otros reinos europeos. Con estos objetivos en mente, João III organizó la expedición de Thomé de Souza (1503-1579), a

¹⁶ Estas palabras podrían aludir a otros tratados contemporáneos de la carta como el *De Thesauris* (1563) o las *Doce Dudas* (1564), aunque estos también guardan una estrecha relación con el *De unico vocationis modo* a raíz de sus argumentos en contra de la guerra y a favor de la predicación pacífica y persuasiva.

¹⁷ Sobre la labor de la Compañía de Jesús en Brasil, destacamos los textos de Simão de Vasconcelos (1663) y Serafim Leite (1936, 1954, 1957). En cuanto a los tópicos presentes en las cartas de los jesuitas, remitimos al lector a los análisis de João Adolfo Hansen (1995), Marina Massimi (2013) y las tesis de Adriana Cerello (2007), Mario Correia Branco (2010) y Paula Hoyos Hattori (2016).

quien nombró primer gobernador de Brasil. La comitiva zarpó del puerto de Lisboa el 1 de febrero de 1549 y arribó al campamento portugués de Vila Velha, en la Bahía de Todos los Santos, el 29 de marzo del mismo año. La escuadra en su totalidad estaba formada por tres naves, dos carabelas y un bergantín, y llevaba a más de mil personas. El *Regimento* (1548) otorgado por el monarca portugués a Thomé de Souza explicita el propósito del viaje: “la principal causa que me mueve a mandar poblar las dichas tierras del Brasil fue para que la gente de ella se convirtiese a nuestra Santa fe católica” (1919: 262, traducción propia). Por este motivo, seis miembros de la Compañía de Jesús acompañaron a Thomé de Souza, entre ellos, Nóbrega.

Tras haber sido aceptada por Paulo III en 1540, la Compañía de Jesús participó en las reuniones del Concilio de Trento a partir de 1545 y afirmó su posición dentro del clero regular. En 1547, João III, que ya tenía vínculos sólidos con los jesuitas en Portugal, supo sacar provecho de esta situación al obtener privilegios de la Santa Sede para que la Inquisición portuguesa estuviera dirigida por su propia Corte. Cuando Nóbrega abandonó Portugal, la Compañía de Jesús contaba con un apoyo casi incondicional por parte de la Corona lusitana y con una estructura institucional firme instalada en las principales ciudades de la Europa cristiana. Nacido en la ciudad de Braga (Portugal) el 17 de octubre de 1517, Nóbrega comenzó su labor catequética en la Península Ibérica. En 1549, su antiguo maestro en Coimbra, Simão Rodrigues, Provincial de la Compañía en Portugal, intercedió ante el rey para que fuera nombrado jefe de la misión religiosa en la expedición comandada por Thomé de Souza (Abreu, 2013a). Viajaron con él Leonardo Nunes, Antônio Pires, João de Azpilcueta Navarro y los hermanos Diogo Jácome y Vicente Rodrigues.

Redactadas y enviadas por separado, en diferentes momentos y con destinatarios de diversa índole, proponemos leer las cartas de Nóbrega en su conjunto como un único relato orgánico que narra los avatares de la conversión de los brasilindios a la fe cristiana. La unidad temática de los textos está dada por su inserción en un circuito de comunicación institucional que demandaba informaciones circunscritas a los intereses de la Corona y de la Iglesia. El principal interlocutor de las epístolas fue Simão Rodrigues de Azevedo (1510-1579), jesuita portugués, miembro del grupo fundador de la Compañía de Jesús junto con Ignacio de Loyola y, desde 1540, encargado de establecer las bases del reclutamiento de misioneros en Portugal. Otro asiduo destinatario fue Martín de Azpilcueta Jaureguizar (1492-1586), llamado doctor Navarro, teólogo y canónigo de la Orden de San Agustín, graduado en la Universidad de

Toulouse y catedrático en Salamanca de 1524 a 1538, tras lo cual pasó (por orden del emperador Carlos V) a la Universidad de Coímbra, donde recibió del rey João III la cátedra de Prima de Cánones y le dio clases a Nóbrega. A su vez, se destacan otros interlocutores del mundo eclesiástico como el padre Ignácio de Azevedo (1526-1570), jesuita portugués rector de los colegios de Santo Antão en Lisboa y de São Paulo en Braga, que viajó en 1565 a Brasil para informar sobre el desarrollo de las misiones, y el padre fundador de la Compañía, Ignácio de Loyola (1491-1556), cuyo intercambio epistolar con los misioneros contribuyó a la redacción de sus *Constitutiones* (1556). Algunos destinatarios colectivos de las cartas fueron los padres y hermanos del Colégio de Coímbra y de la Compañía de Jesús en Portugal, así como los moradores de São Vicente en Brasil. Por fuera del ámbito religioso, los interlocutores más destacados fueron Thomé de Sousa, el rey João III y el Infante Cardenal don Henrique (1512-1580), último representante de la dinastía real de Avís, regente de Portugal entre 1557 y 1568 y uno de los principales impulsores de la acción de los jesuitas en las colonias.

Serafim Leite (1955: 34-35) indica que Nóbrega sólo utilizaba la lengua portuguesa para redactar sus cartas, con las correspondientes fórmulas y votos en latín, aunque también sabía castellano por haber estudiado en Salamanca. Sin embargo, solicitaba la colaboración de los amanuenses António Blázquez, en la Bahía de Todos los Santos, y José de Anchieta, en São Vicente, para escribir las epístolas en castellano. Se han conservado pocos manuscritos originales de Nóbrega, junto con algunos apógrafos.¹⁸ Las cartas tuvieron una circulación amplia en Europa, por ejemplo, a través de la publicación en compilaciones como *Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo* (1551-58), en Venecia. Los textos contenidos en estos volúmenes eran traducciones del castellano al italiano, por lo tanto, debieron circular copias impresas o manuscritas en español antes de la edición veneciana, como la copia que analizaremos en el segundo capítulo de la tesis, publicada en Coímbra. También figuran cartas de Nóbrega traducidas al latín en los volúmenes de las *Epistolae Japonicae* (1569, 1570).

El método apostólico, pacífico y comunitario

Robert Ricard ([1947] 2014) fue pionero en el estudio de las técnicas utilizadas por los frailes de las órdenes mendicantes en Nueva España durante el siglo XVI. Su

¹⁸ Entre los originales, figuran las cartas a Ignácio de Loyola del 25 de marzo de 1555 y a Tomé de Sousa del 5 de julio de 1559; entre los apógrafos, la epístola enviada al rey João III el 14 de septiembre de 1551.

trabajo aborda la constitución y organización de la Iglesia en México a través de la metodología misional de franciscanos, dominicos y agustinos, considerados fundadores de la vida cristiana en América. Ricard sostiene que el elemento característico de los métodos misionales fue su eclecticismo espontáneo e instintivo, fundamental para la “conquista espiritual” de las Indias.¹⁹ En su esquema, los frailes misioneros se ubican a medio camino entre dos sistemas de conversión antitéticos: por un lado, el sistema de la *tabula rasa*, que propone la ruptura del neófito indígena con su pasado tradicional; por el otro, el sistema que llama de “preparación providencial”, sustentado en la creencia de que ningún pueblo vive en pecado absoluto y, con ello, avala la conservación de costumbres nativas consideradas cercanas al dogma cristiano (2014: 339). De acuerdo con Ricard, los misioneros en América conformaron sus técnicas de evangelización combinando ambas estrategias.²⁰

En línea con esto, Gloria Espinosa Spínola (1990: 15-20) sostiene que la actividad de las órdenes mendicantes en Nueva España tuvo, como principios fundamentales, la homogeneización de los sistemas de trabajo y la creación de métodos misionales coherentes, es decir, ajustados a las necesidades que planteaba la conversión de poblaciones con una cosmovisión diferente de la cristiana. Tal es el caso de la modificación arquitectónica de las capillas abiertas, pensadas para albergar a la gran cantidad de neófitos indígenas que no cabían dentro de una iglesia. Para la investigadora, las políticas misionales a comienzos del siglo XVI fueron, ante todo, políticas funcionales que hicieron de la arquitectura su principal aliada, en especial, a partir de la construcción de conjuntos conventuales y recintos religiosos adecuados a las características de las poblaciones amerindias. En cuanto a la Compañía de Jesús, John O'Malley (1999) señala que los jesuitas, desde el comienzo de sus incursiones misioneras, se consideraron poseedores de una técnica de conversión especial y propia

¹⁹ El término “conquista espiritual” que utiliza Ricard no es una invención suya sino que figura en las fuentes coloniales a partir del siglo XVI. Con este nombre, se designaba la ocupación y consiguiente evangelización de una población indígena. El relato de una “conquista espiritual” destacaba la acción de los agentes religiosos y misioneros por sobre la de soldados y colonizadores.

²⁰ Ricard explica el carácter mixto de los métodos misionales por la copresencia de las tres órdenes mendicantes involucradas en el proceso evangelizador a comienzos del siglo XVI, diferenciadas entre sí según la orientación general de sus prácticas: mientras los franciscanos atendían a los estudios etnográficos y lingüísticos, los dominicos impartían la doctrina apegados a la ortodoxia litúrgica y los agustinos anteponían la dirección de comunidades de indios. A su vez, el investigador destaca las iniciativas unificadoras de Juan de Zumárraga (1468-1548), quien procuró mancomunar los intereses de los agentes religiosos de Nueva España y el Caribe en reuniones periódicas con autoridades eclesiásticas. El objetivo de estas juntas y concilios fue examinar los problemas suscitados por la evangelización y buscar la unidad de la catequesis, esto es, “un sincretismo de métodos” que aprovechara los aciertos y descartara los errores de los diferentes sistemas en pugna (2014: 340).

que los diferenciaba de los demás evangelizadores. El investigador encuentra el origen de este sentimiento en las *Constitutiones* de Loyola, donde se propone un método anclado en el trabajo persuasivo y ejemplar, analizado por Deslandres (1999), la educación y el carácter pacífico de las conversiones dentro de reducciones de indígenas guiadas por los padres de la Compañía. Sin embargo, estos elementos no resultaron privativos *per se* de la Orden Jesuita sino que fueron contemplados también por otros agentes religiosos.

Ahora bien, las investigaciones mencionadas pierden de vista un punto importante: la función argumentativa que la defensa de un determinado método misional pudo adquirir en las propuestas de colonización religiosa de un fraile dominico como Las Casas, un miembro de una orden regular no mendicante como Nóbrega o un laico con perspectivas evangelizadoras como Quiroga. Si bien los estudios de Serafim Leite (1938), Paulino Casteñeda Delgado (1974, 1990), José Gomes Moreira ([1990] 1992) y Ramón Valdivia Giménez (2010), entre otros,²¹ afirman que los textos del corpus participan de la denominada “misionología” cristiana, dado que conforman compendios o manuales que explican de qué manera evangelizar a las poblaciones indígenas, es necesario reparar en la articulación de cada método misional con la pregunta teórica por el sentido mismo de la cristianización, cuya respuesta se desarrolla a partir de tres aspectos esenciales: lo apostólico, lo pacífico y lo comunitario.

En primer lugar, el carácter apostólico del método se revela en tanto deber ser del sujeto cristiano. Los textos de los evangelizadores resignifican el mandato encargado por Cristo a los apóstoles en la Biblia –“Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura” (Marcos 16:15)- para vincular la obligación moral de convertir a los infieles del orbe con una actitud apostólica derivada, que debían observar y replicar los diversos agentes imperiales con los indígenas. De esta manera, en las textualidades propositivas, la función del mandato apostólico consiste en conminar a los cristianos a una determinada deontología evangelizadora, esto es, la obligación de poner en acto una técnica ejemplar y persuasiva análoga a la utilizada por los primeros cristianos, en tiempos de la Iglesia Primitiva, con los paganos de Europa. Esta

²¹ Sobre la propuesta de Quiroga, contamos también con los aportes de Enrique Florescano (1963), Diego Mundaca Machuca (2010) y Virginia Aspe Armella (2018). Sobre Las Casas, consideramos las investigaciones de Santa Arias (2001), Hidefuji Sameda (2005), Mario Ruiz Sotelo (2010), David Orique y Rady Roldán-Figueroa (2018), así como los estudios especializados de André Saint-Lu (1974), Juan Durán Luzio (1978), José Cárdenas Bunsen (2011), Beatriz Colombi (2013) y Vanina Teglia (2011, 2012, 2018, 2019). Respecto del método desarrollado en las cartas de Nóbrega, destacamos los trabajos de Alfredo Cordiviola (2003), Marcos Roberto de Faria (2006), Luciana Villas Bôas (2009) y Mariza Domingos da Costa (2010).

obligación alcanza, incluso, a los monarcas ibéricos, considerados reyes-apóstoles de las Indias.

En el *De unico vocationis modo* de Las Casas, la identificación entre los apóstoles del pasado y los predicadores del presente ocurre a través de la caracterización del método de conversión heredado de Cristo, basado en la persuasión racional del entendimiento mediante las palabras y las obras ejemplares, la suave atracción de la voluntad y la instrucción paulatina del infiel.²² En la *Información en derecho* de Quiroga, la dimensión apostólica posee propiedades similares a las del *unico modo* lascasiano (la concordancia ejemplar entre la conversación y los hechos frente a los no creyentes, su adoctrinamiento riguroso), pero se destaca el factor político inherente al apostolado en las Indias: tanto el monarca como los colonos y religiosos españoles se encuentran conminados a instruir y pacificar, es decir, convertir los espíritus y ordenar las poblaciones.²³ Por su parte, la carta de Nóbrega dirigida a los moradores de São Vicente (1557) emula el tono de las epístolas a los corintios escritas por el apóstol Pablo, a quien menciona explícitamente (1931: 163), en las cuales se enuncian las técnicas de conversión de los primeros cristianos en Europa. A modo de exhortación, la carta de Nóbrega expresa el deseo de replicar el fuego divino que encendió a los apóstoles en tiempos de la Iglesia Primitiva sobre los portugueses en Brasil, con tres líneas claras de acción para atraer a los brasilindios a la fe cristiana: la administración de sacramentos, la conversación ejemplar y la meditación confesional.²⁴

²² En reiterados pasajes, la voz enunciativa del tratado exhorta a utilizar: “la forma y el modo que el mismo Hijo de Dios y sabiduría del Padre estableció y prescribió a sus apóstoles y discípulos, y a sus sucesores, para predicar la ley de Cristo y atraer a los hombres a la religión verdadera y cristiana. De este modo usó primero el mismo Cristo, y este modo observaron puntual e inviolablemente los apóstoles en la conquista espiritual de todo el mundo” (1975: 174).

²³ Así se afirma sobre el monarca español: “Y pues su Majestad, como rey y señor y apóstol deste Nuevo Mundo, a cuyo cargo está todo el grand negocio de él en temporal y espiritual, por Dios y por el Sumo Pontífice a él concedido, tiene todo el poder y el señorío que es menester para los regir y encaminar, gobernar y ordenar” (#32, 1985: 82); y sobre los demás agentes imperiales: “De manera, que oyesen nuestras palabras y no viesen la repugnancia de nuestra conversación y obras contrarias a ellas, y nosotros nos juntásemos y estuviésemos a la nuestra, [...] rigiéndolos y gobernándolos y doctrinándolos, instruyéndolos y pacificándolos como apóstoles, y como todos somos obligados conforme a la bula e instrucciones que tenemos, y en la guarda y defensa de la tierra para no menester como caballeros católicos” (#186, 168-169). Resulta significativo que Quiroga, al momento de redactar la *Información en derecho*, no hubiera recibido aún la ordenación sacerdotal (obtenida en 1538 de parte de Juan de Zumárraga, antes de ser nombrado obispo de Michoacán en 1539). No obstante, en el texto, se alude de manera recurrente a la responsabilidad apostólica de convertir a los amerindios como funcionario del rey de España, conminado a cumplir con los deberes impuestos por la Biblia y la bula *Inter caetera*.

²⁴ “queira o Senhor, por quem é, aceitar meus desejos, os quaes são fazer-vos Nosso Senhor taes quaes eram os da primitiva Igreja; porque, si ahí não houver grande fogo de charidade, como será possível encenderem-se os corações do Gentio?” [quiera el Señor, por quien es, aceptar mis deseos, que son hacer a vosotros Nuestro Señor como eran los de la Iglesia primitiva; porque si no hay allí un gran fuego de caridad, ¿cómo será posible que se enciendan los corazones de los Gentiles?] (1931: 166).

En segundo lugar, la dimensión pacífica del método vincula a los predicadores o agentes apostólicos de la evangelización con los demás sujetos coloniales, ya que diferencia las propuestas de colonización religiosa de las guerras de conquista llevadas a cabo por españoles y portugueses contra los indígenas.²⁵ La idea de una conversión pacífica debe ser entendida siempre como un supuesto y un concepto histórico utilizado por los evangelizadores de acuerdo con la tradición cristiana. Tanto en sus comienzos como en el siglo XVI, el uso de mecanismos de coerción física y simbólica fue constante en el adoctrinamiento de los no creyentes. Estos mecanismos surgieron de la incipiente articulación del cristianismo con aparatos de poder imperiales, los cuales garantizaron la predicación pacífica en el marco de la expansión territorial de la hegemonía político-religiosa de Roma, primero, y de las monarquías ibéricas, años después.²⁶

En las textualidades propositivas, la paz es una condición necesaria para la evangelización del Otro americano, a la vez que impregna la manera en que debían acercarse los sacerdotes, frailes y padres misioneros a las poblaciones indígenas. En la *Información en derecho*, se plantea la disyuntiva entre el camino de la armonía, que garantiza la conversión, y el del terror provocado por los conquistadores, que ahuyenta y subleva a los naturales de Nueva España.²⁷ De manera similar y como consecuencia

²⁵ Para abordar este aspecto, tendremos en cuenta las investigaciones de Tzvetan Todorov (1982, 1990 y 2000), con el objetivo de actualizarlas, así como las de Rolena Adorno (1988), Walter Mignolo (1995), Margarita Zamora (1999), Valeria Añón (2009) y Rocío Quispe-Agnoli (2021).

²⁶ Peter Brown (1996) señala que la institucionalización del credo cristiano permitió la autoproclamación de la Iglesia como poseedora de verdades universales, un monopolio discursivo que exigió la instalación de grandes redes de comunicación entre los edificios religiosos y la formación de funcionarios eclesiásticos para su ordenamiento. Por su parte, Averil Cameron ([1991] 1994: 23) plantea, para los inicios del Cristianismo, que el apoyo político y militar del Imperio Romano derivó en la tecnologización del lenguaje religioso y en la emergencia de un discurso cristiano complejo y poderoso, anclado en la preeminencia social de la Iglesia y con un modelo muy claro de expansión territorial. Así, las preguntas planteadas por los primeros escritores cristianos, por ejemplo, cómo convertir con la prédica a los individuos sin educación o de qué manera representar la verdad cristiana con palabras, encontraron respuestas articulables con el propósito romano de expandirse a los confines del orbe. En el inicio del siglo XVI, la retórica cristiana había logrado consubstanciarse con los discursos de las monarquías surgidas tras la caída de Roma. A su vez, el investigador señala que una de las ventajas del discurso cristiano fue la incorporación de historias populares o apócrifas mixturadas con textos canónicos, lo que favorecía la elasticidad y multiplicidad de la retórica religiosa. De esta manera, la efectividad del cristianismo reside tanto en su capacidad de crear un universo intelectual e imaginativo propio (nutrido por los relatos de las Sagradas Escrituras, la exégesis bíblica, la hagiografía, los mitos escatológicos y demás elementos culturales), como en las técnicas y dispositivos literarios que lo ayudaron a adaptarse a las circunstancias coyunturales.

²⁷ “Así que, más necesidad, a lo que pienso, habrá de asegurarlos y asosegarlos, que no de espantarlos ni atemorizarlos ni ahuyentarlos, y de quitarles el miedo, que no de ponérsele ni acrecentársele, pues es muy cierto que lo que les hace parecer indómitos, y que se alzan sin alzarse, es la sobra de miedo que tienen cogido, y no rebelión alguna, el cual miedo tarde perderán, ni se asegurarán, mientras no hobiere obras de la paz y bondad e piedad cristiana, sino crueldades e injurias y espantajos de guerra como ven” (1986, #165: 156).

del método apostólico y ejemplar, la paz en el *De unico vocationis modo* no sólo es un mandato que debe respetar el predicador sino también un rasgo que lo diferencia de otros agentes imperiales conducidos por la codicia y el afán de dominio.²⁸ En las *Cartas*, al igual que en los textos de Las Casas y Quiroga, la voluntad de pacificar las colonias se conjuga con el pedido de libertad de los brasilindios esclavos, dado que la esclavitud y los trabajos forzados contradicen la ley evangélica y dificultan la conversión.²⁹ No obstante, las formulaciones de este argumento en favor de la evangelización pacífica muestran un viraje hacia formas más coercitivas, por ejemplo, la necesaria sujeción de los amerindios antes de iniciar la prédica apostólica esbozada en el tratado *De debellandis Indis* de Quiroga y las epístolas de Nóbrega posteriores a 1552.

En tercer lugar, la dimensión comunitaria del método articula la proyección a futuro de las propuestas de colonización religiosa en sociedades utópicas, habitadas por indígenas cristianizados y tutores religiosos con un perfil apostólico y pacífico.³⁰ Como síntesis final del proceso de conversión, la fundación de pueblos-hospitales, misiones o *aldeamentos* busca perpetuar un orden colonial reformado (en tanto observante de la ley evangélica) dentro de comunidades que garanticen la reproducción de las costumbres

²⁸ “Cristo ordenó y prescribió que los promulgadores de su ley, antes de decir o hacer cualquiera otra cosa, se adelantaran en tributar honor ofreciendo la paz al saludar a los infieles habitantes de cualquier casa, aldea o ciudad adonde entraran” (1975: 356); “que los predicadores sean como ángeles entre los hombres, y más todavía, como dioses que descienden del cielo; que desprecien todo lo mundano y transitorio como si fuera estiércol; que no deseen adquirir oro ni plata, ni dominio, ni primacía sobre los demás, ni gloria humana, ni riquezas” (1975: 389).

²⁹ En carta de 1549 al padre Simão: “Desejo muito que Sua Alteza encommendasse isto muito ao Governador, digo, que mandasse provisão para que entregasse todos os escravos salteados para os tornarmos a sua terra, e que por parte da Justiça se saiba e se tire a limpo, posto que não haja parte, pois disto depende tanto a paz e conversão deste Gentio” [Deseo mucho que Su Alteza encomiende mucho esto al Gobernador, digo, que mande una provisión para que entregue todos los esclavos salteados para devolverlos a su tierra, y que por parte de la Justicia se sepa y se saque en limpio, para que no haya parte, pues de esto depende tanto la paz y la conversión de estos gentiles] (1931: 82).

³⁰ Para el estudio de las comunidades religiosas, tenemos en cuenta los estudios de Beatriz Pastor (1988) y Santa Arias (2001), que establecen una posible relación entre los experimentos comunitarios de Quiroga en Nueva España, Las Casas en la Vera Paz y las reducciones de los misioneros jesuitas a partir del ideal utópico que influyó en las prácticas sociopolíticas del siglo XVI. Sobre los pueblos-hospitales establecidos por Quiroga en Michoacán, contamos con las investigaciones de Joseph Benidict Warren ([1963] 1977), Fernando Gómez (2000), Edgar Cattana (2004), Carlos Herrejón Peredo (2006) y Francisco Pizarro Gómez (2016). Acerca del proyecto de la Vera Paz de Las Casas, consideramos los textos de Stelio Cro (1977, 1978, 1982, 1983), Marcel Bataillon ([1965] 1976), André Saint-Lu (1968), Vanina Teglia (2011) y Alfredo Cordiviola (2014). Sobre la fundación de *aldeamentos* jesuitas en el litoral brasileño, destacamos los aportes de Carlos Zeron (2007) y Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma (2005). También revisamos las investigaciones sobre otras comunidades religiosas en las colonias iberoamericanas, como la de José Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (2005) acerca del *modus operandi* de los jesuitas en la América Española o la de Vanessa da Rocha (2016) sobre las misiones franciscanas en Pernambuco (Brasil).

cristianas por parte de los indígenas, bajo la tutela de agentes evangelizadores idóneos y desplazando del ejercicio del poder a los conquistadores españoles y portugueses.

La noción central del plan comunitario desarrollado en la *Información en derecho* es la “policía mixta”, entendida como la regulación de las relaciones entre amerindios dóciles y rectores españoles a partir de dos dimensiones complementarias: la temporal (sostenida por el aparato jurídico de audiencias y tribunales, representativo del poder del rey) y la espiritual (anclada en el adoctrinamiento religioso).³¹ La consecuencia de poner en práctica la “policía mixta” consiste en el supuesto ordenamiento de las poblaciones indígenas, que debían abandonar sus costumbres tradicionales para sobrevivir en el nuevo sistema político. En línea con ello, el predicador apostólico del *De unico vocationis modo* tiene, como una de sus principales herramientas de conversión, la fundación de ciudades para que los infieles transformen su vida a raíz del conocimiento de la nueva divinidad.³² En las *Cartas*, no sujetar en *aldeamentos* a los brasilindios predispone su retorno a prácticas rituales nocivas, principalmente, la antropofagia.³³ En los tres casos, la puesta en marcha de una comunidad de indígenas cristianizados conlleva, para su funcionamiento, la pérdida de la identidad cultural de sus habitantes.

La formación letrada de Las Casas, Quiroga y Nóbrega

Con respecto a las biografías de los autores de los textos del corpus, registramos algunos datos y recorridos significativos, en especial, ligados a su trayectoria

³¹ “Y digo que esta falta e inconveniente en esta tal arte de república, como es la de mi parecer, no la habría ni podría haber, ni cabe ni ha lugar en ella, porque es arte de policía mixta, como la cosa desta tierra lo requiere y ha menester; pues por ella se ordena y ha de ordenar todo, así en lo temporal como en lo espiritual, por el apóstol della, que es su Majestad” (1985, #255: 205).

³² En el tratado, el paradigma de la fundación de ciudades proviene de un pasaje del *Pro Sestio* de Cicerón, en el que cierto filósofo transforma la vida de los bárbaros: “moviendo, induciendo, persuadiendo afectuosamente a aquellos hombres de costumbres depravadas y de vida errante como la de las fieras, primero, a escuchar y entender las cosas provechosas de que les hablaba; [...] después, a reunirse en un mismo lugar y formar agrupaciones que posteriormente se llamaron ciudades; a amar la justicia, la equidad y la virtud; y, finalmente, a reverenciar la fe, esto es, a Dios” (1975: 133-134).

³³ En carta a Thomé de Sousa de 1559: “entre outras cousas, que pedi a D. Duarte, governador, para bem da conversão, foram duas, *scilicet*: que ajuntasse algumas aldeias em uma povoação, para que menos de nós bastassem a ensinar a muitos e tirasse o comer para carne humana, ao menos aqueles que estavam sujeitos e ao derredor da cidade, tanto quanto seu poder se estendesse” [entre otras cosas, que pedí a D. Duarte, gobernador, para bien de la conversión, fueron dos, *a saber*: que juntase algunas aldeas en una población, para que menos de nosotros bastasen a enseñar a muchos y quitar la costumbre de comer carne humana, al menos aquellos que estaban sujetos y alrededor de la ciudad, tanto cuanto su poder se extendiese] (1931: 202-203).

universitaria y religiosa.³⁴ Esto nos permite reconstruir, en parte, el contexto de producción de las textualidades propositivas. Las investigaciones biográficas sobre Quiroga, Las Casas y Nóbrega mantienen algunas incógnitas ligadas a su formación académica.³⁵ No obstante, como veremos, este último estudió en Salamanca y, en el caso de los dos primeros, es probable que hayan estudiado en la misma universidad o, al menos, que hayan tenido un contacto cercano con los conocimientos allí producidos. El tono híbrido de sus textos, entre lo jurídico y lo teológico, los emparenta a todos ellos con la formación en derecho canónico.

Rodrigo Martínez Baracs ([2005] 2017: 171) expone la principal disyuntiva sobre la formación de Quiroga: o bien habría asistido a la Universidad de Valladolid o bien habría cursado en Salamanca. Joseph Benidict Warren ([1963] 1977) sugirió ambas hipótesis y destacó, respecto de la segunda, el nombramiento de Juan de Talavera (conocido de la familia Quiroga) como rector en dicha casa de estudios hacia 1505, quien podría haber facilitado su ingreso. Francisco Miranda Godínez (1972) apunta este antecedente y data la formación de Quiroga entre 1505 y 1515. María de los Ángeles Alpe (2017) suma, a la verificación de la hipótesis, que otros familiares asistieron a la misma universidad. Lo que sí es posible dilucidar, afirma Martínez Baracs retomando a Méndez Arceo (1941), es que Quiroga se licenció en derecho canónico: la bula *Exponi*

³⁴ No pretendemos abarcar la complejidad que la categoría de *autor* posee en los debates de la crítica literaria y los Estudios Coloniales. No obstante, cuando utilicemos los nombres propios de los evangelizadores o la noción de *autor* a lo largo de los capítulos debe entenderse siempre como una forma de nombrar la voz enunciativa de los textos, sin adjudicar intencionalidad alguna sobre el sentido de sus escritos a los personajes históricos. Esta decisión atiende a los desarrollos teóricos sobre la autoría de Roland Barthes ([1967] 1987), Michel Foucault ([1969] 2010) y Roger Chartier (1994). Para Barthes, la multiplicidad de escrituras (culturas, tradiciones) que conforman un texto no se reúnen en el autor sino en el lector: “el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología; él es tan sólo ese alguien que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen el escrito” (1987: 71). Por su parte, Foucault propone la categoría de *función autor* para aludir a la necesidad, propia de la Modernidad, de construir un autor individual que sea responsable por aquello que afirma o sostiene en sus textos: “la función autor está vinculada al sistema jurídico e institucional que rodea, determina y articula el universo de los discursos; [...] no remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar simultáneamente a varios ego, a varias posiciones-sujeto que clases diferentes de individuos pueden ocupar” (2010: 237). En línea con esto, Chartier reflexiona sobre las *figuras de autor* en relación con los contextos de producción, circulación y recepción de los textos: “autor y texto son producto de las determinaciones múltiples que organizan el espacio social de la producción literaria o que, más generalmente, delimitan las categorías y las experiencias que son las matrices mismas de la escritura” (1994: 44).

³⁵ Para abordar la obra y figura de Las Casas contamos, entre otros estudios citados, con las investigaciones de Lewis Hanke (1949a), Enrique Dussel (1976), José Martínez Torrejón (2007) y Lawrence Clayton (2010). Sobre Quiroga, destacamos los estudios de Nicolás León (1903), Silvio Zavala (1937, 1965) y Juan Robles Diosdado (1999). Por último, atendemos a la obra bio-documental de Leite sobre Nóbrega y la Compañía de Jesús (1954, 1956, 1957), así como a los trabajos más recientes de João Adolfo Hansen (2010) y Adélio Abreu (2013b, 2014).

nobis del 8 de julio de 1550 rectifica este dato al remendar un error previo, advertido por Quiroga en su nombramiento como obispo de Michoacán, que lo declaraba licenciado en teología. Paz Serrano Gassent (2002: 7) entiende que esta formación le dio, a Quiroga, la oportunidad de pertenecer a un cuerpo de letrados encargados de resolver los asuntos del Estado español. De acuerdo con Bernardino Verástique (2000: 88), el título de jurista garantizaba, en el siglo XVI, un cargo oficial bien remunerado eclesiástico o laico. Tanto es así que, en 1525, Quiroga fue designado juez de residencia en la colonia africana de Orán al servicio del corregidor Alonso Páez de Ribera³⁶ y, cinco años después, arribó a las costas de Nueva España como oidor de la Segunda Audiencia de México.

Por su parte, Rolena Adorno (1992b: 3) reconstruye la trayectoria intelectual de Las Casas aceptando la hipótesis sobre sus estudios salmantinos. Según la autora, fue nombrado diácono en Sevilla hacia 1506 y retomó luego su formación en derecho canónico, interrumpida por un viaje a las Antillas con su padre. En el diaconato, forjó un perfil que privilegiaba la ayuda caritativa a los menesterosos. Abandonado el negocio familiar en América, Las Casas retornó a Europa para recibir su ordenación sacerdotal en Roma el 3 de marzo de 1507 y, de vuelta en España, se licenció en cánones. Adorno (1992b: 6) remarca que el abundante conocimiento sobre derecho canónico de Las Casas hizo que sus contrincantes combatieran sus postulados desde otras disciplinas, por ejemplo, la filosofía política.³⁷ Si bien un biógrafo reciente como Bernard Lavallé ([2007] 2009: 24) no retoma esta hipótesis y mantiene la duda sobre su formación (desechando también la posibilidad de que haya estudiado con Antonio de Nebrija en Granada),³⁸ Helen-Rand Parish y Harold Elmer Weidman (1992) analizan los documentos que corroboran los títulos de bachiller y licenciado en derecho canónico que obtuvo Las Casas por la Universidad de Salamanca.³⁹ Santa Arias (2001: 17) también señala este aspecto polémico de su biografía pero, para dirimirlo, establece una

³⁶ Esa primera experiencia en África mostró la inclinación de Quiroga por la denuncia de los excesos, ya que condenó al corregidor Páez de Ribera a devolver un dinero que se había apropiado ilícitamente (Serrano Gassent, 2002).

³⁷ Hanke (1951: 19), utilizando otras fuentes, afirma que Las Casas ya era estudiante bachiller en Salamanca cuando recibió de su padre un indio esclavo traído de la isla Española en 1499.

³⁸ Entre los detractores de esta hipótesis se encuentra, también, Ramón Menéndez Pidal, quien añade que Las Casas era atacado por españoles: “que lo menospreciaban por no haber estudiado sino unos pocos cánones, es decir por no ser docto en teología, y por no haber estudiado en Salamanca” (1963: 67-68).

³⁹ José Cárdenas Bunsen (2011: 25-26) rectifica las investigaciones de Parish y Weidman y divide la formación de Las Casas en dos períodos: tres años iniciales de estudios para el bachillerato en Derecho, una licencia intermedia acorde con las constituciones universitarias y, ya ordenado sacerdote, tres años más para obtener el grado de bachiller y rendir el examen de la licenciatura en Cánones.

filiación entre el discurso lascasiano y dos tradiciones de pensamiento de la época: el movimiento humanista de Italia y la región flamenca, y la hibridación entre el conocimiento del canon escolástico y la formación jurídica propia de Salamanca, adhesión que lo acercaría a esta universidad.

Como ocurre con Quiroga y Las Casas, la reconstrucción de los pasos universitarios de Nóbrega contiene lagunas y contradicciones. El jesuita Simão de Vasconcelos (1597-1671) fue uno de los primeros en reseñar su biografía. En la *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (1663: 456-457) informa que, luego de cursar sus estudios iniciales en Coimbra, Nóbrega prosiguió la formación universitaria en dicha ciudad y en Salamanca. Vasconcelos comenta que Nóbrega ingresó, a los 25 años de edad, en la Compañía de Jesús, siendo ya sacerdote ordenado y bachiller formado en cánones, título que habría obtenido en 1544 en el Colegio de la ciudad de Coimbra. Por su parte, Serafim Leite (1956: 54) afirma también que Nóbrega estudió en las universidades de Salamanca y Coimbra. Constata, luego, que entró en la Compañía de Jesús el 21 de noviembre de 1544 como miembro del sacerdocio. Entre los méritos de Nóbrega, Leite destaca su conocimiento sobre derecho canónico (aunque adelanta su graduación en Coimbra al año de 1541) y cita las palabras con las que lo describió João de Polanco, secretario de la Compañía al momento de su ingreso: «*Eodem etiam anno admissus fuit Emmanuel de Nóbrega, sacerdos etiam, et Cancellarii Regni ex fratre nepos, virtute et Iuris Canonici valde commendatus*» (en Leite, 1956: 54-55).⁴⁰ Antonio Franco (1931: 21-25) revisa los libros de matrícula de la Universidad de Coimbra y determina que Nóbrega obtuvo allí el grado de bachiller en Cánones el 14 de junio de 1541, título otorgado por el teólogo Martín de Azpilcueta Navarro, tras haber cursado cinco años de esa misma disciplina en Salamanca. El registro del archivo de la Universidad de Coimbra (UCPT/AUC/ELU/UC-AUC/B/001-001/N/000925) confirma que Nóbrega se matriculó en la Facultad de Cánones el 8 de noviembre de 1538 y obtuvo el título de bachiller el 13 de junio de 1541. La posición privilegiada ante el rey João III de su padre, el juez Balthazar da Nóbrega, favoreció la inclinación del monarca para financiar los estudios del evangelizador. Así, luego de aprender gramática latina en Portugal, estudió derecho canónico en Salamanca y se bachilleró en Coimbra. Una vez

⁴⁰ “En el mismo año fue admitido Manuel da Nóbrega, también sacerdote y sobrino del Canciller del Reino, muy recomendado en virtud del Derecho Canónico” (en Leite, 1956: 54-55; traducción propia).

recibido, Nóbrega inició una peregrinación hacia la ciudad de Salamanca, centro de la producción canónica y teológica de aquel entonces.⁴¹

Adélio Abreu (2013a: 242-44) revisa el itinerario biográfico de Nóbrega y, si bien reitera que los contactos de su padre con el monarca portugués habían ayudado a su formación, sitúa sus primeros años de instrucción humanística en la ciudad de Porto y no en Coimbra. Añade, a su vez, que antes de viajar a Salamanca en 1534 para estudiar cánones comenzó su formación superior como *bolseiro do rei*. El hecho de que su tío ejerciera el cargo de canciller mayor le permitió un ingreso directo a los círculos de poder de la monarquía. Luego, Nóbrega optó por continuar su instrucción en la rama del derecho canónico y coincidió, en Salamanca, con teólogos como Francisco de Vitoria o el ya mencionado Navarro. El traslado de este último a Coimbra, en 1537, motivó a Nóbrega a abandonar Salamanca y volver a Portugal. Matriculado a partir de 1538, terminó sus estudios a los 24 años, con los que alcanzó el título de bachiller en la fecha aducida por Leite y Franco. Abreu desarrolla con mayor detalle la actividad de Nóbrega en los años subsiguientes a la obtención del bachillerato. En principio, señala que intentó ingresar en la docencia universitaria por recomendación de Navarro, pero no fue admitido bajo el pretexto de su tartamudez. La misma exclusión sufrió, después, en el ingreso a la colegiatura del monasterio de Santa Cruz, en Coimbra. Al no conseguir una función docente prosiguió sus estudios, esta vez en teología, y fue ordenado presbítero antes de ingresar en la Compañía de Jesús a los 27 años, tras formarse en el colegio jesuita de Coimbra. En 1545, Nóbrega realizó su peregrinación a Salamanca y, al volver a Portugal, se dedicó al ministerio pastoral en la Comenda de Sanfins, así como a la defensa de los menesterosos de la región. Gracias a la intervención del rey, de 1546 a 1548 ocupó el cargo de comendador en el monasterio benedictino de São Félix de Friestas, también en la zona de Sanfins. Durante esos dos años, se dedicó a anexar el monasterio al colegio de la Compañía que se encontraba en Coimbra. Luego salió en una nueva peregrinación hacia Santiago de Compostela. De acuerdo con Abreu, paralelamente a estas actividades, Nóbrega fue *procurador dos pobres* utilizando los conocimientos jurídicos que había aprendido en Salamanca para defender a la población

⁴¹ Antonio Franco (1931) realiza por momentos una lectura moralizante de la vida de Nóbrega intercalando anécdotas para mostrar la ejemplaridad de sus acciones. Una de ellas narra el encuentro de Nóbrega con un conde, al que había conocido durante sus años de estudiante en Salamanca. Ya en aquel entonces, la actitud irreverente del noble había alertado al padre jesuita sobre la necesidad de corregir los excesos. Nóbrega aprovechó la ocasión del reencuentro para reprender la actitud desvergonzada del conde, que insultaba a una joven. El noble, sorprendido, le ofreció limosna con el fin de calmarlo, pero esto enfureció más a Nóbrega que, según Franco, terminó de definir una línea de conducta inflexible ante el pecado tras su paso por Salamanca.

de menos recursos frente a las injusticias de la nobleza local. Finalmente, en 1529 se embarcó como jefe religioso en la expedición que lo condujo a Brasil. Llevaba consigo el bagaje canónico y el perfil caritativo que había forjado en la Península Ibérica.

Las bibliotecas de los evangelizadores

La expansión de la fe cristiana entre los indígenas de América fue posible, en parte, gracias al desarrollo tecnológico europeo del libro y de la imprenta.⁴² El estudio de este fenómeno implica considerar no sólo los textos *ad hoc* producidos en las colonias para el adoctrinamiento de los amerindios (doctrinas, catecismos, vocabularios)⁴³ sino también los libros que conformaron las bibliotecas de los evangelizadores y de los cuales se valieron para redactar y diseñar sus propuestas de colonización religiosa. En este sentido, las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega proveen un archivo de citas de autoridad que permite reconstruir parcialmente tanto su biblioteca personal (trasladada a América en viajes personales o encomiendas) como el acervo bibliográfico al que podrían haber accedido en diferentes centros de formación y residencia en las Indias, a saber, el Convento de la Orden de Predicadores en la isla Española, el Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro en Michoacán o el Colegio de la Compañía de Jesús en la Bahía de Todos los Santos, respectivamente.

⁴² Debemos comprender el uso religioso del libro y de la imprenta en el marco general de la colonización. Ángel Rama propone la noción de *ciudad escrituraria* para pensar el uso reservado de la escritura y la lectura en las colonias como un medio para la obtención y conservación de bienes y privilegios por parte de una minoría letrada (1984: 43). Por su parte, Walter Mignolo considera la importancia del alfabetismo cultural eurocéntrico en la invención de América en tanto espacio presuntamente nuevo: “Una vez que algo se declaró nuevo y que la imprenta lo consolidara, se forjó y fue asentando la idea, acompañada por la importancia del libro impreso, de que lo que no era nuevo para los habitantes del Nuevo Mundo debería ser nuevo, no obstante, para quienes así lo declaraban” ([1995] 2016: 313).

⁴³ Sobre el primer aspecto, Manuel Josef de Ayala (1988: 215) señala la introducción temprana de la imprenta en las Indias y el principal uso religioso que tuvo en sus comienzos. El 12 de junio de 1539, a dieciocho años de la caída de Tenochtitlan, Juan Cromberger (-1540) firmó junto con su oficial cajista Juan Pablos (-c. 1560) el primer contrato para fundar la sucursal de la “casa Cromberger” en México. De los trece libros publicados durante los primeros diez años de funcionamiento de la imprenta, se cuentan ocho doctrinas cristianas: dos en lengua náhuatl, una en lengua huasteca y cinco en español (López de Mariscal, 2015). Con el tiempo, el caudal de libros impresos incrementó y, además de continuar publicando vocabularios, sermonarios o manuales de oración en lenguas indígenas, alcanzó otras temáticas como la historia, la hagiografía, las artes liberales y las ciencias eclesiásticas, filosóficas y canónicas (García Aguilar y Rueda Ramírez, 2010). Los textos destinados a la evangelización, por fuera de alguna lectura ocasional posible, no tenían a los indígenas como potenciales lectores sino a los sacerdotes, frailes y padres misioneros ibéricos, quienes debían utilizar las doctrinas, sermonarios y manuales de confesores (publicados en latín, español, portugués, lenguas amerindias o bilingües) en tanto instrumentos para el adoctrinamiento de los indígenas. Este fenómeno contribuyó a la formación de una red bibliográfica y de cooperación entre teólogos, funcionarios eclesiásticos y evangelizadores en América.

Respecto de la biblioteca a la que podría haber accedido Las Casas durante la redacción del tratado *De unico vocationis modo*, es necesario considerar su mencionado ingreso a la Orden de Predicadores en 1522. Tras la ordenación como fraile dominico y su primer año de noviciado, Las Casas residió en el Convento de Santo Domingo de la isla Española durante tres años, y luego se trasladó como prior a la ciudad de Puerto Plata, ubicada al norte de la isla (Lavallé, [2007] 2009: 101-116). En total, permaneció en la isla Española aproximadamente doce años con escasos movimientos, algo inusual en su biografía. Al término de esta etapa, hacia 1534, la crítica suele ubicar la fecha estimativa de redacción del tratado latino, cuando Las Casas se encontraba próximo a lanzarse a la evangelización de la región central de Tierra Firme. No obstante, es posible que haya pergeñado una parte considerable del *De unico vocationis modo* en aquellos años sosegados y de rigor conventual que pasó en la isla Española, en especial, dada la profusión de citas de diversa índole incluidas en el texto.

Debido al incendio del archivo del Real Convento de los Dominicos a manos de corsarios ingleses en 1586, no es posible acceder al registro de sus fondos documentales (Rosa, 2007). Sin embargo, la bula *In Apostolatus Culmine*, expedida el 28 de octubre de 1538 por Paulo III, elevaba a la categoría de Universidad lo que hasta ese momento era el Estudio General de los dominicos, fundado en 1518. Esto significa que, entre 1522 y 1534, Las Casas pudo acceder a una biblioteca que contaba con suficientes volúmenes para la enseñanza de los estudios generales y que alcanzaría el grado universitario tan sólo cuatro años después. De acuerdo con Édgar Ramírez Barreto (2019: 104-106), la formación o *ratio studiorum* de la Orden de Predicadores exigía, a mediados del siglo XIII, diversos estudios generales posteriores al noviciado que incluían la filosofía natural (física), las artes (lógica) y la teología, centrada en la obra de Tomás de Aquino. Luego, a partir del siglo XVI, la formación de los dominicos sumó la gramática, la dialéctica y la metafísica.

Claudia Reyes Sarmiento (2021) señala que, durante las primeras décadas de la conquista, los frailes dominicos transportaron a las colonias gran cantidad de libros para los centros de estudios conventuales, entre los que era posible encontrar gramáticas (por ejemplo, la de Antonio de Nebrija), las obras de san Agustín y Aquino, diferentes ejemplares de la Biblia, así como textos fundamentales de la formación en derecho canónico en el siglo XVI y fuentes del *Corpus Iuris Canonici*, a saber, las *Decretales* pontificias (compiladas por Gregorio IX a comienzos del siglo XIII), el *Liber sextum Decretalium* (recopilación de constituciones de Bonifacio VIII a finales del siglo XIII),

las *Clementinae* (colección de decretos del siglo XIV en tiempos de Clemente V) y la *Summa angelica* (escrita por Angelum de Clauasio hacia el siglo XV). Además de las Sagradas Escrituras, Las Casas cita en el *De unico vocationis modo* prácticamente todas las obras que podían integrar el acervo bibliográfico de un Estudio General: los escritos de Aristóteles, la doctrina de Aquino, la tradición romana de Cicerón y Plutarco, la Patrística de la Iglesia (Juan Crisóstomo, san Agustín, Boecio, Beda el Venerable) y las disposiciones del derecho canónico contenidas en las obras antedichas. Por fuera de ello, con carácter excepcional, Las Casas cita también obras sobre la historia del pueblo judío y otras referidas a la cultura mahometana (Millares Carló, 1975), que podrían haber formado parte de su biblioteca personal.

En cuanto a la *Información en derecho*, es preciso considerar el acervo del Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro, fundado por Quiroga en 1540. El Colegio funcionaba como seminario para formar ministros religiosos y admitía a jóvenes españoles mayores de 20 años (León, 1903: 44-47). A su vez, contaba con una escuela anexa en la que se enseñaba a los indígenas a leer y escribir en latín y castellano. La instrucción de españoles y amerindios era gratuita, para estos últimos, como reconocimiento por su contribución a la edificación del establecimiento. Los novicios españoles debían estudiar la gramática de las lenguas latina y tarasca, así como los fundamentos de la teología (a partir de Aquino), la filosofía moral y el derecho canónico. Desde sus inicios, el Colegio contaba con un acervo básico versado en estas materias, que fue enriquecido tras la muerte de Quiroga con su propia biblioteca compuesta de 626 volúmenes, por disposición testamentaria (Fernández de Córdoba, 1953). Entre los libros registrados en el Colegio durante el siglo XVI, se cuentan los *Commentaria in Evangelia* de Tomás de Vio Cayetano, las *Decretales* de Gregorio IX y otras obras sobre derecho canónico, la *Summa Theologiae* de Aquino y la *Opera* de Ambrosio de Milán enmendada por Erasmo de Rotterdam.

Carlos Herrejón Peredo (1985) clasifica las citas de autoridad de la *Información en derecho* según sean bíblicas (extraídas de las Sagradas Escrituras), clásicas (con menciones a Virgilio, Horacio y, en mayor medida, Luciano y el mito de la Edad de Oro), de la Patrística (con preeminencia de Juan Crisóstomo, Anastasio, Ambrosio y Agustín), jurídicas (a través de fórmulas propias del derecho canónico y cristiano como las que presentan las sumas *Lex romana visigotorum* o las *Decretales*), escolásticas (con referencias a obras de Gerson, Cayetano y Antonino de Florencia) y renacentistas (mediante alusiones al humanista germano Sebastián Brand, Guillermo Vudeo y,

especialmente, Tomás Moro). De esta clasificación, puede extraerse una idea general sobre los textos que conformaron la biblioteca personal de Quiroga hacia 1534, etapa en la que comenzó la redacción de la *Información en derecho*. La diversidad de autores da cuenta de los intereses eclécticos de Quiroga, una tendencia que luego se trasladó a la formación de los ministros religiosos en el Colegio de San Nicolás con la donación de sus libros. Por último, frente a las obras canónicas de la tradición cristiana que citan tanto Las Casas como Quiroga, cabe agregar como pieza fundamental para sus proyectos la *Utopía* (1516) de Tomás Moro (Martínez Baracs, 2018: 146), referida por ambos e incluso traducida al castellano por Quiroga (a partir del ejemplar que le brindara el obispo franciscano Juan de Zumárraga en Nueva España). Los argumentos del texto de Moro en contra de la violencia y a favor de una convivencia armónica entre los pueblos tuvieron amplia resonancia en las textualidades propositivas para la evangelización, como veremos a lo largo de la tesis.

En el caso de las *Cartas* de Nóbrega, es preciso vincular su redacción con el acervo bibliográfico disponible en los colegios jesuitas del litoral brasileño. Nóbrega fundó el primero de ellos en 1551, conocido como Colégio do Terreiro de Jesus y localizado frente a la plaza principal de la ciudad de San Salvador. Este colegio de la Bahía fue el de mayor importancia en la región, en parte por su enriquecida biblioteca, que había comenzado a crecer en 1549 con los libros llevados por Nóbrega como jefe de la expedición religiosa (Silva, 2008: 219-237). Ya en 1556, el colegio brindaba cursos de formación superior en temas humanísticos, filosóficos y teológicos, además de los estudios iniciales sobre gramática y retórica. A finales del siglo XVI, la biblioteca poseía un acervo de nivel universitario, lo cual, como hemos mencionado respecto del Convento de Santo Domingo, implicaba una variedad de disciplinas y autores versada en los comentarios a las Sagradas Escrituras, el derecho canónico, la Patrística y la obra de Aquino. Hacia 1694, la biblioteca contaba con aproximadamente 15.000 volúmenes. De acuerdo con Serafim Leite (1938), la relevancia dada a los libros por los jesuitas motivó que, desde su llegada, en cada *aldeamento* de Brasil se construyese una biblioteca por mínima que fuera. Incluso, los padres misioneros comenzaron a concebir bibliotecas especializadas en temáticas farmacéuticas y medicinales.

Si bien las epístolas de Nóbrega recurren menos frecuentemente que los tratados e informaciones jurídicas al uso de citas de autoridad para validar los argumentos esgrimidos, es posible rastrear en las cartas una cantidad considerable de citas diseminadas, en general, sin una referencia explícita a la fuente sino tan sólo enunciadas

en latín. En conjunto, estas citas conforman una red de textos que asemeja la biblioteca personal de Nóbrega al acervo de Las Casas y Quiroga. Por ejemplo, encontramos fórmulas del derecho canónico sobre los neófitos cristianos o la mención a las disquisiciones de Aquino en la *Summa Theologiae* sobre la posibilidad de bautizar al hijo de un infiel sin la autorización paterna. A su vez, figuran citas de los *Salmos* de Beda el Venerable, los *Commentaria in Summam theologicam Sancti Thomae Aquinatis* de Tomás de Vio Cayetano, los *Adagia* (1500) de Erasmo de Rotterdam, los comentarios de Ambrosio en la *Expositio Evangelii secundum Lucam* y de otras obras como el *Enchiridion sive Manuale confessoriorum et poenitentium* de Martín de Azpilcueta y el *Lumen ad revelationem gentium* (c. 1465) del converso Alonso de Oropesa. Recorriendo de manera constante las aldeas brasilindias del litoral, entre 1549 y 1560, Nóbrega pudo o bien acceder a estas obras en las bibliotecas de los colegios jesuitas o bien llevarlas consigo como parte de su biblioteca personal, luego donada al Colegio de la Bahía.

La evangelización temprana

De acuerdo con Enrique Dussel (1983), la evangelización de América no fue una empresa individual sino un proyecto a gran escala, autodenominado “universal”, que requirió una red de cooperación entre teólogos universitarios, miembros del clero secular (sacerdotes, diáconos, obispos) y misioneros de diversas órdenes regulares (franciscana, dominica, agustina, jesuita). Al interior de la Iglesia, las formas de llevar adelante el adoctrinamiento de los indígenas variaron entre los integrantes del clero secular y del regular, así como entre las diversas órdenes religiosas, por ejemplo, en torno a la administración de los sacramentos. Como agentes de las monarquías y de la Iglesia católica, cada conversión constituyó un acto de apropiación del Otro amerindio, proclamado en los textos en nombre del soberano temporal y con una insoslayable justificación religiosa. De este modo, prosigue Dussel, la clasificación de la naturaleza humana del indio en tanto ser racional (defendida por evangelizadores como Las Casas, Quiroga o Nóbrega) fue el reflejo del poder y los intereses de las estructuras eclesiásticas que pugnaban por ocupar un lugar destacado en la colonización de América.⁴⁴

⁴⁴ Sobre los debates acerca de la naturaleza del indio americano y la descripción proto etnográfica de sus culturas, contamos con los aportes de Anthony Pagden (1988), Rolena Adorno (1992a), Vanina Teglia

Como señala Constantino Bayle (1950), el imperativo moral de evangelizar a los amerindios no fue exclusivo de clérigos, frailes y padres misioneros. Los demás actores de la conquista (seculares sin ordenación eclesiástica como soldados, colonos o regidores) también estuvieron involucrados en la cristianización de los pueblos indígenas. Fuera del ámbito eclesiástico, desde la promulgación de las *Leyes de Burgos* (1512), el avance de los conquistadores españoles debía contemplar la instrucción cristiana de los nativos a su cargo. La participación de los colonos como ciudadanos legos fue considerada indispensable para mantener activa la permanente aculturación religiosa (Ferreira, s/f). Por esta diversidad de agentes, no se puede hablar de un proceso evangelizador homogéneo y estable, desarrollado de manera homogénea durante los siglos de ocupación imperial sino que es necesario atender a las diferentes evangelizaciones que tuvieron lugar en las colonias de Iberoamérica.

No obstante la participación de los laicos en el adoctrinamiento, el carácter apostólico que caracterizó a la conversión de los indígenas en el siglo XVI estuvo motivado por la injerencia de las órdenes religiosas que tomaron la iniciativa en las tareas de evangelización (Gil Albarracín, 2006). La libertad de las monarquías ibéricas para disponer sobre los asuntos eclesiásticos en las Indias afianzó esta primacía del clero regular.⁴⁵ En la Iglesia medieval, el movimiento de las órdenes mendicantes ansiaba recuperar la observancia inicial de las reglas cristianas, con los monasterios como núcleos de la vida espiritual. Gran parte de los misioneros que viajaron a las colonias americanas habían surgido de comunidades observantes y, por ello, su tarea se revistió de un sentimiento mesiánico (en tanto enviados de Cristo), de ascetismo místico y de expansión territorial, mediante la fundación de misiones en las fronteras (Corsi, 2008).

En 1510, arribaron los primeros frailes dominicos a Nueva España, con la predicación pacífica como principal herramienta de conversión contra los infieles.

(2012) y David Solodkow (2014). Consideramos la dimensión filosófica particular de la conquista y de los pueblos indígenas a partir de los análisis de Hélène Clastres (1975), Miguel León Portilla (1976, 1993) y Silvio Zavala (1984), entre otros. Por su parte, los análisis de David Viñas (1978), Noé Jitrik (1983, 1992), Christian Duverger (1990) y Pilar Gonzalbo Aizpuru (2001) nos permiten interpretar un fenómeno tan diverso como el de la evangelización a partir de su perfil pedagógico, de la violencia física y simbólica ejercida y del cruce de culturas resultante en los textos.

⁴⁵ El Patronato Real permitió la concentración del poder eclesiástico en manos de las Coronas española y portuguesa (Elliot, [1984] 1990: 13-14). En un principio, la bula *Ortodascue fidei* de 1486 había concedido a los Reyes Católicos el derecho de presentar obispos y beneficios eclesiásticos en el reino morisco de Granada, que estaba a punto de caer. Con Granada como modelo, la bula *Universalis ecclesiae* de 1508 perpetuó el derecho de los monarcas españoles de organizar la Iglesia en las colonias ultramarinas. A su vez, la bula *Dudum cupientes* de 1506 otorgó el Padroado Regio al rey de Portugal, con iguales funciones.

Luego, desembarcaron en 1524 los llamados “doce apóstoles de México”, frailes franciscanos observantes de la regla conventual que llevaban el ideal de la pobreza absoluta para erigir una nueva Iglesia en las colonias. Por último, llegaron los agustinos en 1533. Por fuera de las órdenes mendicantes, los jesuitas comenzaron a evangelizar el litoral brasileño en 1549 y arribaron a Nueva España en 1567, dotados de una teología con una fuerte connotación cristológica y un modelo de conducta proveniente del Nuevo Testamento, que compartían con los demás grupos: el ejemplo de los apóstoles en tiempos de la Iglesia Primitiva. El auge del espíritu misionero comenzó a declinar hacia 1574, luego de que la Ordenanza del Patronazgo de la Corona española mandara incorporar el clero regular al control episcopal, lo cual deterioró el trabajo de las órdenes regulares en América (Elliot, 1990: 14).⁴⁶

En particular, el término *evangelización temprana* fue acuñado para caracterizar los primeros decenios de incursión religiosa cristiana en América (Pinto, Salinas Campos y Foerster González, 1991; Page, 2019; Teglia, 2019). En esta tesis, circunscribimos este período a una geopolítica latinoamericana, dado que existieron otros intentos coetáneos de evangelizar pueblos que no pertenecían al orbe cristiano (tal el caso de las expediciones jesuitas hacia Oriente), así como esfuerzos anteriores ampliamente significativos en Europa (por ejemplo, las campañas de cristianización de musulmanes y judíos durante el siglo XV).⁴⁷ Sin embargo, la necesidad de definir un cuerpo doctrinal capaz de combatir las amenazas heréticas de moros y judíos en la Península Ibérica, cristalizada en las reuniones del Concilio de Tortosa de 1429, alcanzó un punto crítico con la aparición en la escena eclesiástica del continente americano. Como afirma Eduardo Valenzuela (2015), a pesar del vigor de esta reforma doctrinal marcada por la creación de un conjunto de instrumentos textuales y el relato de experiencias efectivas de conversión, los recursos desplegados durante la

⁴⁶ Sobre la incidencia del clero regular y su vínculo con el secular en la diagramación de los métodos de conversión, remitimos a Duril Alden (1996), Antonio Rubial García (2002, 2010, 2014), Cantera Montenegro (2017) y María Inés Aldao (2013, 2018, 2019).

⁴⁷ Las luchas contra el paganismo grecorromano, las idolatrías bárbaras y los monoteísmos heréticos ya habían incitado a los creyentes a la producción de textos para la conversión y el adoctrinamiento. Por ejemplo, el tratado *De Catechizandis rudibus* (s. V) de san Agustín incluso anticipa la propuesta de Las Casas al pensar la catequización como suave y blanda. A su vez, los diversos tratados *adversus haereses* (como el de San Ireneo) o las *summas contra gentiles* (como la de Aquino) están signados por la confrontación directa con el infiel. Estos textos se abocan más a la exposición comentada de conceptos y al fortalecimiento teórico de una tradición religiosa que a la defensa de la predicación persuasiva y pacífica. En definitiva, no resultó suficiente la presencia del infiel a lo largo de la historia para que existiera una reflexión sobre el método de conversión como la que tuvo lugar durante el siglo XVI en las colonias iberoamericanas. Fue necesario, en cambio, el contacto con las poblaciones indígenas para rearticular ciertos preceptos de la tradición cristiana y permitir el desarrollo de propuestas de colonización religiosa como las de Las Casas, Quiroga y Nóbrega.

evangelización de América fueron diferentes de los utilizados contra los pueblos “con Ley” (es decir, monoteístas), más allegados a la teología cristiana. El fenómeno americano puso nuevamente en el centro de las discusiones el problema del método, la pregunta sobre cómo convertir a un nuevo tipo de infiel: el indígena. Siguiendo a Valenzuela (2015: 29), la “evangelización de contacto”, durante el siglo XVI, tuvo la necesidad de predicar una sumatoria de verdades dogmáticas previas a la formación cristológica del Nuevo Testamento, dado que, por lo general, las religiones amerindias distaban de concepciones teológicas como la de un único dios creador, un alma exclusivamente humana o un mundo al servicio del creyente. Así, la proclama apostólica respondió a un sentido de adecuación situacional surgido del contacto entre cosmovisiones heterogéneas.⁴⁸ Siguiendo la tradición kerigmática de la Iglesia Primitiva, el adoctrinamiento cristiano no sólo introdujo nuevos elementos a los “esquemas religiosos preexistentes” sino que, también, desplazó del universo indígena los pilares constitutivos de su ritualidad, con el fin de transformar tanto la fe del sujeto como “los vínculos del ser humano con las distintas esferas de su existencia” (2015: 17).

Plan de trabajo

Esta tesis se divide en cinco capítulos temáticos y un apartado dedicado a las reflexiones finales extraídas de los análisis previos. En el primer capítulo, estudio los sentidos que adopta el *remedio de la evangelización* en las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega. La enunciación de un remedio permite presentar las propuestas de colonización religiosa en tanto panaceas político-espirituales capaces de salvar a las Indias de la destrucción futura. Luego, abordo las variaciones y continuidades de los métodos de conversión en textos posteriores de los evangelizadores y en torno a la idea de la sujeción del amerindio como práctica coercitiva.

En el segundo capítulo, exploro el vínculo entre intertextualidad y evangelización a partir de la incorporación de *voces diversas* de otros religiosos, cuya

⁴⁸ Dado que el adoctrinamiento cristiano no fue un proceso unilateral ni unívoco, nos interesan los trabajos de Guillermo Wilde (2009, 2016) y su concepto de *indianización* de las prácticas misioneras durante la transmisión cultural de los agentes religiosos europeos. A su vez, Serge Gruzinski ([1988] 2016) estudia la *occidentalización* de las matrices culturales amerindias en tanto transformación de lo imaginario indígena como consecuencia de la imposición sistemática de una experiencia cristiana de lo real y lo sobrenatural, proceso que designa bajo el nombre de “cristianización de lo imaginario” (2016: 187-202).

experiencia como testigos de vista en las Indias constituye un argumento en favor de las propuestas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega. A través del uso de citas, alusiones y referencias, los escritos de los evangelizadores participan de una red entendida como *intertextualidad propositiva*, en cuanto afianza y legitima cada remedio político-teológico ante las autoridades monárquicas y eclesiásticas de España y Portugal.

En el tercer capítulo, analizo las características del *ethos* del evangelizador en relación con la representación textual de los demás sujetos coloniales involucrados en la conquista espiritual de América: indígenas, conquistadores y clérigos. La construcción de este *ethos* particular contribuye a diagramar un *campo religioso* propiamente americano en los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, según dos representaciones contrastivas: los indígenas como *sujetos evangelizables* esencialmente dúctiles y los conquistadores o miembros del clero secular como *anti modelos* del método apostólico, pacífico y comunitario que desatienden el lema cristiano del *exemplum vitae*.

El cuarto capítulo presenta el concepto de *escena de evangelización* como recurso retórico utilizado en las textualidades propositivas para dar cuenta de un *modelo* que garantice la efectiva posibilidad de convertir a los amerindios. La escenificación de las conversiones demuestra narrativamente (mediante las acciones, gestos o diálogos representados) la idoneidad del método que defienden Las Casas, Quiroga y Nóbrega. A su vez, estas escenas introducen, en el archivo colonial, la representación del *ethos* del evangelizador y del *saber convertir* asociado.

En el quinto capítulo, atiendo a la proyección comunitaria de las textualidades propositivas, esto es, los planes para fundar comunidades destinadas a la evangelización e ideadas geográficamente en las fronteras del territorio colonial. Lejos de la influencia perniciosa de los conquistadores, pero suficientemente cerca del mundo cristiano, estas comunidades fronterizas de amerindios conversos y guías religiosos predisponen diferentes procesos de *hibridación cultural* reconstruidos en los textos, por ejemplo, la resignificación cristiana del canto y la música en los rituales de los indígenas.

Capítulo 1

La conversión y sus modos

No maldigamos de la Providencia, que dispone y dirige los acontecimientos humanos. Deploremos nuestros propios extravíos, que han concitado contra nosotros tantos intereses y tantas pasiones; pero antes de entregarnos al desaliento, busquemos el medio de conciliar nuestra dignidad nacional con los intereses de los demás, y sacar del mal mismo de que somos víctimas el remedio que ha de estorbar en lo sucesivo la repetición de iguales calamidades.

Domingo Faustino Sarmiento, *Argirópolis* (1850)

Más conveniente y aún más lógico es ver la verdad y convencerse, de una vez por todas, de que lo que lo ha colocado en esta falsa posición es su falta de actividad e iniciativa comercial y agrícola, la mala educación, pues estos males se corrigen y aquel no, porque –y aquí está el eficaz remedio- esa falta de iniciativa, esa inadaptabilidad no dependen de la insuficiencia mental de la raza, ni es falta de comprensión, pues, al contrario, los bolivianos somos ágiles de cerebro, sino de nuestra malhadada pereza física.

Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (1909)

1.1. El método como remedio

Las textualidades propositivas de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega recurren con frecuencia a la enunciación de un “remedio” para articular, a partir de él, distintos aspectos fundamentales del método apostólico, pacífico y comunitario de conversión. Este uso sostenido permitió, en líneas generales, legitimar, ante diferentes interlocutores,⁴⁹ las propuestas evangelizadoras en tanto panaceas políticas y espirituales capaces de “salvar” los territorios transatlánticos de una destrucción inminente. Entendido como un remedio, cada método ingresó en el escenario de polémicas del mundo colonial al intentar erigirse como la única o la mejor

⁴⁹ Entre los destinatarios de sus escritos, destacamos en Las Casas y Quiroga la reiteración de figuras de poder, como el rey Carlos V o el príncipe Felipe II, y de personajes intermediarios, como Bernal Díaz de Luco, defensor de la causa indiana en el Consejo de Indias ante la monarquía española. Nóbrega dirigió sus cartas a diversos correligionarios jesuitas, incluido el mismo Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, así como, dentro del espectro político, al infante Don Henrique, futuro rey de Portugal.

solución posible frente a otras propuestas de colonización esgrimidas, por ejemplo, por los conquistadores que residían en las Indias.

En el siglo XVI, la apelación a un remedio integraba una demanda hecha a una figura de poder para exigir la solución de un problema determinado (Jáuregui y Solodkow, 2020). Este es el caso, por ejemplo, de los documentos coloniales que registran denuncias realizadas ante el rey, el Consejo de Indias o las diferentes Audiencias del Nuevo Mundo con el fin de solicitar el remedio de los maltratos y abusos de los conquistadores.⁵⁰ Pero si, en el desarrollo de la demanda, el remedio soslaya su faceta de mero reclamo y adopta la forma de un plan de acción concreto, consideramos que conforma por ello una textualidad propositiva, instancia que habilita la invención de nuevas resoluciones ante las injusticias denunciadas por el enunciador (individual o colectivo) del mensaje. En este último grupo deberíamos ubicar los métodos de conversión que, concebidos como remedios para la salvación de las Indias, se proponen en el tratado latino *De unico vocationis modo* (1534-37) de Las Casas, la *Información en derecho* (1534-35) de Quiroga y las primeras *Cartas* de Nóbrega (1549-1552), así como las constantes y variables que manifestaron dichos métodos, décadas después, en los *Tratados* (1552) de Las Casas, el tratado *De debellandis Indis* (1551-52) de Quiroga y las últimas *Cartas* (1552-1560) de Nóbrega.

Al asumir la forma de un plan de acción concreto, consideramos que los remedios argüidos por los evangelizadores buscaron incidir –total o parcialmente- en la *gubernamentalidad* (Foucault, 1975-76, 1977-78, 1978-79) de las monarquías ibéricas. Como hipótesis del capítulo, sostenemos que las propuestas de colonización religiosa de Las Casas, Quiroga y Nóbrega intentaron modificar las prácticas de gobierno de sus respectivos imperios a partir de la defensa de un nuevo tipo de saber nacido de la experiencia colonial en América: el *saber convertir* como una forma de administrar, controlar y gobernar a la población indígena.⁵¹ En las textualidades propositivas, este

⁵⁰ Entre otros, encontramos el “Memorial” (AGI, PATRONATO, 252, R.9) remitido por Las Casas en 1550 al príncipe Felipe y al Consejo de Indias. En el documento, el entonces obispo de Chiapas denunciaba los agravios que sufrían los indios de Guatemala y otras provincias aledañas a manos de los encomenderos y, hacia el final del texto, suplicaba al príncipe que “con suma brevedad lo mande remediar” (f. 4/8) sin detallar una acción específica.

⁵¹ En los cursos *Il faut défendre la société* (1975-76), *Sécurité, territoire et population* (1977-78) y *Naissance de la biopolitique* (1978-79), Foucault desarrolla una genealogía de la razón gubernamental moderna, a la que asocia con la conformación del poder pastoral tras el auge del cristianismo en la Edad Media. A partir de los siglos XV y XVI, el poder de gobierno adquiere una forma terapéutica como poder benevolente que encuentra su sentido en el deber del cuidado sobre el Otro. A diferencia de la soberanía, el gobierno asume un fin determinado orientado a la población: “El soberano, para ser un buen soberano, siempre debe proponerse un fin, es decir, señalan regularmente los textos, el bien común y la salvación de

saber se construye como algo diferente de los demás saberes gestados por los funcionarios reales en las Metrópolis y por los conquistadores que disputaban con los evangelizadores la hegemonía simbólica en las colonias.

En este sentido, Carlos Jáuregui reflexiona sobre el fenómeno que denomina *inmunización humanitaria* del Imperio castellano, esto es, la serie de discursos legales, doctrinarios, teológicos y literarios “que redefinieron la soberanía imperial española acudiendo a una razón gubernativa humanitaria: la protección del inocente, el cuidado del rebaño indígena y la definición del deber biopolítico del soberano del *hacer vivir y no dejar morir*” (2020: 50; cursivas originales). Para el investigador, la inmunización discursiva tuvo, en el siglo XVI, el efecto ideológico de justificar el poder paternalista y pastoral del monarca a través de, por ejemplo, las críticas de agentes religiosos como Las Casas –y podríamos agregar aquí a Quiroga y Nóbrega. Las denuncias de los abusos de los conquistadores y encomenderos intentaron limitar la explotación forzada del trabajo en las colonias americanas, sin ponerle fin al sistema colonial. Estos discursos, críticos de la violencia bélica, definieron al Otro conquistado como un sujeto no pleno (*alieni iuris*) que necesitaba la protección paternal del soberano, garante de los derechos jurídicos impuestos con la colonización. En consonancia con estas ideas, nos interesa profundizar en el vínculo entre la crítica a los modos violentos del poder colonial y la invención, a partir de la enunciación de diversos remedios, de nuevas propuestas político-religiosas que buscaron asegurar la hegemonía imperial europea y cristiana en América.

A lo largo del capítulo, trazaremos un recorrido que atienda, en principio, a los sentidos que adoptó la propuesta de un remedio en la época y en las fuentes escogidas. Abordaremos también la relación entre esta propuesta y la función jurisprudencial del árbitro en el mundo luso-hispano, en tanto sujeto capaz de proveer una reparación legal ante un problema concreto. Luego, revisaremos los modos de colonización (que buscaban ser no violentos) desarrollados en textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega. Por último, analizaremos los cambios y continuidades suscitados en sus propuestas a partir de la idea de “sujeción” coercitiva como instancia previa y necesaria para el adoctrinamiento religioso. Veremos que, mientras Las Casas abogó por una conversión pacífica hasta el final de sus días, tanto Quiroga como Nóbrega aceptaron en sus últimos

todos” ([1977-78] 2006: 124). Las textualidades propositivas de los evangelizadores exhiben caminos posibles para que el soberano, devenido gobernante, cumpla con su misión política y religiosa en América.

escritos la posibilidad de llevar a cabo una guerra justa contra los indígenas para asegurar su conversión a la fe cristiana.

En la Modernidad temprana, el término “remedio” atravesaba al menos tres universos discursivos con puntos de contacto significativos entre sí: el jurídico, el teológico y el medicinal. Dentro de la práctica jurídica, el hecho de remediar una situación constituía una acción legal: “y así se dice, el remedio de la restitución, de la apelación”, es decir, aludía a un medio “para reparar algún daño o inconveniente” y restituir los derechos del sujeto afectado (*Diccionario de autoridades*, V, 1737). En el siglo XVI, esta forma solía integrar un género textual mayor y más complejo: el memorial, que analizaremos a continuación. En el ámbito religioso cristiano, la lectura de libros que predicaban el ascetismo espiritual de la doctrina constituía una forma de remedio ante las dolencias anímicas de los creyentes, quienes debían buscar en los textos consejos para llevar una vida acorde a los preceptos morales hegemónicos. A través de la exégesis bíblica y de la recurrencia a relatos hagiográficos ejemplares, los escritos píos intentaban socorrer con sus palabras a los cristianos y evitar su caída en el pecado al alejarlos de las tentaciones.⁵² Como correlato de la preocupación por la salud del espíritu, un remedio también era, en su acepción más común, el antídoto capaz de aliviar un mal físico precedente. Al igual que en los casos anteriores, la indicación del fármaco medicinal implicaba una relación asimétrica entre dos sujetos: el primero paciente, a la espera de una justa solución a sus problemas; el segundo benevolente, inclinado por su saber docto al cuidado del Otro.⁵³

En sus diversas acepciones, los remedios podían provenir de un juez, un teólogo o un médico (también, por momentos, de la divinidad misma), todas ellas figuras autorizadas por un saber teórico-práctico específico. Este conocimiento fortalecía la pretendida capacidad del remedio de reparar el daño o la enfermedad que perturbaba al sujeto afectado. De esta manera, su aplicación condensaba el sentido de un pasaje entre dos estados: el primero imperfecto e indeseable (la injusticia, el pecado, el dolor); el segundo asociado a una forma de felicidad (el bien común, la salud espiritual, el

⁵² De acuerdo con Carlos González Sánchez, los tratados de oración divulgados entre los siglos XVI y XVII, durante la Contrarreforma, ofrecían diferentes ejercicios de virtudes que hacían especial hincapié en el cultivo de la caridad y la gracia: “Su objetivo no era otro que mover al lector al arrepentimiento, la piedad y la obediencia, o sea, la organización de las pautas de conductas cotidianas, argumento de una utilidad inmediata para los predicadores” (2017: 35).

⁵³ Así lo manifiesta la raíz latina del término (*mederi*), que vale por cuidar de algo o alguien y de la que derivan los demás términos de la familia de la medicina.

bienestar físico). En la intersección entre estos tres universos discursivos aflora el ejercicio de la prudencia como máxima virtud (política, religiosa, salutífera), que augura la elección de una solución justa en una disputa legal, de un camino recto frente a las tentaciones y del cuidado de sí ante los excesos mórbidos. Siempre prudente, el remedio abarca, en definitiva, cualquier acción, guía o instrumento que pudiera “socorrer alguna cosa que iba mal” (*Tesoro de la lengua castellana*, 1611: f. 158 v).

Ahora bien, junto con estos sentidos, nos interesa profundizar en la dimensión experimental que asumió la enunciación de un remedio en el siglo XVI. Así como los médicos laicos o religiosos (que también ejercían un control sobre la salud de los enfermos en los hospitales) experimentaban con los ingredientes de la naturaleza para descubrir la cura de un malestar corporal, Las Casas, Quiroga y Nóbrega asumieron una labor experimental de invención para remediar el problema colonial que giraba en torno al modo en que debían ser convertidos los indígenas. Esta finalidad terapéutica tuvo como premisa la existencia de un mal precedente que, en los textos, adoptó la forma de la violencia o corrupción de los europeos, la persistencia de los nativos en sus costumbres o la inacción de los funcionarios monárquicos, entre otros obstáculos para la evangelización. Frente a estos males, las textualidades propositivas ofrecieron al mundo ibérico una gama de remedios con diferentes planes de colonización pacífica como alternativas a futuro, capaces de salvar a los territorios conquistados de una destrucción inminente sobre la base del conocimiento adquirido por los frailes, sacerdotes y padres misioneros en su contacto con la Otredad americana.

En las fuentes, la propuesta de un remedio asume diversas funciones. El séptimo capítulo del *De unico vocationis modo* de Las Casas trae a colación la idea del remedio para confrontar el método pacífico de conversión con la violencia propia de las guerras de conquista que realizaban los españoles en América. La línea divisoria entre ambas maneras de proceder radica en el efecto que estas prácticas tenían sobre los amerindios con vistas a su evangelización. En el tratado, las incursiones bélicas constantes impedían la predicación apostólica entre los nativos, quienes “se huyen a los bosques y se esconden en cavernas y lugares recónditos, por lo que || se ven totalmente privados de todo remedio para su salvación” (1990: 506-507).⁵⁴ El impacto disgregante sobre las

⁵⁴ “*ad silvas confugiunt et cavernis et abditis latent, unde || omni remedio salutis suae prorsus privantur*” (1990: 506-507). En el texto latino, el campo semántico del remedio predispone el uso de un término como *salutis* (vinculado a la salud) y no otro como *salvationis* (relativo a la salvación), aunque la traducción castellana mantenga el segundo matiz, más cercano a la tradición cristiana. Hacia el final del apartado, reaparece el sentido medicinal cuando la voz enunciativa del tratado asegura que quienes

comunidades indígenas resulta clave. Frente al ideal evangelizador de Las Casas y de otros laicos o religiosos como Quiroga y Nóbrega, que buscaban la creación de nuevos vínculos comunitarios entre las poblaciones amerindias a la luz del dogma cristiano (con mayor o menor grado de coerción), la violencia de los conquistadores desgarró la trama social autóctona sin ningún deseo de una religación posterior, para dejar una sumatoria de retazos dispersos por el territorio imposibles de volver a congregar. El remedio, en el fragmento, constituye un objeto de disputa y un lugar de confrontación con los españoles que, consumidos por la codicia, atentaban contra los preceptos morales de un cristianismo caritativo de índole mendicante, inclinado a la dádiva antes que a la privación de bienes espirituales.

El tercer capítulo de la *Información en derecho* de Quiroga también utiliza la mención del remedio para tomar distancia respecto de la violencia de los conquistadores. Pero, al mismo tiempo, añade el sentido de una solución en tanto plan de acción concreto al asociar la idea del remedio para las Indias con el “parecer” sobre la situación, esto es, la opinión sobre cuál podía ser el mejor camino a seguir. Mientras los colonos codiciosos esclavizaban a los indios en las minas “en lugar de los atraer y convertir”, Quiroga pondera la “gran docilidad general” de los nativos y considera que su conversión sería tarea fácil: “si ya pluguiese a Dios que para remedio de todos se diese aquella orden que la cosa demanda o requiere, o si la ya dada por mi parecer no se despreciase” (1985: 165). En este caso, el remedio equivale a una propuesta colonizadora mediante la fundación de pueblos-hospitales, diferente de la utilizada hasta el momento en Nueva España, un sistema ordenado que debía adecuarse a los problemas particulares del territorio. Este mismo sentido figura en otros pasajes, por ejemplo, en el segundo capítulo cuando Quiroga invita a su interlocutor a revisar “el remedio que ya está dicho en mi parecer que allá envié”, alusión a su propio proyecto caracterizado como “necesario”, “universal”, “fácil” y, sobre todo, adecuado a “la calidad y manera de la tierra y naturales de éste en todo Nuevo Mundo” (1985: 63-64). La contigüidad remedio-parecer es frecuente en el texto. La mención reiterada de este escrito anterior, presunto hipotexto de la *Información en derecho* –como hemos sugerido en la “Introducción”–, propicia nuestra reflexión en torno al remedio entendido

incidían directa o indirectamente en el desarrollo de una guerra de conquista eran merecedores de la condenación eterna, dado que “*inducunt proximos quamplurimus in detrimentum salutis corporalis et spiritualis*” / “inducen a muchos prójimos a causar daño en la salud corporal y espiritual de otros” (1990: 506-507).

como plan idóneo, aplicado a la realidad colonial y fruto de un saber heterogéneo: la experiencia con los indígenas.

En la carta enviada en 1559 a Thomé de Sousa, con quien viajara diez años antes a Brasil por primera vez, Nóbrega utiliza la idea del remedio para demarcar un imperativo moral. Como en Las Casas y Quiroga, la aparición del término no está exenta de una función diferenciadora. En la epístola, Nóbrega divide aguas entre la conducta de los jesuitas, preocupados por la conversión de los brasilindios, y la de aquellos otros europeos que no respondían a los ideales de la evangelización pacífica. La pasión que define a estos últimos es el odio hacia los nativos, un sentimiento negativo que los mueve a “tratarlos como perros” y a desoír las enseñanzas de la tradición cristiana en la voz de san Gregorio, según el cual “la verdadera justicia tiene compasión y no indignación” (1931: 197).⁵⁵ Como correlato de la máxima gregoriana, Nóbrega formula un precepto vital adaptado a la Otredad indiana: “cuanto mayor es la ceguera y brutalidad del Gentío y su error, tanto más el verdadero Christiano se tendría que apiadar y tener de él misericordia, y ayudar a remediar su miseria cuanto pudiera” (1931: 197).⁵⁶ El remedio del mal ajeno, en el fragmento, constituye el imperativo moral al que deberían responder todos los agentes coloniales, un parámetro cristiano capaz de distinguir y juzgar cada acción ejecutada por su relación –compasiva o no- con el Otro.

Por lo tanto, vemos que el *remedio de la evangelización* en las fuentes puede constituir un objeto de disputa entre aquellos sujetos que privan a los indígenas del medio necesario para su salvación y quienes, por su experiencia e idoneidad, son capaces de conducirlos a una vida cristiana. A su vez, este remedio religioso figura la búsqueda de un mandato deontológico que dirime la conducta apropiada del “deber ser” cristiano (remediar la condición del miserable) o, sin excluir lo anterior sino incorporándolo en tanto horizonte de acción, el deseo de formular un parecer concreto a partir de un vacío, una carencia construida en los textos que permite la invención de una propuesta evangelizadora y asume, en el plano semántico, la forma de una panacea para las Indias. En las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, los sentidos del remedio como imperativo heredado de la tradición jurídica, teológica y medicinal, como capital simbólico en disputa en el presente colonial y como proyecto político-religioso futuro figuran entrelazados entre sí. Este último, en particular, conecta

⁵⁵ “tratarem-nos como cães”, “a verdadeira justiça tem compaixão e não indignação” (1931: 197).

⁵⁶ “quanto maior é a cegueira e bruteza do Gentio e sua erronia, tanto se mais havia o verdadeiro Christão apiadar a ter delle misericórdia, e ajudar a remediar sua miséria quanto nelle fosse” (1931: 197).

al remedio con el género discursivo de los memoriales y la petición de soluciones a las autoridades monárquicas en la Península desde el Medioevo.

El género del memorial cortesano tuvo un rol preponderante en el proceso administrativo de las monarquías ibéricas a partir del siglo XV. Su redacción implicaba, como objetivo primordial, el pedido o la súplica al rey del remedio de una situación considerada injusta, en general de índole económica (carestía, desabastecimiento, hambruna, entre otras). En las Cortes medievales hispanas, los procuradores fueron los encargados de recopilar las demandas de los súbditos para reclamar una solución justa ante los funcionarios reales (Martín, 1999). El memorial, una vez presentado, se transformaba en un “cuaderno” más detallado que integraba la respuesta del monarca o la de sus representantes. Esta práctica cortesana provenía de la norma feudal del *consilium*, según la cual los vasallos directos del rey tanto laicos (nobles) como eclesiásticos (autoridades de la Iglesia) elevaban sus pareceres para influir en la toma de decisiones regias.⁵⁷ No obstante, la conformación de las Cortes en tanto órgano político representativo constituyó un fenómeno urbano que buscó vehiculizar las necesidades de los habitantes en las incipientes ciudades modernas (Piskorski, 1977). El documento que cristalizó la injerencia del organismo cortesano en la administración monárquica fue el memorial, en cuya redacción los procuradores podían incluso sugerir los caminos que suponían adecuados para resolver los conflictos, aunque el rey conservara su autonomía en la decisión final (Puñal Fernández, 2004).

En el ámbito luso, las Cortes asumieron un papel análogo como organismo de representación social. En sus estudios de las relaciones entre el poder regio y el poder municipal en Portugal hacia el siglo XV, Maria Helena da Cruz Coelho (1989, 2010) señala la relevancia de los consejos sugeridos en los memoriales para la toma de decisiones dentro de la administración monárquica. A su vez, la investigadora destaca una excepcionalidad: el surgimiento de delegaciones paralelas a las cortesanas oficiales, que transmitían las quejas de los sectores más vulnerables de la sociedad.⁵⁸ Estos grupos extraoficiales procuraban hallar el remedio de los males que afectaban a aquellos súbditos olvidados, pero que por su relación de sometimiento con el monarca también

⁵⁷ Si bien, con el correr de los años, los estamentos privilegiados de la nobleza y el clero también integraron las Cortes, lograron mantener una posición distinguida dentro del Consejo Real, órgano político vinculado de manera más directa al monarca.

⁵⁸ En ocasiones, los documentos oficiales llaman a dichos sectores “o povo miúdo”, conformado principalmente por labradores y artesanos. Tal es el caso de las cartas que los monarcas portugueses como Alfonso V en el siglo XV (Torre do Tombo, PT/TT/CHR/I/0011/000791) o João III en el XVI (Torre do Tombo, PT/TT/CC/1/75/108) emitían para otorgar algún “privilegio” en la representación de las cámaras municipales o repartir “mantimentos” entre los habitantes menos favorecidos.

eran merecedores de la justicia regia. En el diálogo con las autoridades, los actores de las Cortes debían exponer los reclamos de los ciudadanos con la suficiente destreza retórica como para persuadir a los administradores del reino sobre la legitimidad de cada protesta (Cruz Coelho, 1989: 107). Con este fin, utilizaron a menudo la hipérbole como estrategia argumentativa para exacerbar la descripción de los males denunciados y enaltecer la eficacia de las soluciones propuestas.

La enunciación de remedios tuvo un desarrollo profuso en la Península, a finales del siglo XVI y principios del XVII, en los escritos de los llamados “arbitristas”.⁵⁹ En España, temerosos del rumbo que tomaba el Imperio tras la pérdida del poder adquisitivo de la moneda oficial, la muerte de Carlos V y la progresiva autonomía de las colonias, estos funcionarios reales propusieron diversos caminos para solucionar los problemas de una nación que, pese a la inconmensurabilidad geográfica, perdía su lugar de potencia hegemónica en el escenario europeo. Como sostiene Ricardo García Cárcel, hacia 1580 “el derrotismo se acentúa y se suscitan todos los hipotéticos remedios para lograr la ‘curación y conservación’ del reino”, situación en la que sobresalen los arbitristas como “alternativa al providencialismo fallido” de las décadas anteriores (2013: 54).⁶⁰ Algo similar ocurría en el Imperio de Portugal, que en la década de 1560 creó el Consejo de Estado para que los *alvitristas* lusos pudieran emitir sus advertencias al monarca sobre un amplio espectro de decisiones gubernamentales, desde el comercio monopolístico del pan hasta la reducción de gastos públicos para propiciar el crecimiento de la hacienda real (Dantas, 2014). En definitiva, con antecedentes fundamentales en la obra de Maquiavelo y la recuperación de los textos de Tácito durante el siglo XVI, la corriente del arbitrista instaló nuevos debates relativos a la razón de Estado por fuera de las concepciones idealizadas del gobierno que habían sido difundidas hasta el momento a través del género de los “espejos de príncipe” durante el Renacimiento.

⁵⁹ Surgido originalmente en Flandes y el norte de Italia a principios del siglo XVI, el “arbitrista” pervivió en la escena política de la Península Ibérica hasta entrado el siglo XVIII. La retórica de los arbitristas sobresalió por el anuncio profético de verdades sobre lo que iba a acontecer en los reinos (a veces, incluso, bajo la máscara de ser ellos mensajeros de la divinidad cristiana) y la propuesta de soluciones absolutas capaces de remediar todos los males de las repúblicas de manera inmediata (Colmeiro, 1965: 1178).

⁶⁰ Encontramos un ejemplo temprano de la corriente arbitrista en un texto anónimo fechado a fines del siglo XVI en la Península (Archivo General de Simancas, PTR, LEG, 78, DOC. 1). El documento elabora un “dictamen sobre las necesidades del Reino y su remedio” (f. 1r) y explicita el circuito de comunicación regular que poseían los escritos de esta clase. Según el escribiente, el monarca le habría pedido “que diga qué entiendo que ha sido la causa de hallarse su magestad en tanta necesidad y qué medio me parece que podría aver para que no fuese en mas crecimiento” (f. 2r). El mayor inconveniente que consigna el autor es de índole económica y, tras denunciar a los súbditos que usurpaban las riquezas de la Corona, propone desplazar de la escena política a los mercaderes codiciosos que subsumían al Imperio en la pobreza.

En América, entre otras formas de representación y pedimentos de justicia, los memoriales dirigidos a la Corona constituyeron una vía privilegiada para la integración de las demandas indígenas y mestizas en la cultura política de las ciudades coloniales (Alcira Dueñas, 2010). Uno de los géneros más utilizados, el “memorial de agravios”, hacía mención de los ultrajes sufridos por los indios dentro de una jurisdicción determinada, junto con el detalle de las faltas cometidas por los funcionarios monárquicos y, en algunos casos, la sugerencia sobre cómo remediar la desprotección de los nativos. De esta manera, a medio camino entre la incipiente razón de Estado y la todavía vigente Providencia divina, un importante número de documentos coloniales del siglo XVI enuncian un remedio como sinónimo de “solución” para los problemas de la administración indiana, lo cual acerca esta clase de textos al discurso de los arbitristas. Marcel Bataillon, por ejemplo, afirma que Las Casas podría ser considerado un “arbitrista” por su constante búsqueda de soluciones que, en el acto mismo de su propuesta, “dibujan el aspecto de los problemas a los que estos hombres y sus contemporáneos se enfrentaron” ([1965] 1976: 45). Aquí, la acción de dibujar resulta fundamental, dado que supone la invención o el delineamiento mismo del problema que se pretendía solucionar, es decir, su cualidad de artificio retórico que avalaba la posterior elucubración del remedio. Pero no sólo en los memoriales se enuncian remedios. También en las cartas de relación o en las informaciones jurídicas, los agentes laicos y religiosos de los imperios ibéricos sugieren remedios para las Indias o simplemente esgrimen sus argumentos con el propósito de influir sobre la toma de decisiones de las instituciones monárquicas en los asuntos coloniales.

Tal es el caso de la carta que el conquistador Gerónimo López le envió a Carlos V el 30 de octubre de 1541 desde México. En la epístola, el entonces encomendero y gobernador de Jalisco enumera una serie de “yerros” que cometían los pobladores y religiosos españoles con los nativos y que hacían peligrar el orden en las colonias. Sobre la instrucción cristiana, López está de acuerdo con la enseñanza de la doctrina pero desestima la alfabetización de los indios, cuyo efecto, “muy dañoso como el diablo”, terminaría por desestabilizar el gobierno de Nueva España: “Esto me parece que no lleva remedio, sino cesar lo hecho hasta aquí y poner silencio en lo porvenir; si no esta tierra se volverá la cueva de las Sibilas, y todos los naturales della espíritus que lean las ciencias” (1866: 148-150). Más adelante, tras señalar otros “yerros” ajenos como permitirles a los nativos fabricar armas o usar caballos, López aventura una propuesta para solucionar el problema de la insubordinación indígena que lo desvelaba por las

noches: “Sobre el remedio que se podía tener [...]: en lo que paré es que esta tierra no terná sosiego perfeto ni seguridad, si no es con sacar della los bulliciosos, holgazanes, alteradores que mueven las alteraciones, y estos son los señores é principales de las provincias” (1866: 151). Por sus reiterados planteos y memoriales donde recomienda remedios y planes a futuro para mantener en pie el sistema colonial, Isabel Arenas Frutos (2001) incluye al conquistador dentro de una tendencia “protoarbitrista” americana.

Resulta significativo que el mismo Gerónimo López, siendo regidor en México, ofició de testigo en el juicio de residencia contra Quiroga, a quien acusó de haber maltratado a los indios durante la construcción de un nuevo pueblo-hospital en las afueras de México. En el testimonio del 28 de febrero de 1536, López narra su encuentro con los indios que cargaban materiales rumbo a la obra de Quiroga en el poblado de Acasuchil, a dos leguas de la ciudad:

este testigo les preguntaba a los que así iban cargados que eran en mucha cantidad si les daban de comer allá y que les [*sic*] decían que no; y que les preguntaba si les daban algo por el trabajo que hacían en la obra del dicho licenciado [Quiroga] y que los dichos indios le decían que no se les daba nada y que lo hacían porque el dicho licenciado se enojaba si no lo hacían; y que este testigo les vio llevar muchas veces adobe viejo de casas y que los dichos indios decían que deshacían sus casas para cumplir lo que les repartían los principales que hiciesen. (en Warren, 1963: 176)

Quiroga, en la respuesta del 11 de abril del mismo año, se exculpa del maltrato a los nativos alegando el carácter pío y desinteresado de sus acciones, que no habían sido “para mi provecho corporal sino para un hospital de pobres indios y a mi costa, donde he gastado seis o siete mil pesos de oro de minas de mi hacienda y del salario que su Majestad en esta tierra me ha dado” (en Warren, 1963: 181). A su vez, añade una motivación cristiana análoga en la actitud de los indios, quienes llevaban las cargas “de su voluntad sin premia alguna por ser en ello a Dios y haber el premio y galardón del cielo”, aunque no deja de mencionar que a cambio de su esfuerzo “les he pagado muchas cargas de mantas de Cuernavaca que son muy buenas” (en Warren, 1963: 182). Lo más destacable es que Quiroga estructura su defensa en torno a los puntos nodales del método pacífico y apostólico de conversión que ya había expuesto en la *Información en derecho*: la “buena instrucción, doctrina y ejemplo de los naturales por obras de caridad y piedad cristianas”, sumado a las escuelas de gramática, las obras de misericordia, la administración de los sacramentos, la cura de los enfermos y la entrega

de ídolos por parte de los indios (en Warren, 1963: 181-183), todos elementos que cimentaron la policía mixta, temporal y espiritual, de los pueblos-hospitales.

Sobre el final de la respuesta, Quiroga acusa a Gerónimo López de dar falso testimonio y velar por su interés privado al querer “echar al dicho hospital, para hacer una estancia de ganados que tiene junto al dicho Chapultepeque” (en Warren, 1963: 184), lo cual contrasta con el perjuicio económico, antes señalado, que habían acarreado las obras de construcción para las propias arcas del evangelizador. Como en el discurso del conquistador, la denuncia de Quiroga recae sobre una de las mayores faltas que podían señalarse en el mundo colonial: privilegiar un interés particular sin considerar el interés común de la monarquía cristiana, que debía velar no solo por su expansión y enriquecimiento sino también por la conversión y el cuidado de sus súbditos más desprotegidos. Justamente allí es donde se afirma la función polémica del tópico del “remedio”, al transformar discursivamente las propuestas de evangelizadores como Quiroga, Las Casas o Nóbrega en caminos que hacían trascender la colonización hacia un plano superior e incuestionable, a saber, la cristianización del orbe, horizonte que legitimaba cada una de sus propuestas y las contraponía a los proyectos de otros agentes coloniales en apariencia menos desinteresados o caritativos. Inclusive, en la *Información en derecho*, Quiroga (al igual que López) denuncia los abusos de los amerindios “caciques e principales (o tiranos por ventura)” (1985: 49), que vendían a sus súbditos macehuales como esclavos y obstaculizaban el buen gobierno de las Indias. Sin embargo, la propuesta de Quiroga no busca erradicar a estos “principalejos” aunque “procuraban y procuran el bien propio, y destruían y destruyen el bien y la gente común” (1985: 76); antes bien, aboga en su texto por la fundación de los pueblos-hospitales donde los macehuales pudieran vivir como súbditos del monarca lejos del ultraje de indios y españoles, alienados y cuidados en espacios utópicos cristianos.

En ocasiones, la necesidad de confeccionar un método surge de la aparición de un fenómeno desequilibrante que se percibe como obstáculo o amenaza para el orden de un sistema (social, político, religioso) anterior. Así, partiendo de un presente caótico se pretende alcanzar, mediante ese método, un bienestar venidero que tiene la forma de un cosmos ordenado. Por su proyección en el tiempo, cada elucubración sobre una “nueva manera de hacer las cosas” posee una *matriz discursiva* (Beacco, 2005) que privilegia la

dimensión del futuro.⁶¹ La distancia propia de la Modernidad entre el espacio de la experiencia y el horizonte de las expectativas (Koselleck, 1979) es parte de la estructura retórica de las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, quienes sugieren sus métodos de conversión como caminos que conducen hacia un porvenir utópico. Como hemos observado, una de sus principales estrategias argumentativas consistió en presentar cada método apostólico como un remedio para las Indias. A su vez, la condición caótica del presente colonial es, en los textos, el resultado de la interferencia entre los dos caminos antitéticos señalados en la bula *Sublimis Deus*: el apostólico (deseable, pacífico, ejemplar) y el bélico (intransitable, violento, corruptor). De esta manera, los evangelizadores involucran la voluntad del soberano y condicionan la supervivencia de las colonias a la adopción de los remedios indicados por cada uno de ellos.

La conclusión a la que arriban Las Casas, Quiroga y Nóbrega por la cual América necesita un remedio conlleva, por añadidura, la premisa inicial sobre su enfermedad, es decir, la identificación de una dolencia que obstaculiza su desarrollo y, en suma, hace peligrar su gobernabilidad futura. Cada método de conversión, presentado como una herramienta teórico-práctica capaz de curar los males del continente, constituye el núcleo de sus propuestas evangelizadoras, cuya novedad radica en la articulación de los problemas temporal, subjetivo y espacial en un plan abarcativo que busca el ordenamiento de las colonias transatlánticas. La dolencia en tiempo presente del territorio es, en sus textualidades propositivas, el resultado de las acciones perniciosas que llevaban a cabo los actores españoles, portugueses y amerindios contrarios a los métodos apostólicos. Por ello, para los evangelizadores, sólo un cambio en el modo de administrar el gobierno colonial podía evitar el futuro apocalíptico profetizado en los textos y conducir a las Indias hacia un porvenir próspero, regulado por agentes religiosos idóneos capaces de velar por la salud de los imperios. En este marco, la enunciación del *remedio de la evangelización* funciona como una carátula persuasiva que reviste a cada propuesta de un carácter legitimador, en tanto sanador, y la dimensión de futuro, que augura la subsistencia y expansión de las monarquías ibéricas y cristianas, propicia la invención de los nuevos caminos que pasaremos a analizar.

⁶¹ Las reflexiones en torno a la *matriz discursiva* de futuro surgieron de las reuniones con las investigadoras Vanina Teglia y Mariana Rosetti y el investigador Pablo Martínez Gramuglia, en torno a un proyecto conjunto durante los años 2017-2018.

1.1.1. El *unico* remedio

El vínculo entre la necesidad de un *remedio de la evangelización* y el retorno a las prácticas apostólicas de la Iglesia Primitiva queda asentado en uno de los documentos eclesiásticos fundacionales de la cristianización americana: la bula papal *Sublimis Deus* de 1537. El texto de la bula, transcrito de manera íntegra en el tratado *De unico vocationis modo* de Las Casas, brinda un carácter institucional a una manera pacífica de entender la conversión de los indios y anula, en el discurso, cualquier otro camino que pretendiera inculcar la fe cristiana:

los mismos indios, como verdaderos hombres, no solamente son capaces de recibir la fe cristiana, sino que, como lo hemos sabido, acuden con la mayor prontitud a la misma fe; y deseando proveer sobre este negocio con remedios convenientes; por las presentes letras decretamos y declaramos con nuestra autoridad apostólica, que los referidos indios y todos los demás pueblos que en adelante vengan al conocimiento de los cristianos, aunque se encuentren fuera de la fe de Cristo, no han de estar privados, ni se han de privar de su libertad, ni del dominio de sus cosas; y más todavía, que pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de esta libertad y de este dominio; ni deben ser reducidos a servidumbre; y que es írrito, nulo y de ningún valor ni momento todo lo que de otra manera se haga; y que hay que invitar a los mismos indios y a las demás naciones a recibir la mencionada fe de Cristo con la predicación de la palabra de Dios y con los ejemplos de una buena vida. (Las Casas, 1975: 323-324)

En primer lugar, encontramos la afirmación sobre la efectiva posibilidad de convertir al indígena, anclada en su racionalidad y humanidad. Esta capacidad está refrendada por las informaciones otorgadas a las autoridades eclesiásticas (“como lo hemos sabido”), persuadidas por los sucesivos informes, tratados y epístolas que daban cuenta de la docilidad natural de los nativos y de su voluntad de aceptar la nueva religión.⁶² Luego, vemos el deseo de proveer “remedios convenientes” sobre el asunto, es decir, la necesidad de sustentar una determinada postura o propuesta –método- de conversión (basado en la predicación, el buen ejemplo y el respeto a la libertad del indio) frente a cualquier otro modo de proceder que será, a partir de la publicación de la bula, “írrito, nulo y de ningún valor”. Ambos elementos (la defensa del indio y el deseo

⁶² La representación del indígena como un sujeto inclinado a convertirse al cristianismo está presente en el imaginario europeo desde la “Carta a Luis de Santángel” (1493) de Cristóbal Colón, que insinúa reiteradas veces la buena predisposición de los isleños con los que traba relación durante su primer viaje: “En todas estas islas no vi mucha diversidad de la hechura de la gente, ni en las costumbres ni en la lengua; salvo que todos se entienden, que es cosa muy singular para lo que espero que determinarán Sus Altezas para la conversión de ellos a nuestra santa fe, a la cual son muy dispuestos” (2012: 329).

de diseñar un método) polarizan el discurso enfrentando dos modos antitéticos de llevar adelante la conquista política y espiritual de los nuevos territorios: el apostólico constructivo y el bélico destructivo.

El *De unico vocationis modo* de Las Casas bien podría considerarse el apéndice absoluto de la mencionada bula papal *Sublimis Deus*, dado que, si esta última buscaba proveer los “remedios convenientes” para la conversión de los infieles, en aquel se construye, mediante una exhaustiva argumentación escolástica, un solo remedio inobjetable y singular, presentado como el único camino efectivo para la salvación de las Indias: el método apostólico y pacífico de evangelización.⁶³ A lo largo de su vida, Las Casas ofreció a las autoridades monárquicas diversos memoriales con remedios político-religiosos para la reforma del sistema colonial español.⁶⁴ Como señala Ramón Valdivia Giménez (2010), la realidad indiana motivó la búsqueda de un nuevo método ordenador que, en el discurso de Las Casas, nació de la amalgama entre el derecho canónico romano, propio del mundo eclesiástico, y el derecho natural de tradición tomista, centrado en la revalorización de la libertad natural del ser humano. Sus propuestas, afirma Giménez, se introdujeron en los canales de la administración política con soluciones concretas para los problemas vinculados con la justicia (2010: 48). Ahora bien, es a partir de su ingreso a la Orden de Predicadores y de la redacción del tratado latino hacia 1530 que la textualidad propositiva de Las Casas asume una forma irreversible e irrevocable, teñida de una tonalidad apocalíptica que fortaleció la urgencia de implementar el *unico modo* de conversión.

Si bien los fragmentos que se han rescatado del *De unico vocationis modo* se concentran en el aspecto religioso de la colonización, el tratado sugiere también algunos lineamientos relativos a un modo diferente de gobernar y poblar opuesto a las prácticas violentas de los conquistadores. Esto sucede porque la extensión secular del problema sobre cómo convertir al infiel era el igualmente complejo interrogante de cómo

⁶³ Las Casas comparte con la Iglesia del Vaticano sus ideas acerca de la única manera de convertir a los infieles en 1566, a partir del envío de la “Petición a su Santidad Pío V” (Hanke, 1975). En esta carta, reitera algunos temas fundamentales desarrollados en el *De unico modo* y reelaborados en los *Tratados* de 1552.

⁶⁴ Entre otros, los dos textos titulados por igual *Memorial de remedios para las Indias* (1516, 1518), el *Memorial de remedios para Tierra Firme* (1518), el *Memorial de remedios* (1542), las *Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias* (c. 1542), el *Memorial al Emperador* (1543), el *Memorial-sumario a Felipe II* (1556), el *Memorial al Rey en favor de los indios de la Nueva España* (c. 1559) y el *Memorial del obispo fray Bartolomé de Las Casas y fray Domingo de Santo Tomás* (c. 1560). Asimismo, en un texto como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, André Saint-Lu (1982) encuentra elementos propios del memorial de agravios, género orientado a la denuncia de abusos y al reclamo de justicia ante el rey.

governar al súbdito amerindio. Crecía, en las primeras décadas del siglo XVI, la tensión en la manera de entender la relación entre los poderes temporal y espiritual, cuyas fracturas internas eran en cierto punto irrecusables, ya que el sistema de gobierno implicaba el adoctrinamiento religioso y, al unísono, la evangelización dependía de la infraestructura política peninsular. Por ejemplo, la integración del sujeto subalterno a las redes de poder del Imperio tenía la función, entre otras, de proveer la fuerza de trabajo necesaria para sostener la extracción de los recursos naturales que sustentaban las economías coloniales y metropolitanas. De ahí que las recurrentes denuncias de los evangelizadores se concentraran en el esfuerzo físico desmedido al que eran sometidos los nuevos vasallos indios, desgaste que podía acarrear su muerte y, con ella, la pérdida no sólo de su alma sino también de su capacidad de producción.

La conclusión que da comienzo al quinto capítulo (el primero de los que han perdurado hasta nuestros días) sintetiza la propuesta general del tratado *De unico vocationis modo* de Las Casas:

Única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los hombres del mundo, sin discriminación de sectas, errores o costumbres depravadas. (1990: 17)⁶⁵

Esta invocación providencialista es el disparador de un desarrollo teórico sistematizado acerca del método idóneo para convertir a cualquier clase de infiel (es decir, no creyente del cristianismo), un ensamblaje entre teología medieval, filosofía clásica, derecho canónico y fuentes historiográficas sobre los pueblos europeos que reúne en una tríada indisociable la fe, la razón y la voluntad en torno al sujeto agente de la conversión: el predicador. El Otro (sea pagano, hereje o idólatra) es considerado en el sistema lascasiano como un individuo subalterno que no carece de fe pero cuya creencia se encuentra desviada y, por ello, debe ser encauzado por el evangelizador hacia el camino que lo conduzca al conocimiento del dios cristiano.

A lo largo del tratado, Las Casas reitera los adjetivos con los que describe su método: “suave” y “blando” tienen preeminencia, pero también lo califican palabras

⁶⁵ “*Unus et idem modus et solus docendi homines veram religionem fuit per divinam Providentiam institutus in toto orbe atque in omni tempore, scilicet, intellectus rationibus persuasivus et voluntatis suaviter allectivus vel exhortativus. Quippe qui esse debet communis universis hominibus de mundo, sine differentia discretionis ullae vel sectarum et errorum vel morum ruptorum*” (1990: 16).

como “dulce”, “apacible” y “halagador”, entre otras. De acuerdo con Antonio García del Moral (1990: lxx), estos términos forman un “estribillo” que define el método de conversión apostólico en el *De unico vocationis modo*. Roland Barthes afirma que los adjetivos son: “las puertas del lenguaje por donde lo ideológico y lo imaginario penetran en grandes oleadas” (1982: 12). La constante adjetivación del método apostólico influye en el sentido general de la textualidad propositiva de Las Casas al hacer hincapié en la radical diferencia respecto de las prácticas violentas de los conquistadores, un uso de la antítesis que reaparece en otros de sus escritos y forma parte de su estilo argumentativo (Teglia y Vitali, 2017). Por ejemplo, en el segundo apartado del quinto capítulo, tomando como premisa que el método de conversión debe adaptarse a la condición de la criatura que será atraída a la fe cristiana, Las Casas justifica el carácter suave y blando de su *unico modo* por el libre albedrío inherente a toda criatura racional, una facultad natural que la llevaría a: “ser movida, conducida, dirigida y atraída blandamente, con dulzura, con delicadeza y suavemente” (1990: 25).⁶⁶ En contraposición, el método violento de los conquistadores, deslegitimado en el séptimo y último capítulo del tratado, recibe los adjetivos de “injusto”, “malo” y “tiránico” (1990: 501) por atentar, haciendo la guerra, contra la libertad de los infieles y perturbar tanto su entendimiento como su capacidad de llevar adelante una vida cristiana.

El *Diccionario de Autoridades* define el término “suave” como: “Blando, dulce, delicado, y apacible à los sentidos” (VI, 1739), significados que confluyen en el campo semántico utilizado por Las Casas para describir su método y crean una atmósfera de evangelización pacífica contrapuesta a las incursiones bélicas de los españoles. La persuasión sensorial, a su vez, guarda un lugar preponderante en el tratado. Siguiendo a Aristóteles, Las Casas remarca que resulta innecesario alterar los sentidos de los indios con gestos violentos, golpes o palabras injuriosas, ya que su docilidad natural les permitiría adoptar la fe sin inconvenientes.⁶⁷ Según el *Diccionario de Autoridades*, el carácter blando alude a: “lo que se dexa tratar de las manos sin resistencia” (I, 1726), esto es, las sustancias fáciles de moldear como el barro o la cera, definición acorde a la percepción que tenía Las Casas sobre la naturaleza maleable del amerindio, una imagen

⁶⁶ “*est moveri, duci, dirigi et trahi blande, dulciter, leniter atque suaviter*” (1990: 24).

⁶⁷ En su *Apologetica historia sumaria* ([1536-54] 1967), Las Casas refrenda el carácter manso de los nativos y su buena predisposición a aceptar la fe invasora, en especial, en el capítulo XXXVII titulado “De la mansedumbre y excelente ingenio de los indios”. Allí, en un estilo similar al del tratado *De unico vocationis modo*, Las Casas argumenta con citas de autoridad extraídas de los comentarios de Dionisio y Tomás de Aquino a los filósofos grecorromanos que los indios poseen un “espíritu templado” que los mueve naturalmente a la comprensión de la doctrina cristiana.

que también utilizaron otros religiosos como Quiroga y Nóbrega para estructurar sus propuestas de evangelización a partir de la supuesta docilidad natural de los indígenas.⁶⁸ El método apostólico, de esta manera, debía ser blando porque los amerindios no ofrecían *prima facie* resistencia alguna al adoctrinamiento y, en consecuencia, no había necesidad de endurecer los caminos de la conversión.

En el *De unico vocationis modo*, la dimensión temporal constituye uno de los ejes que separan la propuesta colonizadora de Las Casas frente a la de los demás conquistadores. En principio, mirando hacia el pasado, Las Casas sostiene como estrategia argumentativa que la respuesta a la pregunta sobre cómo evangelizar a los amerindios ya estaba contenida en los saberes canónicos de la teología cristiana, conocidos pero olvidados por los españoles en las Indias. Por ello ofrece, a modo de remedio y demostración, el *vademecum* de citas extraídas de los filósofos antiguos, de la patrística y de los teólogos medievales que conforman el andamiaje conceptual del tratado. Luego, observando el presente, afirma la necesidad de un cambio en el tiempo de la conversión, demasiado apresurada en manos de los conquistadores cuando, en función de las características del método apostólico, precisaría un ritmo pausado. Por último, de cara al futuro, adopta una mirada profética que justifica, en tanto lugar de enunciación, la urgencia del remedio propuesto para las Indias.

En el tratado, el tiempo de la conversión (esto es, la cantidad de tiempo necesaria para que cualquier no creyente fuera convertido al cristianismo según el método apostólico) supone un problema concreto que confronta a los predicadores con los soldados y administradores laicos. Mientras los conquistadores apresuraban las invasiones y guerras con el objetivo de apropiarse de los territorios y esclavizar a los amerindios, Las Casas fundamenta la conveniencia de suspender las acciones bélicas y, como contrapartida, dilatar la instrucción cristiana en un proceso largo y detenido. Por ejemplo, en consonancia con la racionalidad que estructura el *unico modo*, insiste en que los predicadores deben contar con intervalos extensos de tiempo para llevar adelante su labor persuasiva en las Indias: “Es necesario, además, que tengan tiempo, no breve, en que la razón pueda raciocinar libre y suficientemente” (1975: 85); “es indispensable tener el tiempo suficiente para oír, pensar, discurrir y deliberar” (1975: 89). A su vez, la pausa en la conversión se conjuga con las características esenciales del

⁶⁸ Analizaremos estas imágenes en el tercer capítulo de la tesis.

método, que deberá ser “apacible, blando, benévolo y agradable, con mucha detención o con mucho espacio de tiempo” (1975: 94).

La temporalidad pausada contribuye también a diagramar un plan de colonización diferente, en cuanto la evangelización sería el primer paso para concretar el gobierno sobre una población de nuevos súbditos eficazmente aculturados: “para efectuar los referidos actos [de persuasión] que dan origen a la costumbre y al hábito, son necesarios el espacio de tiempo, la quietud y la tranquilidad” (1975: 130). De esta manera, dentro de la universalidad del método que señalaba la norma de la Providencia divina (“para todo el mundo y para todos los tiempos”), Las Casas sostiene la necesidad de contar con un tiempo presente pausado para la conversión que, en su costado político, se traduce como un pedido a la Corona para que garantice la convivencia pacífica entre nativos y españoles en las colonias. Imitando la vida austera del caballero cristiano de cuño erasmista, basada en el ejemplo de los primeros apóstoles de la Iglesia Primitiva, los predicadores serían los indicados para poner en práctica el *unico modo* lascasiano, un método que pone en acto: “el sosiego, la tranquilidad, la explicación dilatada y no pesada, el orden suave, el proceso lentísimo, la animación amable, la inducción blanda, la conducción delicada, y, en fin, todo lo que sea tiernamente excitativo y dulcemente atractivo” (1975: 125). Ahora bien, la paz necesaria para el desarrollo de esta conversión lenta aparece amenazada, en el tratado, por la profecía de desastres futuros provocados por las prácticas destructivas de los conquistadores.

La profecía posee una función legitimadora en el *De unico vocationis modo*. Con el fin de justificar la imperiosa necesidad de implementar su proyecto de colonización de manera urgente, Las Casas recurre a las admoniciones apocalípticas que prefiguran la destrucción de las Indias como un horizonte futuro contrapuesto a la alternativa salvífica encarnada en su método apostólico. Lo profético religioso (el terror ante la pérdida de las almas indígenas sin cristianizar y la condenación de los españoles por sus pecados) conduce a la propuesta lascasiana hacia un dilema político: o bien se espera el apocalipsis colonial, causado por la codicia de los conquistadores y la inacción de la monarquía, o bien se escoge un futuro no apocalíptico que permita fundar una nueva Iglesia en América, gracias a la delegación del poder en manos de evangelizadores idóneos. En el tratado, la toma de una decisión frente a esta encrucijada reviste carácter de urgente y la asociación peyorativa entre la violencia y el mundo musulmán constituye uno de los principales argumentos a favor del *unico modo*.

Juan Durán Luzio (1978, 1992) analiza el papel de la profecía y el lamento como estructuras formales en los textos de Las Casas, retórica cercana a la tradición bíblica.⁶⁹ Esta manera de manifestarse a través de imágenes catastróficas tuvo un primer antecedente colonial en la carta que dominicos y franciscanos enviaron desde la isla Española, en 1516, para advertir a uno de los consejeros de Carlos V sobre los perjuicios provocados por las encomiendas y las guerras de conquista en América.⁷⁰ En la epístola, los religiosos en tanto sujeto colectivo asumen un rol profético que –no casualmente– articula la idea del Juicio Final con el pedido de un remedio ante la injusticia padecida por los nativos.⁷¹ Marcel Bataillon (1974), por su parte, observa que, en el siglo XVI, el evangelizador-profeta se consideraba un enviado de la Providencia divina destinado a cumplir los vaticinios del Apocalipsis en la tierra.⁷² A su vez, Alain Milhou (1982, 1983, 1987) analiza diferentes dimensiones de lo profético en Las Casas en torno a la idea de destrucción como crítica de un sistema de valores aristocráticos adversos a las virtudes monacales de las órdenes mendicantes y, también, en tanto mal futuro augurado no solo para las colonias americanas sino también para los reinos peninsulares. Por último, Valdivia Giménez (2010: 49-50) define el estilo profético de la escritura lascasiana desde su perfil persuasivo, esto es, como estrategia argumentativa que propone un método de salvación, involucra al rey en la salvaguarda del futuro y en la decisión sobre el bienestar de las colonias y establece una antítesis con aquellos falsos profetas que tergiversan la realidad ante las audiencias y demás organismos monárquicos para velar por su propio interés. En el *De unico vocationis modo*, como

⁶⁹ En relación con el estilo profético de la Biblia, Frank Kermode estudia la dimensión ficcional del final en la narrativa apocalíptica, expresada a través de las ideas de caos, crisis y resurgimiento: “el Apocalipsis se considera tradicionalmente como el resumen de toda la estructura, cosa que puede lograr tan sólo por medio de figuras que predican aquella parte que no ha sido revelada históricamente” ([1967] 2000: 18). A su vez, de acuerdo con Enrique Dussel, tanto la estructura de los Evangelios como la del Apocalipsis forma parte de una “teología de la historia”, esto es, una “interpretación histórica del acontecimiento de la Salvación cumplido en Cristo” (1975: 38), fundamento teológico de la religión judeocristiana.

⁷⁰ En la carta, los dominicos denuncian la convivencia entre los “mineros ó estancieros ó ganaderos” españoles y los “principales” de los pueblos amerindios, quienes informaban a los primeros sobre “cuáles eran buenos indios ó malos, conviene á saber, más provechosos ó menos provechosos” (1867: 420-21), sin tener en cuenta su conversión al cristianismo.

⁷¹ “a vuestra muy ilustre señoría encargamos la conciencia, por la pasión que el Hijo de dios por nosotros padeció, que se acuerde del día estrecho del Juicio, en el cual todos habemos de parecer, para dar cuenta del mal que hicimos, ó del bien que dexamos. E por ventura es verdad que nosotros así lo queremos, quel remedio de tantas miserables ánimas, que por culpa de los consejeros pasados han ido al infierno, é agora siempre van, han estado esperando para ser remediadas por las personas que son V. M. I. S. con esos otros señores” (1867: 398).

⁷² Josep M. Barnadas (1990: 188) señala al respecto: “En el ámbito de la actividad misionera en América, las ideas reformistas de la península ya habían confluído con las corrientes del milenarismo y del utopismo. Para muchos, el Nuevo Mundo era la oportunidad ofrecida por la Providencia para establecer el verdadero «reino evangélico» o «pura cristiandad»”.

hemos mencionado, la principal asociación negativa es la de los conquistadores españoles con los fieles seguidores de Mahoma.

En el sexto apartado del capítulo seis, Las Casas describe a los conquistadores como “imitadores de aquel notable y asquerosísimo seudoprofeta y seductor de los hombres, de aquel hombre que mancilló todo el mundo, de Mahoma”, quien habría establecido un otro modo “para atraer a los hombres a su secta” basado en la violencia y la crueldad (1975: 390). A raíz de una disputa alegórica entre un sarraceno y un cristiano de Arabia sobre el modo correcto de predicar la fe, Las Casas ubica del lado del primero las acciones ignominiosas que luego atribuirá a los españoles.⁷³ Para el sarraceno, “el camino de Dios consistía en el golpe de espada y en la devastación y desolación de los incrédulos y de sus secuaces” (1975: 390). En contraposición, Las Casas afirma: “Lejos de Dios que éste sea su camino, o que cualquiera que haya mandado hacer tales cosas sea de su pueblo o de sus elegidos, ni mucho menos de sus profetas” (1975: 391). Lo profético circunda las ideas contenidas en este apartado, en una clara demarcación entre quienes conocerían verdaderamente la manera de arribar a un futuro alternativo distante de la destrucción (los predicadores) y aquellos imitadores del “seudoprofeta” que, por su malicia, tuercen el rumbo de la evangelización y ponen en peligro el orden colonial:

Si la autoridad de Mahoma y de los suyos consistía en matar a los hombres, en robar, en tomar y apoderarse de lo ajeno, en devastarlo todo, en cautivar a los padres juntamente con sus hijos; los nuestros no presentan ningún otro milagro o testimonio de su santidad o de su justicia, sino el de destroz a los hombres con la mayor crueldad, no perdonando a nadie ni por razón de su sexo, ni de su dignidad, ni de su edad; el de arrojar contra las peñas, según dijimos, a los infantes después de arrancarlos de los pechos de sus madres; el de llenar chozas hechas de madera y de heno o de paja, con hombres, mujeres, muchas de ellas encinta, con jóvenes, niños e infantes, para ponerles fuego y quemarlos a todos vivos, con otros infinitos y varios modos de atormentar a los miserables infieles. (1975: 398)⁷⁴

⁷³ Dentro del falso modo de los musulmanes, Las Casas incorpora otras acciones perniciosas denunciadas reiteradas veces en sus escritos: el robo y apoderamiento de bienes ajenos, la esclavitud, la muerte indiscriminada, entre otras (1975: 394).

⁷⁴ Sobre estas escenas de violencia, Las Casas menciona: “De algunas de estas atrocidades hemos tratado en el capítulo 4º y en otros lugares” (1975: 398). Existe una indudable similitud entre las imágenes del fragmento citado y las de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, por ejemplo: “Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas y daban de cabeza con ellas en las peñas” (“De la isla Española”, 2017: 66). Esto podría sugerir que el contenido del extraviado cuarto capítulo del *De unico vocationis modo* fue reelaborado hacia 1542 por Las Casas para su presentación oral en el escrito que, en 1552, se transformaría en la *Brevísima*. La particular sintaxis latina de esta obra (Bataillon, 1998) también se explicaría por el hecho de haber sido redactada primero en latín como parte del *De unico*. A su vez, esta hipótesis permite considerar el tratado latino desde una mirada abarcativa según la cual el

El apartado culmina –como tal vez era de esperar- con una admonición que condena la injusticia de los españoles y en la que se anticipa el tono apocalíptico de los escritos posteriores de Las Casas: “¡Oh miserables, oh ciegos e insensibles!, ¡oh hombres que os habéis hecho peores que los sarracenos e infieles! ¿Quién os libraré de la ira que ha de venir, el día de la miseria y de la mayor calamidad?” (1975: 400). El futuro como instante del arrepentimiento tardío y profecía del desastre es, a su vez, la condición de la urgencia para la implementación del método apostólico, capaz de salvar a las Indias. La temporalidad problematizada en el tratado supone una cierta gramática política inherente a la propuesta lascasiana que reordena la realidad colonial: por un lado, implica la necesidad imperiosa de realizar un cambio presente que evite la destrucción; por el otro, sugiere la propuesta a futuro de un tiempo pausado como plan de colonización y estrategia de conversión de los indígenas.

1.1.2. El remedio mixto

En la *Información en derecho*, Quiroga alude en reiteradas ocasiones a metáforas provenientes del universo cultural de la medicina para conferir legitimidad a su proyecto de colonización. A lo largo del texto, no sólo se enuncian los remedios necesarios para la salvación de las Indias sino también las imágenes de enfermedades morales que infectan al Nuevo Mundo junto con las del gobernante como un médico que debe aplicar la cura adecuada. Al igual que la propuesta lascasiana, Quiroga describe una coyuntura colonial crítica que asume un sentido apocalíptico a causa de la codicia y violencia de los conquistadores. Su particular método de conversión, basado en la fundación de pueblos-hospitales regidos por una policía mixta temporal y espiritual, reúne los aspectos médicos propios de la práctica hospitalaria con los políticos, ligados al andamiaje jurídico-teológico que ordenaba la vida en las colonias. Frente a la esclavitud y a las guerras de conquista que justificaban la violencia sobre los cuerpos indígenas, Quiroga sugiere un camino orientado al cuidado de la salud del Otro bajo la tutela paternal del monarca, con el fin de sostener la reproducción de la fuerza de trabajo nativa y el aumento de las riquezas tanto de la Iglesia como del Reino de España.

desmembramiento del texto original dio lugar a otras tantas obras de Las Casas que, en un principio, estaban articuladas entre sí en un todo orgánico.

José Gomes Moreira (1992) sostiene que la existencia de América como un mundo “nuevo” planteó un problema teológico para la conciencia de la Europa cristiana, que materializó en la figura del indio cuestiones vinculadas con la libertad del ser humano, su dignidad y su condición de miembro de la Iglesia Universal. Según el investigador, estas reflexiones teóricas derivaron en preguntas de orden procedimental, como la manera correcta de asistir al miserable o, especialmente, el modo más idóneo de predicar el dogma entre las poblaciones americanas. Al orden de la teología se sumaron, durante el siglo XVI, otros problemas de índole jurídica: el derecho de los indígenas al autogobierno, la legitimidad de la guerra hecha contra los infieles y la organización del trabajo en las colonias, por nombrar algunos. Todo ello tuvo lugar en medio de la polémica contra las naciones protestantes que comenzaban a ganar adeptos en los diferentes reinos europeos.

Gomes Moreira califica el método de argumentación de Quiroga como “teológico-jurídico-pastoral” y, además, “indigenista”, por la diferencia que supone su defensa del indio en el contexto colonial (1992: 153-161). Para el autor, Quiroga interpreta la realidad novohispana según tres ejes: el de los indios como problema, de los españoles como obstáculo y de la Iglesia Universal como fin último. A su vez, el indigenismo quiroguiano realizaría una peculiar interpretación de la literatura cristiana anterior, esto es, de la Biblia y de los textos patrísticos y escolásticos que llevaron adelante una exégesis de aquella. No obstante, Gomes Moreira destaca el valor que tiene la experiencia en la *Información en derecho*, texto cuya finalidad no era lograr “un tratado para académicos” sino “informar a otras instancias del gobierno de las Indias sobre una realidad que él ‘ve’ todos los días, pero con ojos de ‘un pastor’ que defiende a sus ovejas” (1992: 159). La figura del pastor simboliza el ejercicio paternalista del poder y reaparece en otras propuestas de evangelización como la de Las Casas: “Este modo de exhortación paternal es [...] un modo quieto, blando, tranquilo y dulce; suplicante, lento y no repentino ni turbulento; razonable y atrayente” (1975: 140). La mirada del pastor que vela por la seguridad de su rebaño mantiene el desequilibrio jerárquico también presente en la relación entre el padre religioso y su grey. De esta manera, el cuidado caritativo del Otro no está exento de ciertas formas de violencia que se justifican por la experiencia concreta del evangelizador con los amerindios, atraídos y defendidos para sostener el ritmo de la producción económica y cultural en las colonias.

Quiroga reproduce sus vivencias en las Indias a lo largo de escenas en las que presencia el lamento de los nativos y reivindica sus protestas y reclamos. Este valor

agregado a su labor meramente teórica produce una mixtura entre lo jurídico y lo teológico que Gomes Moreira señala como propia del método quiroguiano. Así, por ejemplo, podemos reconocer el cruce de ambos universos en la polémica que entabla Quiroga con el “maestro Rojas” acerca de la legitimidad de herrar como esclavos a los indios de rescate que los caciques principales entregaban a los españoles.⁷⁵ A modo de contraargumentación, Quiroga remite al plano del derecho canónico a través de las palabras del teólogo Juan Gerson, según el cual había que considerar las circunstancias particulares de los problemas sin atenerse únicamente a las reglas generales. Esto le permite introducir como razón probatoria su experiencia con los indígenas michoacanos de Nueva España. Desde el plano jurídico, Quiroga concluye que, por un lado, la esclavitud no era tal en las poblaciones nativas, ya que no implicaba la pérdida absoluta de la libertad; por el otro, volviendo al plano teológico, determina que al ser muchos de los nativos ya cristianos por haber recibido el sacramento del bautismo estaba fuera de derecho la compra de esclavos aunque fueran de rescate. En toda la polémica sobrevuela la dimensión pastoral de su método, que propone la defensa y el adoctrinamiento apostólico del indígena por su aparente docilidad natural y con el evangelizador como figura ejemplar.

En el segundo capítulo de la *Información en derecho* (1985: 77-80), Quiroga se detiene a reflexionar sobre el sentido del nombre dado al continente americano por los europeos: “Nuevo Mundo”. Su interpretación del adjetivo “Nuevo” subvierte el orden lógico más esperable, según el cual la novedad del territorio estaría asociada a la ocasión de su descubrimiento ante la mirada europea. Por el contrario, Quiroga encuentra el carácter novedoso en la naturaleza de los indígenas, caracterizados como dóciles, bondadosos y, por estos mismos atributos, semejantes a los habitantes legendarios de una “edad dorada” ya extinta. La alusión a este pasado mítico es recurrente en el texto. Quiroga vuelve una y otra vez a la comparación entre la coyuntura americana y el mito de las Edades del Hombre, iniciado por Hesíodo y retomado luego por Ovidio y Luciano. El relato de la tradición clásica divide la existencia de la humanidad en tres eras sucesivas, simbolizadas con tres metales (oro,

⁷⁵ Como mencionamos en la “Introducción”, Quiroga incluye como apéndice a la *Información en derecho* la carta del teólogo Rojas a Carlos V: “acordé de poner aquí un capítulo, de muchos, que un oficial de su Majestad de Tierra Firme, que se dice Cereceda, como hombre a mi ver agudo y experto en ello, envió a consultar, pienso que a la Isla Española, a un maestro Rojas, teólogo que allí estaba, que valiera por ventura más en parte que no le respondiera, porque eso fue, según pienso, a los principios del hierro de rescate que se permitió o se usó, y pienso que de su respuesta nació tanta inadvertencia y poco recatamiento en esta cosa” (1985: 143).

plata, hierro) que representan una escala ordenada según la menor o mayor degradación del ser humano. Este componente mixto, a medio camino entre lo cronológico y lo moral, resulta funcional al argumento de la *Información en derecho*. Así como la pureza del oro se contrapone a la rudeza del hierro, para Quiroga, la docilidad áurea del amerindio contrasta con la violencia –degradada y degradante– del conquistador español.⁷⁶

El par antagónico oro/hierro traza una línea divisoria entre el tiempo anterior a la Conquista y el presente colonial. Con este recurso, Quiroga clarifica la distancia que separa el pasado que percibe como idílico en los indígenas, antes de la invasión europea. Si bien no eran creyentes del cristianismo, por la simplicidad de sus costumbres y su carácter sumiso ante la autoridad, los nativos resultaban sujetos óptimos para convertirse a una fe que los españoles, aunque cristianos desde hacía siglos, no profesaban de la manera correcta. Antes bien, la ambición y codicia de los europeos por las riquezas materiales hacía peligrar el que Quiroga presenta como el verdadero oro de las colonias: la simplicidad de los amerindios, especialmente de los macehuales, subalternos en la estructura social de las poblaciones locales y vasallos del monarca hispano. A causa de la diferencia moral y temporal entre españoles y americanos, Quiroga sostiene la inviabilidad de cualquier tipo de proyecto de colonización y evangelización que sea inflexible ante la necesidad de mudar la perspectiva teológica y jurídica sobre los nuevos súbditos: “no se pueden bien conformar nuestras cosas con las suyas, ni adaptárseles nuestra manera de leyes ni de gobernación” (1985: 77-78). En la *Información en derecho*, en cambio, el gobernante cristiano debe tener en cuenta la heterogeneidad constitutiva del Otro para la buena administración de las colonias:

en todo para el remedio de él [del Nuevo Mundo] se habían de proveer y ordenar las cosas de nueva manera, conforme a la manera e condición e complexiones e inclinaciones y usos y costumbres buenos de sus naturales, donde no debía ser tenido por reprehensible si, según la diversidad y variedad de las tierras y gente, se variasen y diversificasen también los estatutos y ordenanzas humanas. Porque por ventura, no acontezca lo que al médico ignorante, que quería curar toda las enfermedades con un remedio y colirio; y al otro, que tenía las recetas en el cántaro y la que primero sacaba, ésa aplicaba a los males que curaba, sin hacer otra distinción ni diferencia en ello, debiendo saber que con lo que Domingo sana, dicen que Pedro adolece. (1985: 78)

⁷⁶ “es lo Nuevo Mundo no porque se halló nuevo, sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquél de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran cobdicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor” (1985: 77).

En el fragmento, la dimensión jurídica manifiesta en los “estatutos y ordenanzas” podría remitir a la propuesta de fundación de pueblos-hospitales de Quiroga, quien legó para su administración un conjunto de *Reglas y Ordenanzas* (1538) diseñadas a partir de su experiencia con los indígenas y en diálogo con la tradición apostólica de la Iglesia Primitiva, es decir, un corpus *sui generis* de directivas capaces de regir a los nuevos súbditos. Con el objetivo de reforzar el argumento en favor de formas alternativas de colonización como la suya propia, Quiroga privilegia el vínculo entre las acciones de ordenar, curar y conocer en relación con la diferencia cultural de América. De esta manera, quien debe gobernar a las poblaciones (el rey) tiene la obligación de aprender sobre los males que las aquejan (a través de sus informantes) y desarrollar un saber particular como camino para su bienestar espiritual y corporal (un remedio eficaz).

En estos pasajes, Quiroga resemantiza el ejercicio nominativo que llevaban a cabo los españoles en las Indias, cuando declaraban los nombres impuestos a las tierras conquistadas, y lo adapta a su propio proyecto de colonización/evangelización. A modo de resabio de las corrientes nominalistas medievales, el *nomen* para Quiroga refleja al *homen*, esto es, la esencia de la sustancia nombrada. En este caso, el epíteto “Nuevo” del mundo invadido sería el correlato de la singular naturaleza de sus habitantes, lo cual implicaría a su vez la necesidad de modificar tanto la manera de ordenar las colonias como la forma de convertir a los naturales: “como conviene que lo haga y mande hacer todo doctor e instruidor e apóstol, mayormente de gente bárbara como ésta, como por la divina clemencia y suma providencia y concesión apostólica, su Majestad lo es de aqueste Nuevo Mundo” (1985: 79-80). Los tres elementos consignados (médico, pedagógico y apostólico) cimentan la propuesta del proyecto quiroguiano en tanto nueva técnica de gubernamentalidad.

Ahora bien, para Quiroga, una de las causas más evidentes del daño que ponía en peligro a las Indias era la nueva provisión dada por el monarca hispano, encargado de la protección de las colonias. Este documento, como señalamos en la introducción de nuestra tesis, permitía la reaparición de prácticas esclavistas entre los conquistadores, que abusaban de su poder para obtener un rédito económico inmediato con la extracción de metales preciosos. Al igual que en la propuesta de Las Casas, en la *Información en derecho* el mal que aqueja al Nuevo Mundo adquiere un tono apocalíptico y amenaza con la destrucción del territorio y de sus habitantes: “Y asi podrán quedar pobladas las minas y despoblados los pueblos de casi todos sus maceoales; y destruida la tierra y

asolado todo también, no se podrán sustentar las minas, y así sin sentirlo perecer todo” (1985: 187). En el texto, herrar a los indios es sinónimo de errar el camino de su buen gobierno.

Frente a esto, el sentido de la escritura quiroguiana se figura farmacéutico, a modo de recetario que indica al gobernante un camino capaz de evitar el desastre futuro, causado por una disposición legal equívoca: “esto se entienda ser dicho a fin de dar a entender, si posible fuese, el daño de tantos millones de gente libre como, por virtud de la nueva provisión, se teme se habrán de herrar, y los grandes daños que, so color de provecho dello, se recrecen” (Quiroga, 1985: 187). La necesidad de aplicar una cura eficaz toma un cariz de urgencia y predispone la presentación del problema colonial como una enfermedad física letal: “que no es pequeño mal y descuido, si no se ataja y remedia con tiempo, antes que este fuego y este cáncer que va ya cohundiendo pase más delante, pues aún está la cosa a tiempo de poderse remediar; lo que no pienso estará, si mucho se tarda” (1985: 187). El fuego, elemento destructor y purificador en el Apocalipsis bíblico, se conjuga con una dolencia como el cáncer que, en la Modernidad europea, adquiere ya un doble sentido médico y social: “Tumor maligno duro, [...] el qual se forma en las partes mas laxas y delicadas” y, metafóricamente, “la corrupción de las buenas costumbres, que arraigada corrompe, y envenena todo lo demás que hai en el sugeto” (*Diccionario de Autoridades*, II, 1729).⁷⁷ Resuenan en estas definiciones los lineamientos del plan lascasiano, con su método blando que evita las palabras duras, y las imágenes del propio Quiroga, que predica del amerindio una naturaleza dócil violentada por el hierro rígido del conquistador.

Hacia el final de la *Información en derecho*, la profecía apocalíptica cede ante el valor de la propuesta de Quiroga, que encuentra en las Indias el lugar privilegiado para la reforma de la Iglesia. El comienzo de una nueva era eclesiástica despojada de la corrupción se adscribe a la profecía colonial y, por lo tanto, el evangelizador puede presentarse como un emisario que cumple con el designio divino en la Tierra: “Porque me parece que fue como por revelación del Espíritu Santo, para la orden que convendría y sería necesario que se diese en esta Nueva España y Nuevo Mundo, según parece como que se le revelaron toda la disposición, sitio y manera y condición y secretos desta tierra y naturales della” (1985: 216). En última instancia, Quiroga refrenda el sentido general de su escritura alrededor de imágenes medicinales que involucran lo teológico y

⁷⁷ El *Tesoro de la lengua* de Covarrubias sólo consigna la acepción médica del término como enfermedad del cuerpo (1611: f. 127v).

lo jurídico en una propuesta alternativa de colonización, sustentada por otro tipo de saber político:

porque verá por ellos vuestra merced las verdaderas y capitales pestilencias que destruyen y adolecen esta tierra; juntamente con ellas el único y solo remedio y medicina, a mi ver, dellas, que fácilmente se les podría aplicar, si solamente en nosotros confianza hobiese y quisiésemos esperar y no desesperar, y nos aprovechar del poder y saber de los médicos que para ello tenemos, a quien nada desto es imposible, que es Dios y el Rey por la divina clemencia y suma prudencia de ese mismo Dios. (1985: 217)

De esta manera, la figura del rey-médico quiroguiano, correlato terrenal de la divinidad que lo legitima, cristaliza el sentido de toda la interlocución sostenida por la textualidad propositiva de Quiroga: despertar en el monarca la conciencia sobre su rol sanador de territorios, determinarlo a cumplir la función de un boticario responsable por la salud física y espiritual de sus súbditos en América. Esta preocupación no sólo debía incumbirle por la buena conversión de los indios en razón de su idolatría sino también para limitar el poder de los españoles en las colonias, cuya libertad de acción perpetuaba conductas cuestionables desde la moral cristiana y hacía peligrar la gubernamentalidad del rey concebido como pastor, doctor y apóstol.

1.1.3. El remedio y el cuerpo

Las *Cartas* enviadas por Nóbrega desde el litoral brasileño participan del género de la relación, es decir, constituyen un envío institucionalizado de noticias que intenta obtener, a cambio, algún favor por parte de sus destinatarios. De manera intermitente, ya sea bajo la forma de padres misioneros o crisma bautismal, Nóbrega exige a sus interlocutores que destinen mayores recursos humanos y materiales para continuar con la catequesis de los amerindios. Este circuito económico subyace detrás de las epístolas pero, también, existe una demanda político-teológica que trasciende el pedido inmediato y busca otro objetivo: modificar el plan de colonización portuguesa, cambiar el modo de ocupar el territorio y de aproximarse al Otro.

En cuanto a la forma, las cartas de relación enviadas desde América durante el siglo XVI produjeron un desplazamiento sobre los modelos retóricos antiguos al ajustar la materia narrada a las necesidades surgidas de la información que las autoridades monárquicas o eclesiásticas deseaban obtener de sus funcionarios y representantes (Mignolo, 2011). Las cartas de Nóbrega respetan a grandes rasgos la estructura clásica

de la epístola.⁷⁸ Sin embargo, muchas de ellas integran otros fragmentos narrativos que, por fuera de dicho molde retórico, manifiestan la dimensión propositiva de su escritura. Estos apéndices narrativos diversifican la información burocrática y argumentan en favor del propio proyecto de colonización religiosa del padre jesuita. Nóbrega desarrolla los pormenores de su propuesta al margen de los informes protocolares mediante situaciones excepcionales o reflexiones digresivas que, como quistes en el cuerpo de la escritura, plantean posibles remedios teológico-políticos para las Indias.

La preocupación del padre jesuita por el ordenamiento poblacional en las colonias abarca a indígenas y portugueses por igual. La representación textual de las tierras brasileñas como un espacio promisorio para la sanación moral involucra no sólo a los amerindios idólatras sino también a los europeos pecadores. En su primera carta de 1549 enviada al padre Simão, Nóbrega plantea una peculiar utopía americana en la que los vicios del cuerpo masculino y femenino son redimidos por el mero traslado al territorio colonial y la subsiguiente aplicación del sacramento del matrimonio. Tras desembarcar en la Bahía de Todos los Santos, el padre jesuita se vio enfrentado a una situación problemática en apariencia ajena a la conversión de los naturales: los colonizadores de las capitanías del litoral tomaban a las indias como mancebas, es decir, compañeras –forzadas– de lecho sin mediar casamiento alguno. Además, los portugueses cambiaban de manceba cada vez que negociaban con un indio de las aldeas para que les ofreciera una nueva mujer. Esta práctica, para Nóbrega, constituía un “gran escándalo para la nueva Iglesia que el Señor quiere fundar” en América (1931:79) o, en otras palabras, una afrenta para el plan de evangelización de los jesuitas.

El problema de la gramática poblacional afectaba la moral de las buenas costumbres y la salubridad de los buenos cuidados, ya que, en los lineamientos del método de conversión apostólico de Nóbrega, los colonos debían ser el modelo ejemplar de los nativos y transmitirles conductas honradas. La solución que propone el padre jesuita a la promiscuidad de los europeos es una forma de remedio social dependiente de la estructura religiosa del imperio portugués: importar mujeres europeas solteras para unirse en matrimonio con los colonizadores que ponían en riesgo los preceptos de la cristiandad:

⁷⁸ Esta estructura comprende la *salutatio* inicial (con la debida invocación religiosa en el caso de los documentos eclesiásticos), la *narratio* del desarrollo informativo y el *exordio* final.

Paréceme cosa muy conveniente mandar Su Alteza algunas mujeres que allá tienen poco remedio de casamiento a estas partes, incluso aunque fuesen erradas, porque casarán todas muy bien, con tanto que no sean tales que del todo hayan perdido la vergüenza a Dios y al mundo. Y digo que todas se casarán muy bien, porque es tierra muy grande y larga, y una planta que se hace conserva diez años aquella novedad, porque, así como van apañando las raíces, plantan luego ramos, y luego brotan. De manera que luego las mujeres tendrán remedio de vida, y estos hombres remediarán sus almas, y fácilmente se poblará la tierra. (1931: 80)⁷⁹

La cadena de pasos esbozada por Nóbrega (enviar desde Portugal mujeres solteras, incluso “erradas” –aunque no tanto-, para casarse con los ya errados colonos) constituye un plan de renovación poblacional cuyo principal argumento es, por fuera de lo estrictamente sacramental, la analogía entre la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer. El cuidado espiritual de la sociedad colonial que profesa el padre jesuita se conjuga, en el texto, con la imagen de la abundancia como parte del discurso utópico sobre América. Este incipiente proyecto de colonización, enviado a un correligionario de la Orden pero con el monarca portugués como destinatario diferido, remite a una temporalidad futura con implicancias económicas envueltas en un halo moral. Nóbrega enlaza la planificación de la unidad nuclear cristiana, la familia, con la disposición agrícola de los cultivos, su conservación y rendimiento. Mediante la asociación entre los significantes mujer/tierra, poblar/plantar, población/cosecha, la riqueza del espacio americano, signado por su extensión y lozanía (en tanto mantiene la juventud de lo que allí vive), se traslada a la manera de una hipálage al vientre fecundo de las mujeres importadas desde Europa y adquiere la eficiencia de un fármaco que, con cierto aire de ecuación, logra equilibrar la proporción de hombres que perturban el litoral brasileño con aquella otra proporción análoga de posibles nuevas pobladoras europeas.

Ahora bien, el *remedio de la evangelización* adquiere, en las cartas de Nóbrega, un carácter singular en relación con las poblaciones indígenas a raíz de las continuas disputas entre jesuitas y hechiceros brasilindios por el control sobre la salud del Otro. Durante la Modernidad temprana, la conversión al cristianismo poseía un componente medicinal y de cuidado estructural del creyente que integraba los preceptos teológicos con los conocimientos médicos. En general, los religiosos de las órdenes regulares se

⁷⁹ “Parece-me cousa mui conveniente mandar Sua Alteza algumas mulheres que lá têm pouco remédio de casamento a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casarão todas mui bem, com tanto que nao sejam taes que de todo tenham perdido a vergonha a Deus e ao mundo. E digo que todas casarão mui bem, porque é terra muito grossa e larga, e uma planta que se faz dura dez annos aquella novidade, porque, assim como vão apanhando as raizes, plantam logo ramos, e logo arrebentam. De maneira que logo as mulheres terão remédio de vida, e estes homens remediariam suas almas, e facilmente se povoaria a terra” (1931: 80).

encargaban tanto de administrar los sacramentos como de asistir a los enfermos en los hospitales. Fundada hacia 1540, la Compañía de Jesús integró en su discurso algunos elementos de la tradición galénico-aristotélica clásica (como la creación de prácticas curativas a partir de la observación experimental) con el *leit motiv* cristiano de conservar la salud de los fieles (Millones Figueroa, 2005). Las *Constitutiones* (1594) de Ignacio de Loyola, cuya redacción fue coetánea de las expediciones misioneras en América y Asia durante la segunda mitad del siglo XVI, proponían un acercamiento sensible de los padres jesuitas al conocimiento científico sobre la naturaleza para que su aplicación al cuidado y conservación del cuerpo perpetuara el servicio divino.⁸⁰

De acuerdo con las cartas de Nóbrega, en diversas ocasiones las enfermedades de los brasilindios (en especial si habían sido bautizados recientemente) ponían en crisis el predominio de los jesuitas en las aldeas locales. Los conocimientos terapéuticos y la aplicación de remedios constituían una manera privilegiada de obtener una posición de liderazgo en las comunidades nativas, pero también podían ser un camino rápido para caer en el descrédito si no se lograba la cura del malestar. La lucha material por el cuidado del cuerpo implicaba, a su vez, una disputa simbólica en el plano religioso que instaba a Nóbrega y a sus correligionarios a enfrentarse contra los hechiceros brasilindios para intentar desplazarlos de su lugar preeminente dentro de las aldeas. La principal estrategia consistía en instalar, en su ausencia, un saber médico hegemónico y occidental capaz de persuadir a los demás brasilindios sobre dos cuestiones primordiales: la buena voluntad de los jesuitas y el poder curativo de su palabra.

Por ejemplo, en la carta enviada a Simão Rodrigues en 1550, Nóbrega narra como hecho excepcional el episodio sobre el hijo de un brasilindio que se encontraba a punto de morir. Dado que el niño no mejoraba su condición con las curaciones de los hechiceros nativos –descalificadas en el texto como “encantamientos” o “hechizos”–, una duda surgió en la conciencia del padre jesuita, que se debatía acerca de la posibilidad de bautizar a un niño sin el consentimiento de sus padres, práctica vedada en Europa, para que pudiera fallecer como cristiano. Cabe destacar que los misioneros veían en los infantes a los sujetos ideales para la catequización en las aldeas, ya fuera por su ingenuidad (asociada a la pureza) como por la capacidad mimética de reproducir

⁸⁰ “ansí en el conservar en su vocación los que se retienen y prueban en las Casas o Colegios, y en aprovecharlos, para que de tal manera vayan adelante en la vía del divino servicio en spiritu y virtudes, que se mire por la salud y fuerzas corporales necessarias para trabajar en la viña del Señor, debe haber la debida consideración y providencia” (1991, p. III, c. 1: 497).

las costumbres cristianas entre los adultos. Es decir, un *menino* brasilindio era, aún más que sus progenitores, un objeto de disputa entre jesuitas y líderes tribales.

El relato de Nóbrega prosigue con la aparición del padre Navarro en la escena y la subsecuente querrela entre saberes nativos y occidentales, instancia crucial para demostrar la eficacia sanadora de la palabra de los jesuitas:

sabiendo lo cual, el padre Navarro fue a verlo y hallándolo en el medio de aquellas hechicerías, comenzó a reprenderlo y lo quitó de allí hacia afuera, pidiendo al padre del mancebo que conviniese en dejarlo bautizar, y que sólo pusiese la esperanza en Jesucristo, el cual podía curar a su hijo. Sospechando el indio que el padre antes viniera a ayudarlo a morir, como le habían dicho los hechiceros, no quiso aceptar por nada y púsose a hacer mofa. (1931: 105)⁸¹

El descrédito del padre brasilindio ante las prácticas curativas occidentales –que no escapan del todo a la superstición- provoca en Navarro el deseo de quebrantar los usos y costumbres de la Iglesia para convencer al progenitor, más coercitiva que persuasivamente, sobre la necesidad imperiosa de bautizar al niño. Nóbrega atiende la consulta de su correligionario y la justifica con una cita de autoridad: “porque santo Tomás dice que no se debe dejar de hacerlo cuando de antemano se emplea diligencia en lograr ese consentimiento, tal como hizo [Navarro] con muchas y muy efectivas exhortaciones” (1931: 105).⁸² En medio de la expedición, Nóbrega resuelve de manera expeditiva el problema recurriendo a una figura irrefutable para los estamentos eclesiásticos: Tomás de Aquino. Al finalizar el episodio, la eficacia de la estrategia elegida resulta elocuente. No sólo logran sanar al niño, que se salva de la muerte, sino que también convierten a los demás pobladores, que reniegan incluso de sus propias prácticas ancestrales. De hecho, el mismo jefe de la aldea se somete a la autoridad de los jesuitas y deja su lugar vacante, que luego ocupará el padre Navarro para velar por la extirpación de la antropofagia, rito que los indígenas de la aldea comienzan, poco a poco, a abandonar.

Encontramos otro episodio similar en la carta de 1557 que Nóbrega envía al padre fundador de la Orden, Ignacio de Loyola. En la epístola, el remedio curativo dado

⁸¹ “sabendo o que, o padre Navarro foi vê-lo e achando-o no meio daquellas feitiçarias, começou de o reprehender e tirou-o d'alli para fora, pedindo ao pae do mancebo que conviesse em deixal-o baptisar, e que só puzesse a esperança em Jesus Christo, o qual podia curar o seu filho. Suspeitando o Negro que o Padre antes viera ajudal-o a morrer, como lhe haviam dito os feiticeiros, não quiz estar por nada e poz-se a fazer mofa” (1931: 105).

⁸² “e porque São Thomaz diz que não se deve deixar de fazel-o quando de ante-mão se emprega diligencia em fazer que consinta, tal como fez com muitas e mui efficazes exhortações” (1931: 105).

a los niños enfermos de las aldeas constituye una forma de lucha contra las fuerzas demoníacas en América:

Hace pocos días que vino una vieja con una ofrenda a la iglesia del río Vermelho, rogando al padre João Gonçalves que sanase a su nieto, que traía, que tenía muy enfermo; y quiso el Señor, por virtud de sus palabras, que sanase, para confusión del Demonio, que les mete en la cabeza que les causamos la muerte con el bautismo; otras criaturas traen a la iglesia enfermas, y con rezarles el padre João Gonçalves el Evangelio, quiere el Señor que sanen por su bondad y misericordia. (1931: 161)⁸³

La oración como vehículo del poder divino a través de la palabra desmiente a los hechiceros, subsumidos bajo la figura del demonio, y confiere a los padres jesuitas el monopolio sobre la oralidad indígena, principal territorio cultural en disputa. A partir de estos episodios, las cartas de Nóbrega narran el proceso de transculturación que convierte el saber del hechicero en una forma de conocimiento subalterno y enaltece el saber occidental, que poco a poco conquista su hegemonía en el campo cultural indígena. A su vez, sanar al enfermo, esto es, asegurar la vida en una situación de constante riesgo, es una manera de proyectar el porvenir de las colonias. El futuro, en el caso de los evangelizadores, es indisoluble de la supervivencia de los habitantes americanos.

Hacia el final de su expedición, en la carta enviada el 5 de julio de 1559 a Thomé de Sousa, Nóbrega insiste en la idea de enfermedad que contamina al continente americano (las prácticas violentas de los portugueses y la idolatría de los indígenas) y en la imperiosa necesidad de conseguir un remedio eficaz para combatirla. Escrita desde la Bahía de Todos los Santos, lugar de su primer desembarco, la epístola cristaliza el planteo del padre jesuita y ensambla la imprescindible panacea moral del presente con la temporalidad futura en el marco de su proyecto de colonización. Consumido él mismo por dolencias físicas y enfermedades contraídas durante su expedición, contaminado por la inversión del proceso transculturador sobre su propio cuerpo, Nóbrega conmina a Thomé de Sousa a ocuparse de continuar la tarea que él había comenzado en el Brasil:

⁸³ “poucos dias ha que veiu uma velha com uma offerta á egreja do rio Vermelho, rogando ao padre João Gonçalves que sanasse a um seu neto, que trazia, que tinha muito doente; e quiz o Senhor, por virtude de suas palavras, que sanasse, para confusão do Demônio, que lhes mette em cabeça que lhes deitamos a morte com o baptismo; outras crianças trazem á egreja enfermas, e com lhes rezar o padre João Gonçalves o Evangelho, quer o Senhor que sanem por sua bondade e misericórdia” (1931: 161).

haga socorrer a este pobre Brasil de lo que bien sabe que será necesario para tantas enfermedades como tiene, para que esta pequeña chispa de Fe y amor divino que ahora empieza a encenderse en los corazones de este Gentío, continúe y no se apague, por Cristo Nuestro Señor. *Venite hunc ignem mittere in terram et vultur accendatur*. (1931: 218)⁸⁴

La preocupación de Nóbrega en sus últimos días continúa siendo cómo lograr que la conversión apostólica se sostenga y logre conformar una sociedad cristiana en las colonias americanas de Portugal. Las palabras finales encierran el sentido de misión que caracteriza a la evangelización de las órdenes regulares: “Fuego he venido a traer a la tierra, y ¿qué quiero sino que ya arda?” (Lucas 12, 49), una premisa que podemos interpretar en términos de su plan de colonización como: ¿cuál sería el objetivo del esfuerzo puesto en cristianizar a las aldeas de indios y combatir contra sus hechiceros si el proyecto no perdura en el tiempo?

1.2. Variaciones del método⁸⁵

Como afirmamos al comienzo del capítulo, en sus propuestas evangelizadoras, Las Casas, Quiroga y Nóbrega se representan a sí mismos ante las autoridades monárquicas y eclesiásticas de España y Portugal (aquellas que podían efectivamente torcer el rumbo de la colonización en favor de sus propuestas) como sujetos poseedores de un saber exclusivo: el saber convertir, nacido de su experiencia en las Indias Occidentales que incluía, en primera instancia, nuevas formas de subalternización de las poblaciones nativas por fuera de las guerras de conquista, los repartimientos y las encomiendas de indios fomentadas por colonos y conquistadores. No obstante, mientras Las Casas sostuvo la necesidad de evangelizar en las colonias mediante un método pacífico de predicación apostólica (persuasivo y respetuoso de la organización política de las comunidades americanas), observamos, en las textualidades propositivas de Quiroga y Nóbrega, la articulación argumentativa de una idea cercana a las prácticas coercitivas propias de la conquista armada: la sujeción del nativo en tanto instancia previa a la conversión. Analizaremos las transformaciones que sufrieron las propuestas

⁸⁴ “faça socorrer a este pobre Brasil do que elle bem sabe que lhe será necessário para tantas enfermidades quantas tem, para que esta pequena faisca de Fé e amor divino que agora se começa accender nos corações deste Gentio, se continue e não se apague, pois Christo Nosso Senhor. *Venite hunc ignem mittere in terram et vultur accendatur*” (1931: 218).

⁸⁵ Este apartado retoma las hipótesis desarrolladas en el artículo “La sujeción del amerindio en las textualidades propositivas de Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y Manuel da Nóbrega” (Vitali, 2022a).

de evangelización de Las Casas, Quiroga y Nóbrega en torno a la idea de sujeción del amerindio como práctica inevitablemente coercitiva.

Por un lado, Las Casas afirmó la inviabilidad de la violencia y la necesidad de implementar un método de conversión pacífico desde el tratado latino *De unico vocationis modo* de 1537 hasta los *Tratados* publicados en Sevilla en 1552. Por el contrario, Quiroga manifestó un cambio de opinión entre la *Información en derecho* de 1535 y el opúsculo en favor de la guerra justa *De debellandis Indis*, redactado hacia 1552. Similar a esto último, las *Cartas* de Nóbrega, escritas entre 1549 y 1560, presentan, a partir de 1552, un giro argumentativo que revaloriza la pacificación armada de las comunidades brasilindias. Ante el problema de la conversión indiana, la idea de una sujeción coercitiva intenta amalgamar los principios dogmáticos de caridad, bondad y benevolencia sostenidos por la rama mendicante y hospitalaria de la tradición cristiana con la necesidad de pacificar a las poblaciones indígenas antes de su adoctrinamiento. A diferencia de Las Casas, Quiroga y Nóbrega encontraron en la sujeción de los pueblos nativos un medio que podía garantizar más efectivamente la doble subalternización, política y religiosa, del amerindio en tanto súbdito de los reyes europeos y de la deidad compartida por ambas monarquías ibéricas. En diversos pasajes de los textos mencionados, emergen breves representaciones del indígena que justifican tanto el modo pacífico de conversión como la variante coercitiva de la sujeción. En estos fragmentos descriptivos, los indios son presentados de manera ambivalente, ya sea como dóciles y bien predispuestos a aceptar la nueva fe o, de manera contrapuesta, como adversos ante el proyecto religioso de los evangelizadores. En todo caso, el subalterno americano aparece siempre involucrado en un proceso de subjetivación donde el poder hegemónico es ejercido desde un discurso jurídico y teológico que lo conmina a permanecer en el estatus de sujeto oprimido que debe ser convertido a la fe cristiana.

Paulo Freire ([1968] 2007) considera que el acto mismo de sujeción deshumaniza tanto al oprimido como al opresor. Este último, para Freire, expresa su poder mediante una falsa generosidad, dado que percibe al oprimido como débil e inferior. Tal sería la dinámica de la caridad cristiana, nacida de un orden social jerarquizado en donde un sujeto carenciado depende, material y espiritualmente, de un individuo poderoso que lo asiste a la par que lo subyuga. En esta situación opresiva, la miseria le impide al oprimido conocer el camino de su propia liberación. Siguiendo el planteo de Freire, podemos considerar las propuestas de colonización religiosa de Las

Casas, Quiroga y Nóbrega como sistemas de borramiento cultural que, con el pretexto de salvar las almas de los amerindios por la caridad cristiana, buscaron el medio de sujetar la voluntad individual de los nativos a los preceptos morales de la fe invasora. Como demostraremos, con el fin de legitimar sus textualidades propositivas, los evangelizadores esgrimieron una serie de argumentos teológicos y jurídicos que, reunidos, funcionaron a la manera de pedagogías del opresor, es decir, manuales para dominar la conciencia de los indígenas.

Durante el siglo XVI, en el mundo colonial iberoamericano, la sujeción del nativo funcionó como un dispositivo de control espacial y producción de subjetividades subalternas. La ocupación imperial del territorio, orientada a la extracción de los recursos naturales mediante la explotación minera o el desarrollo de proyectos agrícolas, propició el contacto entre grupos socio-culturales heterogéneos tanto americanos como europeos. Este contacto afectó la epistemología cristiana de los evangelizadores al trastocar los principios de la caridad y la tolerancia en un contexto paradójico que los conminaba a legitimar un método pacífico de conversión dentro de un esquema político imperialista, en el que la guerra parecía ser el único recurso eficaz para controlar los territorios conquistados. A su vez, el retorno de los amerindios a prácticas culturales como la antropofagia, condenada por la moral cristiana, parecía avalar por momentos el viraje del discurso de la misericordia (junto con su correlato pro indigenista) hacia la defensa de acciones coercitivas capaces de anular la resistencia de los indios que impedían el avance imperial luso e hispano.

Para el análisis del cambio operado en las textualidades propositivas de los evangelizadores, tendremos en cuenta la inversión foucaultiana del aforismo militar de Carl von Clausewitz (1780-1831), según el cual la guerra constituye una continuación de la política por otros medios. De esta manera, resaltaremos la dimensión coercitiva de las propuestas evangelizadoras de Quiroga y Nóbrega en contraste con el proyecto fundamentalmente pacífico de Las Casas. Michel Foucault ([1976] 2001: 29) trastoca el lema de Clausewitz y propone pensar no la guerra como continuación de la política sino la política como continuación de la guerra. Para Foucault, esta inversión de los términos tiene tres consecuencias. La primera, comprender que toda relación de poder en una sociedad surge de una relación de fuerza establecida previamente por una guerra, tras la cual el sistema político instala una paz civil que detiene la marcha de enfrentamientos armados, pero no anula el desequilibrio originario sino que lo alimenta mediante artificios simbólicos (el lenguaje, las instituciones) y empíricos (el acceso a los

recursos). La segunda, vislumbrar toda forma de resistencia como una continuación de la misma guerra silenciosa, cuyo fervor es recuperado esporádicamente por grupos subalternos para reivindicar su posición en el campo de la hegemonía política. La tercera, aceptar que el único fin posible de esta dinámica debe provenir de su propia esencia, bajo la forma de una batalla final que suspenda el ejercicio del poder como guerra permanente. Ahora bien, si la principal obligación de las monarquías ibéricas en el siglo XVI consistía en asegurar la conversión de los infieles para legitimar su ocupación territorial y, de acuerdo con Foucault, la política reproduce la lógica de la guerra, en consecuencia, ciertos proyectos políticos de evangelización (aun aquellos que buscaban la conversión pacífica) pueden ser considerados como una continuación de la guerra por otros medios, lo cual pasaremos a demostrar.

1.2.1. La continuación del *unico modo*

En el “Prólogo” a su *Historia de las Indias*, Las Casas reproduce un pasaje (también incluido en el *De unico vocationis modo*) que trata sobre la transformación de una tribu de bárbaros en un pueblo civilizado, operada por un filósofo anónimo de la Antigüedad. El relato, atribuido a Cicerón, vuelve una y otra vez sobre los elementos que caracterizan al método apostólico de Las Casas y, pese a la distancia temporal y a la diferencia de religión entre la fuente y el texto colonial, tiene la función de reivindicar su propuesta evangelizadora en el presente de la escritura:

después de persuadidos los hombres por mansedumbre y por dulces y eficaces palabras, [...] fácilmente se ordenaron en las costumbres y vida, y de su voluntad se sujetaron a las leyes y a la observancia de la justicia; y así parece que aunque los hombres al principio fueron todos incultos, y, como tierra no labrada, feroces y bestiales [...], siendo reducidos y persuadidos por razón y amor y buena industria, que es el propio modo por el cual se han de mover y atraer al ejercicio de la virtud las racionales criaturas, no hay nación alguna, ni la puede haber, por bárbara, fiera y depravada en costumbres que sea, que no pueda ser atraída y reducida a toda virtud política y a toda humanidad de domésticos, políticos y racionales hombres, y señaladamente á la fé católica y cristiana religión, como sea cierto que tenga mucho mayor eficacia la evangélica doctrina para convertir las ánimas. (1986: 14)

La persuasión por medio de razones, el pasaje de la ferocidad a la mansedumbre en el Otro y la religión cristiana como marco de toda acción ponen en escena la ubicuidad, en el discurso lascasiano, de los principios que estructuran su método

evangelizador. De manera complementaria, junto con otras estrategias argumentativas como la antítesis entre indios y conquistadores o el uso de imágenes hiperbólicas del horror provocado por los españoles en las Indias, la recurrente mención del *unico modo* le brinda una singular fuerza cohesiva a la textualidad propositiva de Las Casas. Sea de manera concreta o tangencial, a partir de la década de 1530 el método apostólico evidencia su presencia en sus escritos para conferir un carácter trascendente a su proyecto de colonización, pensado como camino que conduce, solitario, hacia la salvación y es, por ello mismo, el remedio ante un futuro apocalíptico.

En los *Tratados* de 1552, la imagen idílica del amerindio sustenta la continuación del modo de conversión de Las Casas. Como en Quiroga y Nóbrega, la descripción de la naturaleza del nativo termina por delimitar las formas de su método en una adaptación de la materia escolástica, grecolatina y patrística a las contingencias del contacto con la heterogeneidad americana.⁸⁶ Un ejemplo de esto es el tratado de las *Treinta proposiciones muy jurídicas* ([1552] 1965), que Las Casas dirige al Consejo Real de las Indias con el objetivo de transformar las políticas coloniales. La herramienta de control que privilegia es la de la confesión, a la cual le asigna una sumatoria de reglas para que los confesores puedan guiar el intrincado “foro de la conciencia” de los conquistadores. En este escenario de disputa, Las Casas ataca a quienes niegan el título de dominio de los reyes españoles sobre las colonias americanas. Las proposiciones del tratado circunscriben una regla, una variante que reconoce los títulos de posesión de Castilla sobre América pero que, a la vez, desvía las políticas violentas del Imperio sobre las poblaciones nativas.

José Cárdenas Bunsen señala que el texto de las *Treinta proposiciones* condensa el cruce entre las esferas del derecho civil y canónico de Las Casas, y sostiene que sus postulados: “jerarquizan la autoridad del papa en materia espiritual por sobre la autoridad de los reyes y que, al escrutar los títulos justos que los reyes ostentan sobre América, discuten las consecuencias civiles de las disposiciones canónicas” (2011: 88). La tensión entre el poder temporal y el espiritual aparece desde el comienzo en el tratado con la alusión al “romano Pontífice”, el cual: “tiene auctoridad y poder [...] sobre todos los hombres del mundo, fieles o infieles, quanto viere que es menester para guiar y enderezar los hombres al fin de la vida eterna” (1965: 467). Esta primera

⁸⁶ Como analiza Lewis Hanke ([1974] 1985: 120-121), las refutaciones de Las Casas a los argumentos de Ginés de Sepúlveda, durante la Junta de Valladolid, se sustentaron en los principios desarrollados en el *De unico vocationis modo*.

proposición conmina a los monarcas ibéricos a adaptarse a un fin religioso que depende, en el escenario europeo, de los saberes canónicos de la institución eclesiástica, lo cual ubica el propósito trascendente de la evangelización por encima de los beneficios particulares de la Corona.⁸⁷

El método pacífico de Las Casas se complementa, en la tercera proposición, con la adecuada elección de los agentes religiosos por parte del Papa, quien debía: “nombrar y señalar los necesarios y convenientes idóneos ministros de todos los estados de la cristiandad” (1965: 467), una misión compartida por los reyes españoles, compelidos en la vigésima proposición a: “enviar ministros idóneos que prediquen la fe por todo el orbe, llamando y convidando a las gentes dél” (1965: 483). La idoneidad, entendida como adecuación de un medio a un fin determinado, convierte a los “ministros” en los instrumentos de la evangelización, una idea similar a la que había formulado Las Casas en el *De unico vocationis modo* respecto de los predicadores en tanto intermediarios benevolentes entre los amerindios y los europeos. La posición instrumental de los evangelizadores en este esquema los vuelve indisociables del método de conversión apostólico, ya que este último constituye en sí mismo el camino o medio de la predicación. Si el ministro resulta idóneo, es porque responde al modo en que debe llevar adelante la labor evangelizadora, modo que en el planteo de Las Casas es único, suave y blando.

En este punto de las *Treinta proposiciones*, Las Casas introduce nuevamente los postulados que había formulado años antes en el *De unico vocationis modo*. Tras reafirmar la potestad de la Corona y la Iglesia sobre los territorios invadidos, la vigésima segunda proposición plantea la obligación que tienen los reyes de Castilla, por derecho divino, a procurar que la predicación de los ministros sea:

pacífica, y amorosa, y dulce, caritativa y allectivamente, por mansedumbre y humildad y buenos ejemplos, convidando los infieles e mayormente los indios, que de su natura son mansísimos y humillísimos, y pacíficos, dándoles antes dones y dádivas de lo nuestro que tomándoles nada de lo suyo. Y así ternán por bueno y suave e justo Dios al Dios de los cristianos, y desde modo querrán ser suyos y recibir su fe católica y sancta doctrina. (1965: 485)

⁸⁷ En la cuarta proposición, Las Casas adjudica a los reyes cristianos un rol subsidiario entre otros tantos ministros necesarios para la dilatación y conservación de la fe: “para que con su brazo y fuerza reales y riquezas temporales ayuden, amparen, conserven y defiendan los ministros eclesiásticos y espirituales” (1965: 469).

El camino de la conversión (crística, bondadosa) es indisociable, en el fragmento, de la imagen del indio (pacífico, manso), cuya docilidad augura la (re)producción de la opresión colonial cristiana. Esta argumentación reúne el elemento más característico del *De unico vocationis modo* (el método persuasivo) y suma un componente funcional a la textualidad propositiva lascasiana: la representación idílica del Otro. Luego, Las Casas refuerza las oposiciones entre su método y el de los conquistadores al declarar, en la vigésima tercera proposición, que la guerra es: “forma e vía contraria de la ley e yugo suave y carga ligera y mansedumbre de Jesucristo” (1965: 485), con lo cual logra sostener, quince años después, la dicotomía que había estructurado hacia 1537 su tratado sobre la única vía legítima de conversión.⁸⁸ Con el fin de conservar la coherencia de su plan, Las Casas introduce paulatinamente en sus textos la figura del indígena manso, una estampa subalternizadora del súbdito bondadoso que le permitirá mantener la misma línea argumental hasta sus últimos días. Las textualidades propositivas de Quiroga y Nóbrega, en cambio, no se sostendrán en el tiempo con la misma férrea convicción respecto de la sujeción del nativo.

1.2.2. Un apéndice de la controversia

No conocemos con exactitud los pliegos que conforman el manuscrito del tratado *De debellandis Indis* (1552) de Quiroga. Encontramos la primera alusión al tratado en una carta suya enviada al entonces obispo Bernal Díaz de Luco, quien también fuera el posible destinatario de la *Información en derecho*. En la epístola, redactada en Madrid el 23 de abril de 1553 por un escribano, Quiroga expresa su desazón por no haber sido invitado a participar de la Junta celebrada en Valladolid tres años antes.⁸⁹ Díaz de Luco, en cambio, había llegado a representar a la Iglesia de España en las jornadas de 1545 del Concilio de Trento (1545-1563). Quiroga, que había residido de 1547 a 1554 en Valladolid (paradero de la Corte española), no podía menos que lamentarse por haber sido desplazado de la discusión sobre la naturaleza de los indios americanos y la consecuente posibilidad o imposibilidad de llevar adelante una

⁸⁸ El resto del tratado vuelve sobre cuestiones habituales en el discurso lascasiano: la acción del diablo, del lado de los españoles, que influye en la invención de los repartimientos y encomiendas; la imagen de los indios como “hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos” (XXVIII); la exculpación de los monarcas, que desconocen la realidad vivida en las Indias y por eso no ponen el “justo remedio” a los problemas acaecidos (XXIX); entre otras.

⁸⁹ La Junta de Valladolid tuvo lugar en dos extensas sesiones discontinuas, la primera entre agosto y septiembre de 1550 y la segunda, entre abril y mayo de 1551.

guerra justa contra ellos, puntos nodales de su propuesta de evangelización en Nueva España.

Sin embargo, aunque no fue invitado a terciar en la disputa, Quiroga encontró la ocasión de intervenir en la polémica mediante la redacción en latín de un tratado que envió al Real Consejo de Indias. Si bien no recibió una respuesta inmediata y el escrito parece no haber sido registrado en las actas del debate, Las Casas comenzó a distanciarse de Quiroga a raíz de este tratado que, desde el título *De debellandis Indis*, parecía legitimar las incursiones bélicas en los pueblos de indios. Resulta probable que Las Casas haya accedido a la lectura del tratado en España, en especial, si tenemos en cuenta las circunstancias en que fue hallado el supuesto manuscrito original del texto. El historiador Juan Bautista Muñoz descubrió, en la Real Academia de la Historia de Madrid, a principios de 1784, un conjunto de pliegos en lengua latina que, por su temática, identificó como el tratado perdido de Quiroga (RAH, Col. Muñoz, t. 48). Este manuscrito y la mencionada carta de Quiroga a Díaz de Luco habían sido conservados en un mismo tomo infolio junto con otros papeles que habían pertenecido a Las Casas, ubicados en la Secretaría del Despacho Universal de Indias. El hallazgo de Muñoz y la relación establecida por él entre la carta y el conjunto de pliegos escritos en latín dio origen a la posterior investigación de René de Acuña (1988), editor del texto que hoy consideramos como el tratado *De debellandis Indis*.

La carta de Quiroga a Díaz de Luco llegó a manos de Las Casas en circunstancias poco claras. El manuscrito de la epístola contiene al margen una anotación de Las Casas: “D[e]l ob[is]po de Mechuacán, donde qujere p[ro]bar q[ue] se puede hazer guerra a los yndios por traellos a la fe” (en Bataillon, [1952] 1976: 268). Dado que la carta no ofrece pruebas a favor o en contra de la guerra contra los indios, la nota marginal debe hacer referencia a otro texto que, en su momento, acompañaba a la epístola. Acuña (1988: 32) sostiene que el manuscrito latino de la Real Academia de la Historia descubierto por Muñoz es el original o una copia anónima coetánea del tratado *De debellandis Indis*, al que alude la anotación de Las Casas.

Si consideramos el proyecto de evangelización pacífica mediante la fundación de pueblos-hospitales que Quiroga desarrolla en la *Información en derecho* hacia 1535, el tratado *De debellandis Indis* aparece, diecisiete años después, como un punto de inflexión dentro de su textualidad propositiva. En este sentido, Lewis Hanke ([1974] 1985: 42) observa una oscilación en el ideario quiroguiano: en un principio, Quiroga considera a los indios como seres dóciles pertenecientes a la Edad de Oro (tiempo

mítico grecorromano de bondad y exuberancia), mientras que, más tarde, remarca el rechazo de los nativos ante la conversión cristiana, factor que habilita en su planteo una respuesta violenta por parte de los españoles en pos de la evangelización. Este segundo momento acerca las ideas de Quiroga al discurso de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), contrincante de Las Casas en la Junta de Valladolid y defensor de la tesis aristotélica sobre la esclavitud natural de los indios. Es de notar que, a pesar de ello, en 1550, Quiroga apoya a Las Casas en su pleito ante el Real Consejo de Indias para evitar la aprobación de la perpetuidad de las encomiendas. Esta decisión de Quiroga, que perjudicaba a los conquistadores españoles, exhibe el movimiento pendular de su proyecto religioso que, al calor de los acontecimientos, sostenía tanto la necesidad de un buen trato indispensable hacia los indígenas como la posibilidad de justificar la sujeción del indio en América.

En la *Información en derecho*, Quiroga cita de manera recurrente al filósofo Juan Gerson (1363-1429), en particular, sus tratados *De solitudine ecclesiasticorum* y *De origine juris*,⁹⁰ con el fin de argumentar que las comunidades indígenas no habían logrado consumarse por sí mismas como sistemas políticos perfectos, dado que no procuraban alcanzar el bien común y de ahí su crítica a los “caciques e principales” que ya hemos mencionado. De acuerdo con Gerson, las leyes que regulan una sociedad reflejan la racionalidad de sus habitantes; luego, Quiroga percibe la falta de distribución occidental de la justicia en las sociedades indianas como una manifestación de irracionalidad que oprimía a los pobladores nativos.⁹¹

Esta crítica de las estructuras sociales locales no interfiere con la clasificación de los infieles que Quiroga retoma de Tomás Cayetano (1469-1534) en sus comentarios a la obra de Tomás de Aquino,⁹² uno de los textos frecuentados durante su formación en derecho canónico en Salamanca. Cayetano presenta tres clases de infieles. Los primeros, “súbditos de los cristianos de hecho y de derecho” (1985: 69), serían los judíos, herejes y moros que habitan tierras de cristianos y no se someten al yugo de ningún príncipe occidental. Luego, los “súbditos de derecho, mas no de hecho” (1985: 70), aquellos infieles que ocupan tierras cristianas, pero se someten al poder político de quien las gobierne. Por último, la tercera clase agrupa a los infieles que “ni de derecho ni de

⁹⁰ Ambos recopilados en la edición de sus *Opera Omnia* (Amberes, 1706).

⁹¹ De la falta de administración en la justicia podría derivar, por ejemplo, la adjetivación despectiva que utiliza Quiroga sobre los gobernantes americanos, a los que llama “principalejos” (1985: 76).

⁹² Editada posteriormente como *Secunda secundae partis Summae totius theologiae D. Thomae Aquinatis, Thomae a Vio Cayetani, commentariis illustrata* (Lyon, 1587).

hecho están sujetos a los príncipes cristianos conforme a la jurisdicción civil” (1985: 70). En este punto, Quiroga adapta la teoría de Cayetano a la realidad americana y ubica en la tercera categoría a los indios, que nunca habían sido súbditos del Imperio Romano y, además, habitaban tierras desconocidas por los españoles.

En algún punto, consideramos que la clasificación de los infieles constituye una sucinta teoría del vasallaje, donde la diferencia de fe es sinónimo de pérdida del derecho a la autonomía política. Respecto de la tercera categoría, Quiroga aclara:

Contra estos últimos infieles, ningún rey, ningún emperador, ni la Iglesia romana, puede mover guerra para ocupar sus tierras o para sujetarlos políticamente, puesto que no hay ninguna causa de guerra justa. Jesucristo, rey de reyes, a quien ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió para la conquista del mundo, no soldados con armamento, sino predicadores santos, como ovejas entre lobos. (1985: 71)

Las tesis de Cayetano aplicadas a la realidad americana, que también cita Las Casas en el *De unico vocationis modo*,⁹³ cristalizan en la *Información en derecho* un método de conversión que desestima la violencia y enaltece la predicación apostólica como herramienta evangelizadora.

Por el contrario, la clasificación que hace Quiroga de los infieles en el *De debellandis Indis* remarca la crítica a la tiranía de los príncipes indianos, cuya conformación política, ajena a las leyes occidentales, los tornaría ilegítimos. Como afirma Acuña, el propósito principal de este tratado era: “demostrar que los reyes de España detentaban la posesión de *las Indias* con ‘sancto y justo título’, ‘mayor’ aún, según sus propias palabras, que el que les asistía sobre los ‘rreynos de Castilla’” (1988: 32). El hilo argumental del *De debellandis Indis* sostiene que los monarcas peninsulares tienen potestad sobre los pueblos invadidos por encima de la libertad individual de los sujetos que los conforman. Luego, Quiroga habilita la posibilidad de hacerles una guerra justa, en un esfuerzo por adecuar aquella caridad cristiana primigenia expresada en la *Información en derecho* (según la cual, los europeos no debían cejar en su intento por convertir y quitar de la infidelidad a los pueblos americanos) ante las experiencias

⁹³ Podríamos vincular las ideas de Cayetano con la clasificación de los “bárbaros” que propone Las Casas en su *Apologética historia sumaria* ([1536-54] 1967), utilizada por Walter Mignolo (2003) para su análisis de la colonialidad en tanto ejercicio del poder basado en una diferencia colonial que separa a un “nosotros” europeo de un “ellos” subalterno y colonizado, definido este último siempre en función de una carencia. En la *Apologética*, Las Casas distingue cuatro tipos de “bárbaros”: aquellos caracterizados por su ferocidad; los que carecen de locución literal; quienes (por la falta de racionalidad derivada de lo anterior) no saben gobernarse a sí mismos ni pueden ser gobernados por otros; y, finalmente, los “bárbaros” que desconocen la fe cristiana. Es decir que, en definitiva, todo infiel sería en esencia un bárbaro cuya ignorancia del dogma lo ubicaría por debajo del europeo invasor.

adversas que, con el correr del tiempo, dejaban entrever una fractura irreconciliable entre la evangelización pacífica y la resistencia de los sujetos subalternos.

El *De debellandis Indis* está atravesado en todo momento por las autoridades que avalan y complementan los enunciados de la argumentación. Similar a la del *De unico vocationis modo* de Las Casas, la trama del tratado está urdida en la confluencia polifónica de múltiples tradiciones: jurídica, filosófica y teológica, entre otras. En cuanto a la clasificación de los indios, Quiroga acude a la opinión de diversos doctores de la Iglesia (Inocencio, el Hostiense, Zabarella, Petrus de Ancharano). A diferencia de la *Información en derecho*, en el tratado latino, reduce la tipología de los infieles a dos clases: “una cosa son los infieles que reconocen el dominio de la Iglesia y que tienen comunicación con nosotros, en virtud de lo cual deben ser tolerados y no ser forzados precisamente a la fe” (1988: 161); pero, frente a quienes aceptan el dominio imperial y entablan un diálogo sumiso con las autoridades europeas, aparecen aquellos que niegan la autoridad de las potencias invasoras: “están los infieles que no tienen comunicación con nosotros, y que no reconocen al Papa ni al Emperador, los cuales, en tal virtud, son incapaces de principados y sedes reales” (1988: 163). Quiroga provee el fundamento jurídico de esto último citando la ley *Hostes*, formulada por el jurista Bartolo de Sassoferrato hacia el siglo XIV para decretar que los pueblos ajenos al Imperio Romano pertenecían igualmente al emperador y al Papa. Por ello, Quiroga concluye: “bien pudieron los príncipes españoles, con base en la autorización apostólica, apropiarse los nuevos reinos de Indias” (1988: 163). Es decir, el imperativo religioso de convertir a los pueblos del orbe a la fe cristiana, concedido para la monarquía hispánica en 1493 por la bula *Inter caetera* de Alejandro VI, aparece en el texto como una razón suficiente para justificar la apropiación de los territorios americanos.

Pero, ¿cómo se justifica en el tratado esta nueva percepción sobre los indígenas infieles? Cuando retoma el tema de la evangelización americana, Quiroga integra una fuente de información que hasta entonces no había aparecido en el *De debellandis Indis*:

se considera haber existido causa legítima para apropiarse las sedes, ya que son y eran infieles que, desde el advenimiento de Cristo, son incapaces de jurisdicciones [...]. Además, porque eran idólatras, adoradores de ídolos, haciéndose entre sí injusticias, matándose y robándose unos a otros y ofreciéndose a los demonios, como está manifiesto en tantísimas cosas dignas de memoria que dejaron escritas quienes los conquistaron. (1988: 175)

De manera inversa a lo que sucede en el tratado de las *Treinta proposiciones* de Las Casas, aquí, la caracterización del indígena como idólatra es la que determina que el modo pacífico de conversión asuma una dimensión coercitiva que acerca el método de Quiroga a las prácticas violentas de los conquistadores. Las fuentes poco específicas a las que hace referencia (“tantísimas cosas dignas de memoria”) abandonan el estilo escolástico y cambian la cita directa de una *auctoritas* por un discurso diferente, no precisado ni rastreable, que en su indeterminación provee una imagen difusa del indio, antagónica a la descripción detallada del macehual dócil que había elaborado años antes en la *Información en derecho*. Hacia 1552, la textualidad de Quiroga, sin dejar de ser propositiva, adapta el método de conversión a un contexto más propicio a las incursiones bélicas y sujeciones forzadas que a las aventuras apostólicas, como las que los dominicos habían llevado a cabo en la Vera Paz o el mismo Quiroga había desarrollado en sus pueblos-hospitales de Santa Fe en las proximidades de México y Michoacán. La naturaleza del Otro, percibida como menos dócil que en los comienzos de la evangelización, habilita en el *De debellandis Indis* la idea de una subalternización coercitiva, autorizada por la supuesta disminución moral y política del indio, argumentación que también encontramos en la propuesta de Nóbrega.

1.2.3. Sujeción moderada

Así como los pliegos del tratado latino de Quiroga yacían en el archivo privado de Las Casas, una traducción castellana de las cartas de Nóbrega también cayó en sus manos a mediados del siglo XVI (Vitali, 2021). Las conexiones entre padres, frailes y sacerdotes no constituían una anomalía, teniendo en cuenta que las órdenes regulares y el clero secular poseían circuitos de comunicación propios, sostenidos por redes eclesiásticas de conventos, iglesias, universidades, parroquias y demás instituciones interdependientes.

Los temas que atraviesan el discurso evangelizador temprano (la necesidad de un método de conversión, la defensa del indio o el problema de la sujeción) forman parte a su vez de la textualidad propositiva de Nóbrega, que en otro Imperio y ante otras autoridades intentó sentar las bases de una manera pacífica de cristianizar a las poblaciones brasilindias, en contraste con las prácticas violentas de los conquistadores portugueses. Pero, aunque la redacción de sus cartas comienza hacia 1549, apenas un año antes del debate español en torno a la legitimidad de las guerras de conquista, en

poco tiempo, el jesuita adopta un tono desilusionado frente a la resistencia de las poblaciones americanas para aceptar la nueva fe. Esta desazón lo lleva a formular, en sus epístolas y como demostraremos, la idea de una “sujeción moderada” del nativo, propuesta fronteriza que oscila entre la caridad cristiana y los modos coercitivos de disciplinamiento. El comienzo de la carta que Nóbrega envía a la Corte del Infante D. Henrique el 8 de mayo de 1558 es por demás elocuente al respecto: “Primeramente, el gentío se debe sujetar y hacerlo vivir como criaturas que son racionales, haciéndole guardar la ley natural” (1940: 75).⁹⁴ De esta sentencia casi axiomática, el padre jesuita deduce un plan de colonización que podría resolver, en tanto remedio, una serie de problemas que involucran la esclavitud, la subalternización de los nativos, la conversión al cristianismo y hasta el sustento económico de la Corona:

Sujetándose el gentío, cesarán muchas maneras de haber esclavos mal habidos y muchos escrupulos, porque tendrán los hombres esclavos legítimos, tomados en guerra justa, y tendrán servicio y vasallaje de los indios y la tierra se poblará y Nuestro Señor ganará muchas almas y S. A. tendrá mucha renta en esta tierra, porque habrá muchas haciendas y muchos ingenios ya que no hay mucho oro ni plata (1940: 75-76).⁹⁵

João Adolfo Hansen (1995) analiza el discurso epistolar de Nóbrega y sus correigionarios. En primer lugar, entiende que los textos de los misioneros portugueses participan de un género mixto, que utiliza elementos tanto de la carta (familiar y personal, en la que se abordan temas específicos) como de la epístola (dirigida a un grupo, donde se pueden tematizar cuestiones de índole teórica o doctrinaria). Así, esta forma híbrida le permitía al padre jesuita, por ejemplo, dirigirse a un interlocutor determinado (que podía ser otro funcionario religioso, el monarca luso o el fundador mismo de la Compañía de Jesús) no sólo para tratar sobre un negocio puntual (la falta de predicadores, la escasez de crisma) sino también para explayarse en elucubraciones relativas a la acción evangelizadora en América (la bondad natural del indio, la necesidad de sujetarlo). Para Hansen, la representación textual que hacen los jesuitas del brasilindio (caracterizado como bien predispuesto a aceptar la nueva fe) es crucial para elaborar su teoría de la conversión, ya que la doctrina cristiana funciona como un

⁹⁴ “Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural” (1940: 75).

⁹⁵ “Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal habidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não há muito ouro e prata” (1940: 75-76).

mecanismo de clasificación que opera una “exclusión inclusiva” sobre el Otro: “al mismo tiempo que lo excluye como carente en las metáforas de la falta del Bien, lo incluye en prácticas que lo subordinan a la Presencia en las instituciones portuguesas” (1995: 118).⁹⁶ El anhelo por clasificar en categorías estancas los universos socioculturales amerindios era el correlato epistemológico del deseo de subordinar jurídicamente al nativo en las aldeas y colegios que habían fundado los evangelizadores.

Sin embargo, podríamos reconsiderar la operación que consigna Hansen a la inversa: las cartas de Nóbrega efectúan una inclusión exclusiva del indígena. Es decir, el factor favorable de integración está asociado a la carencia del nativo (falta de fe y de leyes), que lo presenta con cierta docilidad amigable relativa a la predicación apostólica. Por el contrario, la exclusión sobreviene tras las manifestaciones de resistencia del subalterno y el retorno a sus costumbres, principalmente, la antropofagia. Al reincidir en sus tradiciones, las instituciones portuguesas intervienen para sujetar jurídicamente al brasilindio y buscar la legitimación de las guerras de conquista. Las imágenes de las primeras cartas de Nóbrega, que muestran a un individuo carente, vacío como “papel blanco” y que precisa la guía de los jesuitas, conforme pasa el tiempo, derivan en una metáfora mixta que define al indio en tanto naturalmente bueno, pero lo suficientemente extraviado como para que sea necesaria su sujeción. Este momento preliminar de violencia es la contracara paradójica, contradictoria, de un método idílico basado en la predicación que agotaba su modalidad pacífica junto con las propias energías de los religiosos a medida que transcurría el tiempo en las colonias.

Es posible rastrear un punto de inflexión en la textualidad propositiva de Nóbrega con la llegada del obispo Pero Fernandes Sardinha (1496-1556) el 22 de junio de 1552, partidario de la teoría aristotélica sobre la esclavitud natural defendida por Sepúlveda. Su arribo al litoral brasileño fue contemporáneo al debate jurídico-teológico que consternaba al Imperio Español en Valladolid. Resulta curioso que, mientras Las Casas, en Europa, transcribía fragmentos epistolares de los jesuitas portugueses en el primer volumen de su *Historia de las Indias* como ejemplos de conversión pacífica, el discurso de Nóbrega comenzaba a integrar paulatinamente el tópico de la sujeción de las poblaciones amerindias. La epístola enviada al rey João III desde la Bahía de Todos los Santos comenta la repercusión positiva que tuvo la presencia de Sardinha en las colonias:

⁹⁶ La cita es una traducción nuestra del original en portugués.

La tierra recibe muy bien al Obispo, y ya se comienza a ver a ojo el fruto, el cual esperamos que cada vez más irá en crecimiento porque de la primera predicación que hizo ya, cada uno comienza a cubrir y dar ropas a sus esclavos, y vienen vestidos a la iglesia, lo que hace la autoridad y majestad de un Obispo! (1931: 136)⁹⁷

El hecho de vestir la desnudez condensa, para Nóbrega, el control sobre la heterogeneidad y la correcta subalternización de los sujetos esclavizados. Dos años después, en 1554, los jesuitas viajan a São Paulo de Piratininga, al sur del litoral, desde donde Nóbrega le escribe al rey João III para comentar el fruto hecho en las poblaciones nativas. Esta carta es, de algún modo, excepcional, ya que nace de un deseo de contar y no solamente de la obligación de informar, que ya habría sido cubierta por la partida del gobernador Thomé de Sousa a Portugal y la tentativa de enviar un misionero para dar cuenta de las experiencias de la Orden en América.⁹⁸

El relato de la incursión jesuita en Piratininga interesa porque les adjudica, a los mismos brasilindios, el anhelo de ser sujetados, en una hipálage imperialista que alivia la conciencia del invasor y legitima el uso de prácticas coercitivas. Nóbrega representa esta zona como un espacio idílico, propicio para la evangelización: “porque nunca tuvieron guerra con los Christianos, y es por aquí la puerta y el camino más cierto y seguro para entrar en las poblaciones del sertón, de las que tenemos buenas informaciones” (1931: 144).⁹⁹ La breve descripción etnográfica que encontramos al comienzo presenta una imagen favorable de sus habitantes: “hay muchas poblaciones que no comen carne humana, las mujeres andan cubiertas, no son crueles en sus guerras, como estos de la costa, porque solamente se defienden; algunas tienen un solo Principal, y otras cosas muy amigas de la ley natural” (1931: 144-45).¹⁰⁰ Es decir, el apego a costumbres occidentales y cristianas, como la vestimenta y la inexistencia de rituales antropofágicos, acercan culturalmente la vida de estas comunidades a la mirada de Nóbrega. A estas características, que diluyen la radical heterogeneidad de las

⁹⁷ “A terra recebe muito bem ao Bispo, e já se começa de ver a olho o fructo, o qual esperamos que cada vez mais irá em crescimento porque da primeira pregação que fez já, cada um começa a cobrir e dar roupas a seus escravos, e vêm vestidos á igreja, o que faz a auctoridade e magestade de um Bispo!” (1931: 136). No obstante, cabe destacar que, en un primer momento, la liberalidad del Obispo Sardinha había desilusionado a Nóbrega (1931: 126).

⁹⁸ Alusión de Nóbrega al padre Leonardo Nunes, quien naufragó durante la travesía el 30 de junio de 1554.

⁹⁹ “porque nunca tiveram guerra com os Christãos, e é por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações do sertão, de que temos boas informações” (1931: 144).

¹⁰⁰ “ha muitas gerações que não comem carne humana, as mulheres andam cobertas, não são cruéis em suas guerras, como estes da costa, porque somente se defendem; algumas têm um só Principal, e outras cousas mui amigas da lei natural” (1931: 144-45).

costumbres americanas, hay que añadir, del lado europeo, el hecho de contar con “hermanos lenguas” para comunicarse con los nativos y colegios donde educar a sus hijos en la capitanía de San Vicente. Este escenario contrasta con el que había experimentado Nóbrega en la Bahía, donde escaseaban los intermediarios lingüísticos y tenían pocas casas para adoctrinar a los jóvenes brasilindios.

De todas maneras, la principal causa de desorden en esa región era, para el jesuita, la iteración de guerras internas, de las que derivaba el retorno a la antropofagia. Para evitarlo, propone el camino de la sujeción no ya como un método europeo sino en tanto interpretación de la voluntad del Otro:

Es ahora el tiempo más conveniente para sujetarlos a todos e imponerles lo que quieran; y ya ahora la tierra estaba honestamente segura y llena de gente para poder hacerse, si los indios lo quisieran contradecir, cuanto más que por cierto se tiene, que así unos como otros, que dentro de aquella población de diez o doce leguas están, les vendría bien, y disfrutarían aceptar cualquier sujeción moderada, antes que vivir en los trabajos en que viven. (1931: 145-46)¹⁰¹

La constante instigación de conflictos armados entre las aldeas es una táctica que Nóbrega adjudica a los conquistadores portugueses, interesados en fomentar los pleitos inter tribales para evitar la sublevación de los indios contra las autoridades del Imperio. El control moderado que propone Nóbrega, en cambio, hace de la coerción un camino moralmente aceptable para adoctrinar a los nativos, quienes sufrirían más por las guerras con los vecinos de otros grupos étnicos que por el sometimiento al yugo europeo.

Ahora bien, el momento de mayor aceptación de la violencia por parte de Nóbrega sucede a finales de la década de 1550, luego de que los indígenas capturaran al obispo Sardinha y lo sometieran a un rito antropófago. El informe que Nóbrega eleva en 1557 al padre Ignacio de Loyola resume las novedades del primer cuatrimestre del año (de enero hasta abril) y se detiene en: “cosas que mucho a los de acá nos han consolado, y otras que nos han entristecido” (1931: 156).¹⁰² La dicotomía sentimental le confiere, al escrito, un clima de complementariedad entre ambas emociones. El consuelo y la tristeza, articuladas en la retórica del evangelizador, predisponen el ánimo del lector a

¹⁰¹ “é agora o mais conveniente tempo para a todos sujeitarem e os imporem no que quizerem; e já agora a terra estava honestamente segura e cheia de gente para se poder fazer, si os índios o quizessem contradizer, quanto mais que por certo se tem, que assim uns como os outros, que dentro daquela geração de dez ou doze léguas estão, lhes viriam bem, e folgariam aceitar qualquer sujeição moderada, antes que viverem nos trabalhos em que vivem” (1931: 145-46).

¹⁰² “cousas que muito aos de cá nos hão consolado, e outras que nos hão entristecido” (1931: 156).

preguntarse por las causas de cada una de ellas. El plural exclusivo “nos”, que reúne a jesuitas sin conquistadores ni indios, condensa un matiz subjetivo que funciona como dispositivo de legitimación y denuncia de las decisiones tomadas en las colonias. La anécdota alrededor de la cual estructura la primera parte del informe, un caso más de antropofagia entre nativos, escenifica los dos métodos que estaban en disputa: el de los soldados y el de los religiosos. La instigación de conflictos ya mencionada, propia de los colonos portugueses, alcanza su paroxismo en el relato cuando el mismo gobernador le otorga, al pueblo indígena, licencia para continuar con sus guerras y ritualidades fuera de la aldea, cruzando la línea imaginaria que demarcaba el poblado, una *terra nullius* allende la civilización. Este sería el motivo de la tristeza.

Pero, luego, la situación toma un nuevo giro. Tras la insistente denuncia de los evangelizadores, el gobernador retrotrajo su disposición y realizó: “grandes amenazas a los indios y mandó proclamar por las aldeas, sobre pena de muerte, que nadie comiese carne humana, de manera que los indios quedaron atemorizados” (1931: 157).¹⁰³ Esta acción coercitiva, que bien podría entristecer el ánimo del predicador, es, al contrario, un factor de esperanza, proyectada también sobre el castigo del mayor enemigo de los evangelizadores: el brasilindio hechicero. Este sujeto, exponente del saber tradicional americano, era una amenaza para los jesuitas, porque desautorizaba el discurso cristiano y desplazaba a los padres europeos de diversos campos de poder: el religioso, en primera instancia, pero también el gnoseológico y el médico. Por ello, cuando el gobernador toma medidas coercitivas frente a un grupo de indios que había salido de la aldea para pedirle remedios a un hechicero local, Nóbrega celebra el efecto disciplinador de la condena:

súbitamente vimos el notable provecho que nació de castigar a aquel hechicero, porque donde antes ni con ruegos ni con hostigamientos querían venir a la iglesia, después luego, como oían la campana acudían todos, y luego los niños, que antes venían a la escuela con tanto trabajo de irlos a buscar, venían todos, como los llamaban con la campana los domingos y fiestas. (1931: 159)¹⁰⁴

¹⁰³ “grandes ameaças aos índios e mandou apregoar por sua aldêas, sob pena de morte, que ninguém comesse carne humana, de maneira que os índios ficaram atemorizados” (1931: 157).

¹⁰⁴ “subitamente vimos o notável proveito que nasceu de se castigar aquelle feiticeiro, porque d'onde antes nem com rogos nem com importunações queriam vir á egreja, depois logo, como ouviam a campainha acudiam todos, e logo os meninos, que antes vinham á eschola com tanto trabalho de os irem buscar, vinham todos, como os chamavam com a campainha os domingos e festas” (1931: 159).

Por el beneficio obtenido tras el castigo del hechicero, esto es, la total obediencia de los nativos ante el sonido de la campana, el gobernador hizo extensivas sus amenazas a todo aquel que impidiera la predicación cristiana. En la carta, esto conduce a Nóbrega a reelaborar su descripción de la naturaleza indígena para volverla funcional a un método menos pacífico que el del comienzo:

así que por experiencia vemos que por amor es muy dificultosa su conversión, mas, como es gente servil, por miedo hacen todo, y puesto que en los mayores por no concurrir su libre voluntad, presumimos que no tendrán fe en el corazón; los hijos criados en esto quedarán firmes christianos, porque es gente que por costumbre y crianza con sujeción harán de ella lo que quisieran, lo que no será posible con razones ni argumentos. (1931: 159)¹⁰⁵

Ni racionales ni dóciles, los indígenas representados en este breve fragmento son, después de ocho años de evangelización, bestias de costumbre que responden más al temor y al tañido de una campana que a la razón apostólica. Años después de la muerte del obispo, Nóbrega comienza a manifestar que el problema no está en la sujeción *per se* sino en el fin de esa violencia, que debe abocarse a la reunión en comunidades de los indios “dispersos” por el territorio. El único obstáculo que percibe Nóbrega para llevar adelante ese proyecto, tal y como lo comenta en la carta a Thomé de Sousa de 1559, es la misma desidia de los europeos que no logran comprometerse con el deber cristiano de inculcar la fe:

Bien me parecería a mí que se conquiste la tierra y se repartan los indios entre los moradores obligándolos a adoctrinarlos, [...] pero no hay ahí hombre que por eso quiera llevar una mala noche, y si el Gobernador para seguridad de la tierra quiere hacer alguna cosa o castigar algún indio todos lo estorban y nadie lo ayuda; y ahora que vienen los indios sujetos sin costar sangre de ningún Christiano, ni guerra (puesto que de la pasada quedaron amedrentados); ahora que están juntos con iglesias para adoctrinarse; ahora los quieren repartidos. (1931: 209)¹⁰⁶

¹⁰⁵ “assim que por experiência vemos que por amor é mui difficultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo, e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração; os filhos creados nisto ficarão firmes christãos, porque é gente que por costume e criação com sujeição farão d'ella o que quizerem, o que não será possível com razões nem argumentos” (1931: 159).

¹⁰⁶ Bem me pareceria a mim conquistar-se a terra e repartir-se os índios por os moradores obrigando-se a doutrinal-os, [...] mas não ha hi homem que por isso queira levar uma má noite, e si o Governador por segurança da terra quer fazer alguma cousa ou castigar algum índio todos lh'o estorvam e ninguém o ajuda; e agora que vêm os índios sujeitos sem custar sangue de Christão nenhum, nem guerra (posto que da passada ficaram amedrontados); agora que estão juntos com egrejas para se doutrinareem; agora os querem repartidos” (1931: 209).

Aquí, Nóbrega ya no predica sobre la naturaleza débil de los indios que retornan a sus costumbres paganas sino que son los colonos quienes permiten el retorno a esas prácticas con tal de incorporar mano de obra esclava a sus plantaciones. El método evangelizador jesuita, a su vez, ya no es más una pura prédica apostólica. Lo que defiende Nóbrega ahora es todo un sistema de conversión basado en la subalternización forzosa de los nativos —terror mediante- que no medra en afirmarse en el texto como una forma más de sujeción.

1.3. Conclusiones

La enunciación de un “remedio”, en el siglo XVI, posee un claro sesgo político. Además de participar del discurso farmacéutico como instrumento de curación, constituye una vía de reclamo en el sistema monárquico ibérico. Así, el monarca-médico recibe diagnósticos de sus súbditos que, en ocasiones, proponen sus propias recetas para sanar los males que aquejan a la población. Resulta significativo considerar la deriva que la enunciación de un remedio tuvo en el campo cultural latinoamericano. Por ejemplo, en el ensayo *Pueblo enfermo* (1909) de Alcides Arguedas conviven la mesología y el higienismo social en una lectura que se pregunta cómo curar el incipiente régimen republicano, desequilibrado por la presencia del indio; o el caso de *Argirópolis* (1850) de Domingo Faustino Sarmiento, una propuesta urbana que indica, como remedio a los problemas políticos de la nación argentina, la fundación de una nueva ciudad utópica en una isla.

En la encrucijada entre lo jurídico, lo teológico y lo medicinal, el *remedio de la evangelización* contribuyó a diagramar diferentes propuestas político-religiosas como soluciones posibles para los problemas del mundo colonial iberoamericano. La *inmunización humanitaria* del discurso que describe Jáuregui (2020) para el caso español, mencionada al comienzo de este capítulo, se manifiesta en las fuentes como una voluntad de control sobre los cuerpos y las almas de los amerindios a través de un nuevo saber nacido de la experiencia en las colonias, que implicaba la preocupación del gobernante por la salud espiritual y material de sus territorios anexos. Las textualidades propositivas que ofrecen Las Casas, Quiroga y Nóbrega buscan, en principio, un grado elevado de indemnidad de las poblaciones locales. Entendidos como panaceas para los malestares estructurales de los imperios castellano y portugués, los modos de conversión propuestos presentarán el mejor camino posible —único “verdadero” desde

cada perspectiva particular- frente a otra vía apocalíptica, que llevaría a la perdición de las tierras conquistadas. Si el “espejo de príncipes” del consejero medieval brindaba un modelo moral para orientar al rey en sus acciones, los remedios de los evangelizadores combinan ese género con el reclamo propio del memorial para involucrar al monarca en la cura de la sociedad colonial y sugerir –con firme convicción- una solución urgente capaz de sanar a las repúblicas de indios, españoles y portugueses en conjunto.

Enrique Dussel (1974) afirma que sin el *ego conquiro* de los imperios ultramarinos europeos sería impensable el “pienso, existo” de la Filosofía Moderna.¹⁰⁷ La Razón ponderada por la Ilustración hunde sus raíces en la matanza, la esclavitud y el genocidio practicados por Europa sobre las culturas amerindias, pero también las hunde dentro de un pensamiento religioso articulado en función de cooptar esas mismas culturas: “toda expansión geopolítica llega rápidamente a ser fundada por una «ontología de la dominación» (una filosofía o teología, según los casos)” (1974: 29). Proponemos que el *ego cogito* filosófico, con su correlato expansionista en el *ego conquiro*, tiene a su vez su dimensión moral en el *ego remedio* cristiano, un mandato de cuidado del Otro que busca ordenar la realidad política de las colonias transatlánticas con una cura cuyos efectos sólo pueden pensarse a futuro.

Ahora bien, en el devenir de las textualidades propositivas analizadas, la sujeción del amerindio emerge como un ideograma¹⁰⁸ que pone de manifiesto la tensión inherente a los métodos de conversión de los evangelizadores, oscilantes entre la caridad y la coerción. Bajo la forma de artefactos culturales, la representación de los amerindios y amerindias funciona contradictoriamente en tanto modelo de la cristianización (por su docilidad natural) y como aval de la dominación coercitiva (por su idolatría). Con variaciones a lo largo del tiempo, los métodos propuestos por Quiroga y Nóbrega intentan resolver este conflicto interno amalgamando modos pacíficos de predicación con mecanismos coercitivos, en una misma estructura política de regulación

¹⁰⁷ Durante el siglo XVII, el problema del método de conversión continuó vigente en Europa, aunque adoptó nuevas formas de manifestarse. Instruido por padres jesuitas en La Flèche, René Descartes declara en sus *Meditationes de prima philosophia* (1641) que sus reflexiones tienen como objetivo mejorar la conversión de los gentiles. La epístola que prologa el texto, dirigida a los decanos y doctores de la Facultad de Teología de París, sostiene: “no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural” (1977: 3). Años antes, en 1637, Descartes había publicado su *Discours de la méthode*, otra obra que ejemplifica cómo la búsqueda de un camino idóneo –para evangelizar, para conocer- es propia de la Modernidad europea.

¹⁰⁸ Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano definen el ideograma como: “la representación, en la ideología de un sujeto, de una práctica, una experiencia, un sentimiento social. El ideograma articula los contenidos de la conciencia social, posibilitando su circulación, su comunicación y su manifestación discursiva” (1993: 54).

y formación de subjetividades subalternas. En ambos casos, siguiendo la lectura derridiana sobre el doble sentido del *pharmakon* en la tradición filosófica griega (Derrida, 1972), el presunto remedio de las Indias deviene en veneno para las poblaciones americanas y acelera, si no su destrucción, al menos la pérdida de su identidad cultural. Las Casas, en cambio, apela a la libertad racional del indígena para rechazar cualquier forma de sujeción forzada. El *De unico vocationis modo* constituye un tratado de misionología que respeta la dignidad libre inherente al ser humano y a sus formas de gobierno, en principio, si bien el método que ofrece es también un camino para subalternizar a las poblaciones bajo la égida del monarca español y cristiano.

Las textualidades propositivas inciden, a su vez, sobre el factor temporal del proceso de evangelización. Quiroga, al igual que Las Casas, reniega de la perpetuidad de las encomiendas. Pero, mientras Las Casas insiste en la necesidad de implementar proyectos a largo plazo para persuadir y evangelizar a los nativos, Quiroga opta finalmente por acelerar el proceso de conquista poblacional para ceder nuevos territorios a los religiosos. Como sucede con Nóbrega y la construcción de los *aldeamentos*, enajenar al indio de sus tierras constituye un medio indispensable para conseguir un fin trascendente: la fundación de comunidades cristianas que respeten cierto grado de diversidad subalterna (siempre y cuando se adecue a la doctrina hegemónica) y suplanten con el dogma invasor la carencia de fe y ley predicada sobre los nativos. Es decir, Quiroga y Nóbrega se proponen mantener en un mínimo la violencia física para que la simbólica se encargue, de ahí en adelante, de imponer la nueva religión en el espíritu de los (ya) oprimidos. En otras palabras, ambos hacen de la evangelización la continuación de la guerra por otros medios.

Capítulo 2

Intertextualidad y evangelización

De pronto, una oración de veinte palabras se presentó a su espíritu. La escribió, gozoso; inmediatamente después, lo inquietó la sospecha de que era ajena. Al día siguiente, recordó que la había leído hacía muchos años en el *Adversus annulares* que compuso Juan de Panonia. Verificó la cita; ahí estaba. La incertidumbre lo atormentó. Variar o suprimir esas palabras era debilitar la expresión; dejarlas, era plagiar a un hombre que aborrecía; indicar la fuente, era denunciarlo. Imploró el socorro divino.

Jorge Luis Borges, “Los teólogos” (1949)

2.1. Citar en el siglo XVI

¿De qué manera podían persuadir Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega a los círculos de poder de las monarquías ibéricas sobre la necesidad de implementar cada *remedio de la evangelización* desarrollado en sus textualidades propositivas? ¿Con qué herramienta era posible afianzar el tejido de ideas de un discurso propio vulnerado por las relaciones adversas de los conquistadores y por los esporádicos levantamientos de los nativos, que parecían desmentir la preconizada bondad natural de estos últimos? Los métodos de conversión que desarrollan Las Casas, Quiroga y Nóbrega para la peculiar situación americana encuentran, en la incorporación intertextual de voces análogas, un instrumento capaz de brindar legitimidad a sus respectivas propuestas colonizadoras. Si el reclamo aislado de cada fraile, sacerdote o padre se diluía ocasionalmente en la singularidad de su parecer, la integración de miradas ajenas signadas por una perspectiva común en torno a la defensa del indígena emerge como una estrategia funcional que transforma la crítica a la violencia de la conquista en un reclamo colectivo e instala, en el imaginario colonial iberoamericano de los agentes imperiales españoles y portugueses, la necesidad de una reforma en la manera de convertir y colonizar al Otro.

Las Casas, Quiroga y Nóbrega se representan a sí mismos en los textos como testigos *in situ* de la destrucción de las Indias provocada por los conquistadores y, en el envés de la trama, testigos también de la eficacia de una cierta manera apostólica de evangelizar que –sin descartar en los dos últimos la posibilidad de la sujeción

coercitiva- apela a la existencia de un indígena dócil y naturalmente bueno que debía ser adoctrinado en comunidades cristianas. Por fuera de su propia tarea como predicadores o sacerdotes, las citas de autoridad de diversos textos canónicos autorizados por la Iglesia y la tradición escolástica fungen como respaldos teóricos de sus propuestas de colonización religiosa. A su vez, las textualidades propositivas incorporan las voces y experiencias de otros residentes en las Indias –testigos de la misma situación colonial- como parte de una red eclesiástica que se somete a un mismo principio, el de la ley evangélica, cuya estrategia de conversión se sintetiza en la no-destrucción del infiel amerindio, la denuncia del abuso de los conquistadores y la redistribución comunitaria de las poblaciones nativas. Por lo tanto, cada una de las propuestas de los evangelizadores, integrada en una red más amplia, adquiere mayor densidad y solidez argumentativa al reunir las palabras ajenas de diferentes testigos de vista en un mismo texto confeccionado a partir de la experiencia y el contacto con los universos socio-culturales indígenas.

En el presente capítulo, estudiaremos las diferentes modalidades que adopta el vínculo entre intertextualidad y evangelización como herramienta discursiva que contribuye a sustentar el valor de verdad y urgencia en las propuestas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega.¹⁰⁹ Para ello, abordaremos dos formas de relación intertextual

¹⁰⁹ Para el análisis de las relaciones intertextuales en nuestro corpus, hemos considerado los aportes de Roland Barthes (1967, 1970, 1978), quien sostiene que todo texto funciona desde sus orígenes como un intertexto en el que otros relatos culturales se inscriben bajo formas diversas. La imposibilidad de que un escrito exista por fuera de sus relaciones con una textualidad universal e infinita hace de la escritura una actividad esencialmente polisémica y convierte al texto en un entramado de citas surgidas del entorno cultural del que participa. A partir de la teoría de los “lugares comunes” en el discurso, Barthes analiza el uso retórico de los tópicos en tanto conjunto de símbolos colectivos y estereotipos culturales que se reflejan en un texto y proporcionan un repertorio de imágenes representativas de la realidad social. Julia Kristeva (1978), por su parte, tras analizar el concepto bajtiniano de “dialogismo” en los enunciados, considera las relaciones intertextuales como aquellos momentos en los que se asoma lo Otro en la escritura, las voces alternativas que dialogan con el texto y de las que se reconoce lo significativo de su presencia. Luego, define el texto como un sistema de conexiones múltiples, una estructura de redes que es susceptible de una transposición interna de sistemas significantes de un texto a otro, síntesis del proceso de referencia intertextual. Kristeva utiliza el concepto de *ideologema* como una función intertextual que se materializa en la estructura de cada texto y le confiere sus coordenadas históricas y sociales. Desde el estructuralismo, Gérard Genette (1982) focaliza la relación de copresencia entre dos o más escritos para definir la intertextualidad, una de las formas del fenómeno transtextual en su estudio de las categorías trascendentes que conforman el architexto de un escrito singular. La presencia efectiva, eidética y restrictiva de un texto en otro, así, se manifiesta de manera explícita en la práctica tradicional de la cita, contraria al plagio (que subvierte el canon al no declarar la procedencia) y cercana a la alusión (que vela el carácter literal pero mantiene la relación posible entre dos enunciados a través de sus inflexiones similares, perceptibles durante la lectura). Las resonancias del entramado cultural en un texto, el asomo dialógico de lo Otro y la copresencia de diferentes enunciados en un mismo tejido de ideas son herramientas útiles para pensar el fenómeno de la intertextualidad en el discurso de la evangelización americana, cuyos escritos polifónicos se encuentran plagados de citas bíblicas, sentencias, autoridades, leyes y demás ecos del horizonte intelectual de la época. También nos interesa destacar los aportes de Julio Schwartzman (1996) y Elena Altuna (2005), que piensan la intertextualidad como la producción de

presentes en los textos de los evangelizadores. En primer lugar, comenzaremos con la distinción, señalada por Santa Arias (2001) y Beatriz Colombi (2013), entre la *cita de autoridad* canónica de cuño medieval y la autorrepresentación moderna del sujeto colonial como *testigo de vista* de los hechos narrados, para comprender de qué manera se articulan ambos procedimientos con el fin de deslegitimar el uso desmedido de la violencia contra los indígenas y justificar la presencia de los agentes religiosos en América. En particular, veremos las maneras de citar las tesis de Thomas de Vio Cayetano (1530) sobre la clasificación y el modo de confesar a los infieles en la *Información en derecho* ([1534-35] 1985) de Quiroga, el *De unico vocationis modo* ([1535-37] 1975) de Las Casas y las *Cartas* ([1549-1560] 1931) de Nóbrega, así como pasajes de estos mismos textos en los que se presentan a sí mismos como testigos de vista de hechos significativos para sus argumentaciones.

Luego, nos concentraremos en la incorporación de experiencias análogas de otros religiosos en tanto recurso retórico que busca afianzar los respectivos planes de colonización de Las Casas, Quiroga y Nóbrega al ensamblar cada propuesta en una perspectiva común sobre la evangelización que denominaremos *intertextualidad propositiva*. En principio, analizaremos en profundidad la transcripción literal de las cartas de los padres jesuitas portugueses en el primer libro de la *Historia de las Indias* (1527-59) de Las Casas, así como la alusión de Nóbrega en dos epístolas, la “*Informação das partes do Brasil*” (1549) y el “*Apontamento de coisas do Brasil*” (1558), sobre la experiencia fructífera con los brasilindios de otros padres castellanos que habían visitado anteriormente el litoral. Por último, revisaremos la mención de dos anécdotas contadas a Quiroga por fray Luis de Fuensalida y un religioso anónimo en la *Información en derecho*, las cuales ayudan a cimentar su propia perspectiva sobre la evangelización americana y dan cuenta tanto de la necesidad de confeccionar un método de conversión como de la fuerza comunitaria de las poblaciones indígenas.

La tarea de afianzar la causa cristiana universal (expresada en el mandato apostólico de evangelizar a los pueblos del orbe) se realiza, en los textos del corpus, mediante la integración de *voces diversas* que comparten –desde la perspectiva de los

un campo polémico en el discurso. Analizando el caso de fray Buenaventura de Salinas y Córdoba en sus Memoriales de 1630 y 1646, dirigidos al monarca español Felipe IV (1605-1665), Altuna (2005: 24) retoma la definición de Schwartzman sobre el discurso polémico como “el discurso intertextual por excelencia” que siempre remite: “a un discurso otro, al tiempo que genera y prevé la réplica” (1996: 49). De este modo, el discurso polémico crea su propio campo de opiniones enfrentadas e instala una discusión ante los ojos del lector que contiene, a veces, la preeminencia de una determinada postura, por ejemplo, en las textualidades propositivas, la defensa del método apostólico, pacífico y comunitario de conversión.

enunciadores- una confianza similar en dicha causa y, por ello, los testimonios referidos obtienen fuerza de argumento, dentro de la polémica por demostrar la idoneidad del método de conversión y colonización propuesto. Como veremos, la *intertextualidad propositiva* construye una red de confianzas, miradas y experiencias análogas en la que se resaltan los elementos suficientemente significativos compartidos por los diferentes testigos: la figura crucial del predicador, la falta de un método de conversión eficaz, la bondad natural del amerindio, el uso perjudicial de la violencia, entre otros. De esta manera, referencias intertextuales mediante (tanto de autoridad como contemporáneas), los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega instauran una zona de clivaje confrontativa entre quienes defienden la libertad del indio como potencial súbdito cristiano y quienes implementan las guerras de conquista sólo para conseguir nuevos esclavos.

No toda inscripción de palabras ajenas remite, en las textualidades propositivas, a la experiencia de otros evangelizadores sino que, en muchos casos, las citas hacen referencia a obras autorizadas de variadas tradiciones discursivas, a saber, grecolatina, patristica, escolástica o del incipiente Renacimiento. De manera complementaria, traer a colación la sentencia jurídica o la máxima filosófica de una determinada *auctoritas* contribuye a la legitimación de las propuestas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, a la vez que asienta cada proyecto individual sobre una sólida estructura lógica, sostenida por un ejercicio erudito de intertextualidad. Por ejemplo, los tres evangelizadores citan en distintos momentos de sus obras las ideas del teólogo italiano Thomas de Vio Cayetano (1469-1534), defensor del dogma cristiano frente a la Reforma protestante en Europa.

Como hemos mencionado en el capítulo anterior de esta tesis, bajo la forma de una extensa paráfrasis en latín y en tanto argumento vertebral de su propuesta, la *Información en derecho* de Quiroga retoma la clasificación de los infieles delineada por Cayetano en la obra *Reverendissimi Domini Thomae de Vio Caietani cardinalis sancti Sixti perq̄ docta, resoluta ac compendiosa de peccatis summula* (1508), que contenía sus comentarios a la *Summa theologiae* (1265-74) de Tomás de Aquino. Cayetano clasifica a los potenciales súbditos de los príncipes cristianos en tres clases de infidelidad que se recuperan en el texto: los infieles de hecho y de derecho (judíos, herejes y moros, que por su cualidad de monoteístas representan una amenaza para el dogma católico); los infieles de derecho pero no de hecho (gentiles que ocupan tierras cristianas y deben ser compelidos a la conversión); por último, los súbditos que no son ni de derecho ni de

hecho: “Tal es el caso de aquellos paganos que nunca fueron súbditos del Imperio Romano y que habitan tierras jamás nombradas como de cristianos” (1985: 69). En el texto, se afirma que los amerindios pertenecen a este último grupo y, por esta condición, se concluye que es ilícita toda guerra perpetrada contra ellos.

Citada numerosas veces como parte integral de la argumentación, el tratado *De unico vocationis modo* de Las Casas también abreva de esta fuente teológica. Como sostiene Paulino Castañeda, la originalidad de la referencia de Las Casas a la división de Cayetano radica “en la clara aplicación que hace de la división de los indios” (1990: XXX), quienes integran la categoría de infieles que nunca habían oído hablar de la fe cristiana. En el séptimo y último capítulo del tratado, se alude a la clasificación de Cayetano con el fin de deslegitimar el modo violento y destructivo de conquistar a los pueblos indígenas que utilizaban los españoles en América. Para la voz enunciativa del tratado, este método basado en incursiones bélicas y masacres injustificadas era contrario a la razón y suponía una violación del derecho natural de los amerindios: “se les causan infinitos e irreparables daños, como son muertes, carnicerías, estragos, rapiñas, servidumbres y otras calamidades semejantes, a personas que viven en sus tierras y reinos, separados del imperio de los cristianos y sin tener de su parte ninguna culpa” (1975: 423). Este razonamiento recuerda la tercera clase de súbditos establecida por Cayetano, aquella en la que se agrupan quienes ni de hecho ni de derecho debían someterse a la potestad de los cristianos por no habitar en sus territorios ni haber estado bajo su dominio en el pasado. No obstante, al igual que en el texto de Quiroga, esto no quita que los monarcas europeos mantengan la obligación de atraerlos a la fe cristiana. La tesis jurídica de Cayetano, en el tratado de Las Casas, vale para marcar una diferencia, un distanciamiento respecto de la guerra como práctica colonizadora, en pos de una alternativa político-religiosa anclada en la defensa del método apostólico, pacífico y comunitario de conversión.¹¹⁰

Algo similar sucede en la epístola que Nóbrega le envía al padre Simão en 1552, cuando le asaltan ciertas dudas sobre cómo llevar adelante los ritos sacramentales en las

¹¹⁰ Podríamos vincular las ideas de Cayetano con la clasificación de los “bárbaros” que figura en la *Apologética historia sumaria* ([1536-54] 1967) de Las Casas, utilizada por Walter Mignolo (2003) para su análisis de la *colonialidad* en tanto ejercicio del poder basado en una diferencia colonial que separa a un “nosotros” europeo de un “ellos” subalterno y colonizado, definido este último siempre en función de una carencia. En la *Apologética* de Las Casas, se distinguen cuatro tipos de “bárbaros”: aquellos caracterizados por su ferocidad; los que carecen de locución literal; quienes (por la falta de racionalidad derivada de lo anterior) no saben gobernarse a sí mismos ni pueden ser gobernados por otros; y, finalmente, los “bárbaros” que desconocen la fe cristiana. Es decir que, en definitiva, todo infiel sería en esencia un bárbaro cuya ignorancia del dogma lo ubicaría por debajo del europeo invasor.

colonias de Brasil, en especial, en lo relativo a la confesión de los indios en su propia lengua. Para mejor inquirir sobre un asunto por demás polémico, teniendo en cuenta la reticencia de los estamentos eclesiásticos seculares a traducir el dogma cristiano, en la epístola se trae a colación la obra *Summula Caietana* (1530), en la cual Cayetano trata sobre el modo en que se debía confesar a los gentiles, esto es, a los infieles paganos. Además, en el texto se apoya esta cita de autoridad con otra del *Manuale Confessariorum* de Azpilcueta Navarro:¹¹¹ “si se podrá confesar por intérprete a la gente de esta tierra que no sabe hablar nuestra lengua; porque parece cosa nueva y no usada en la Cristiandad, puesto que Caiet. in summam, 11^a condit., y los que alega Nav., c. fratres n^o 85, de penit. dest. 5a, digan que se puede, aunque no sea obligado” (1931: 141).¹¹² La intertextualidad, aquí, funciona nuevamente como un mecanismo de legitimación, envuelta en una pregunta que roza lo retórico al presentarse ya, de hecho, en tanto posibilidad consumada.

De acuerdo con John O’ Malley (1993: 185), ambas obras citadas en la carta de Nóbrega eran de las más asequibles en la época y constituían una referencia casi obligada dentro de la Compañía de Jesús. La *Summula* de Cayetano recorre, en orden alfabético, una serie de materias eclesiásticas entre las que se destacan aquellas referidas a las faltas morales: “primero se definen los pecados, luego se dan las razones por las que una acción es pecaminosa y, por fin, se presentan brevemente las circunstancias que hacen que una acción sea más o menos pecaminosa o no pecaminosa en absoluto” (1993: 186). La *conditio* a la que se remite en el texto de Nóbrega se encuentra en el apartado sobre el pecado de la calumnia, donde el teólogo italiano avala excepcionalmente la confesión mediante intérpretes. Si se invierten los términos del enunciado de la epístola, podemos leer: dado que Cayetano y Navarro han sugerido con anterioridad la confesión por medio de intérpretes, se podrá realizar lo mismo entre las poblaciones nativas, lo cual, en el contexto de la situación colonial, induce a pensar que sería lo más conveniente. Es decir, la autoridad de ambos teólogos fundamenta, al menos en relación con el instante confesional, la apertura de la evangelización hacia un método dialógico y bilingüe, una manera de adoctrinar defendida tanto por Nóbrega como por Las Casas y Quiroga.

¹¹¹ El título completo del texto de Azpilcueta Navarro es *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium* (1600), cuyo primer término trae a colación la idea ambivalente tanto de un manual práctico como de un arma de defensa, que retomaremos en el cuarto capítulo de la tesis.

¹¹² “si se poderão confessar por interprete a gente desta terra que não sabe fallar nossa lingua; porque parece cousa nova, e não usada em a Christandade, posto que Caiet. in summam, 11a condit., e os que allega Nau. c. fratres n^o 85, de penit. dest. 5a, digam que pode, posto que não seja obrigado” (1931: 141).

Ahora bien, el uso de citas eruditas se complementa con la propia experiencia de los evangelizadores, en una articulación que refuerza lo leído en las autoridades con lo visto en las Indias. En el cruce entre experiencia y erudición, Beatriz Colombi (2013) estudia el papel de la *indagación* en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Las Casas en tanto herramienta retórica moderna que otorga una mayor veracidad al discurso, por sobre las citas de autoridad propias de la escolástica. Colombi retoma la distinción de Foucault (1996) entre el sistema de la *disputatio* medieval, donde las autoridades poseían valor de prueba en una contienda erudita, y el más novedoso de la *indagatio*, que pone en escena las palabras de los testigos de vista como demostración de un hecho. La incorporación de la experiencia con valor de verdad constituye un rasgo propio de la Modernidad. Para la investigadora, en la *Brevísima relación*, ante el:

acopio de relatos de distinta procedencia, en los que intervienen otras voces además de la propia, voces acreditadas por el nombre de su emisor, o voces ignotas y anónimas, Las Casas se propone ‘ofrecer a la mirada’, ‘como si lo estuviésemos presenciando’, un compendio de los hechos más relevantes y también más atroces de cinco décadas de conquista, que se ven potenciados y actualizados como ‘delitos flagrantes’ ante los ojos del lector. (2013: 94)

En su dimensión discursiva, continúa Colombi, la *Brevísima relación* presenta una retórica del enfrentamiento que hace de la narración del horror y el espanto, en relación con el mundo demoníaco, el principal vehículo de la denuncia contra los españoles. Desde nuestra perspectiva, el entroncamiento entre la cualidad de ser testigo de vista y la recuperación de citas de autoridad como las de Cayetano permite que, en las textualidades propositivas, las vivencias de los evangelizadores trasciendan el horror mundano hacia un plano jurídico-teológico que no sólo sea testimonio de la destrucción de las Indias sino que también denuncie su ilegalidad y brinde un indicio sobre un camino alternativo de colonización: la persuasión pacífica, el abandono de la violencia y la esclavitud, la apropiación de la lengua del Otro para la confesión.

Santa Arias, en su estudio del *Memorial al Consejo de Indias* (c. 1565) de Las Casas, analiza el papel de la experiencia como tópico y evidencia ética que autolegitima la voz del evangelizador en su discurso (2001: 107-108).¹¹³ Para la investigadora, el

¹¹³ Santa Arias se detiene en la presentación que realiza Las Casas ante el Consejo, en la que destaca, en línea con lo estudiado en el primer capítulo de la tesis, la búsqueda y propuesta de una solución-cura para las Indias: “A V. A. ya consta, y a toda España y por todas las Indias es notorio, cómo ha muchos años

hecho de haber residido en las colonias americanas es presentado por Las Casas como una garantía que valida las conclusiones obtenidas en sus escritos. Sobre este vínculo entre experiencia y conocimiento, Santa Arias sostiene: “La verdad en los textos coloniales, legitimada con la experiencia, se convierte en eje de una situación retórica agencial que le da forma al saber político, teológico y antropológico alternativo que se manifiesta en la crítica de la conquista española” (2001: 108). Los agentes de la colonización como Las Casas construyen un conocimiento diferente a partir del contacto con la Otredad indiana, que predispone la crítica a la violencia de los conquistadores. De esta manera, la textualización de la propia experiencia constituye un recurso retórico propio de la subjetividad colonial que amplía los límites de la historiografía europea de la época, acotada a los historiadores oficiales allegados al monarca y dotados de algún rango militar o eclesiástico: “La experiencia se instaure dentro del discurso polémico como la mejor fuente de conocimiento y, por lo tanto, de poder” (2001: 110). La insistencia en lo vivido como lugar de verdad es una estrategia que conforma una visión particular sobre el mundo americano, signada en los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega por cierta indulgencia hacia el indígena y una confianza férrea en la eficacia del método apostólico, pacífico y comunitario de conversión.

Aunque la estructura general del tratado latino se sostiene gracias a las citas de autoridad propias de la tradición escolástica, en el *De unico vocationis modo* de Las Casas, encontramos pasajes menos frecuentes y subrepticios (presentes en comentarios parentéticos o preguntas retóricas) que apelan a su experiencia vivida en las Indias como apoyatura de la argumentación. Por ejemplo, la distinción clásica de cuño aristotélico-tomista sobre las facultades del espíritu humano, que sustenta las características del método de conversión lascasiano, materializa su fracaso en el sufrimiento real y verificable de los indígenas. A lo largo del quinto capítulo del tratado, se expone detalladamente la relación entre la predicación de la fe y las facultades del espíritu: la voluntad libérrima manda al entendimiento del individuo, que permite conocer; pero aquella sólo se siente atraída por cosas suaves y atractivas que, presentadas como buenas ante el entendimiento, mueven el deseo; por lo tanto, se concluye, para que un infiel anhele conocer las verdades de la fe cristiana debe ser

que ando en esta [real corte] y ante este Real Consejo de las Indias, negociando y procurando el remedio de las gentes y naturales de las que llamamos Indias, y que cesen los estragos y matanzas que en ellos se hacen contra toda razón y justicia” (Las Casas, 1958: 536).

atraído de manera suave y blanda por un predicador apostólico que le presente la nueva religión como algo bueno.

Sin embargo, la realidad colonial se manifiesta contraria a este modo de predicación. En el comienzo del sexto capítulo, la voz enunciadora del tratado describe la situación americana con una serie de imágenes del horror (algo similar a lo que ocurre en la *Brevísima relación*) que, resumidas en una pregunta retórica, muestran la inadecuación de las guerras de conquista como camino para la conversión de los indios:

¿Pero qué y cuáles halagos, atractivos y blanduras podrán conmovier a los infieles cuando ven que bárbaramente se les da tormento a ellos mismos, a sus esposas, a sus hijos, a sus amigos y a sus vecinos; que las espadas de sus enemigos cortan por medio sus cuerpos y los despedazan y desmenuzan; que de un tajo separan la cabeza de los hombros, y cortada la arrojan a lo lejos; que desgarran muchos y diversas partes de todos sus miembros; que a unos hombres traspasan, que a otros arrojan al fuego para que los abraze (como en verdad lo hemos visto muchas veces tratándose de estos mismos casos y materia); que todo está teñido en sangre; y que, finalmente, a los que quedan y les sobreviven a los demás, los reducen también a la misma horrible servidumbre y a una perpetua cautividad? (1975, VI, 1: 348)

En el fragmento, resulta particularmente significativa la presencia complementaria de dos miradas. Por un lado, al inicio, encontramos la mirada impostada de los indios (“cuando ven”) que observan los tormentos y, con ello, demuestran la contradicción inherente al uso de la violencia como instrumento de la evangelización. Por medio de la escritura, los horrores vistos por los ojos subordinados de los indígenas se trasladan ante los ojos del lector para dar cuenta no sólo de los ultrajes a los que se encontraban sometidos los nuevos súbditos del monarca español sino también de la inutilidad de un sistema de explotación en extremo destructivo. Por otro lado, en el comentario parentético, la mirada plural de los evangelizadores (“hemos visto”) funciona como valor de verdad y testimonio legítimo de las atrocidades. La pluralidad, que podría aunar a los miembros de la orden de los dominicos o a los de otras órdenes religiosas en las Indias, brinda un sentido de denuncia colectiva y unifica la experiencia colonial de los religiosos en la propuesta lascasiana.

Más adelante, la importancia de la mirada del evangelizador como testigo fiable de la realidad colonial llega a su paroxismo, en el *De unico vocationis modo*, mediante la sutil yuxtaposición de dos frases que dejan entrever una posible comparación entre la voz enunciadora del tratado (es decir, Las Casas) y la mirada absoluta de la divinidad cristiana. Promediando el cuarto apartado del capítulo sexto, se denuncia el mal uso de

la escritura que llevaban a cabo los conquistadores al enviar “falsos testimonios” a las autoridades monárquicas para su propio beneficio. Entre estas informaciones perniciosas, se destacan las acusaciones que hacían contra los amerindios de ser “inhábiles e incapaces” de adoptar las costumbres cristianas, esgrimidas como argumentos para legitimar sus abusos:

Así es como estos buenos varones propalan estas falsas y perniciosas afirmaciones; y más todavía, dicen estas mentiras heréticas, para que las guerras, las violencias, las rapiñas y las demás acciones inicuas y nefandas que llevan a cabo, parezcan justas o a lo menos excusables con algún pretexto. Pero yo, yo soy el que existo; yo soy el que lo he visto, dice el Señor. (1975, VI, 4: 371)

La última frase del fragmento, yuxtapuesta sin mediaciones a la conclusión de la oración anterior, es una cita bíblica que propone una lectura anfibológica, de sentido ambiguo: o bien es la divinidad quien ve las iniquidades de los conquistadores y se encargará de hacer justicia o bien es la voz enunciativa del tratado la que ha presenciado las “acciones inicuas y nefandas” y oficia, en consecuencia, como informante veraz ante las autoridades monárquicas. Con todo, la sentencia “*Sed ego, ego sum; Ego vidi, ait Dominus*” (Jer. 7, 11) remite al ejercicio absoluto de un poder panóptico en el que ver es juzgar y lo que se ha visto constituye un saber privilegiado dentro del sistema de control moral y jurídico implantado por la conquista en el espacio colonial.

Por su parte, Quiroga también se presenta a sí mismo como testigo de vista en la *Información en derecho* para legitimar su mirada crítica sobre la violencia de la conquista, en general, y sobre los motivos de la nueva provisión real con la que discute en el texto, en particular. Por ejemplo, en cuanto a la esclavitud de los indígenas, a lo largo del tercer capítulo se argumenta su carácter ilícito, ya que tomar esclavos de guerra o de rescate (práctica reanudada en las colonias con la mencionada provisión) atentaba contra la libertad inherente de los nativos. La propuesta de Quiroga, sin ser belicista, no deja de poseer un componente coercitivo en su modo de expresarse: “la pacificación destes naturales para los atraer y no espantar, había de ser a mi ver no guerra, sino caza, en la cual conviene más el cebo de buenas obras, que no inhumanidades ni rigores de guerra ni esclavos della ni de rescate, si quisiéramos una vez cazarlos, y después de cazados convertirlos, retenerlos y conservarlos” (1985, #166: 156-157). La comparación entre “atraer” y “cazar”, acaso impensable en el tratado de

Las Casas, es en Quiroga la oportunidad de mantener en pie un sistema de colonización que, en lugar de destruir la mano de obra en las minas metalíferas, reúne a los indios-presas en comunidades y los conserva con vida para reproducir su fuerza de trabajo.

En el tercer capítulo de la *Información en derecho*, uno de los mayores problemas jurídicos que se intenta solucionar es el conflicto ocasionado por los conquistadores que herraban injustamente a los indígenas alegando su condición previa de esclavos en los pueblos nativos. Es decir, el argumento de los soldados y colonos europeos consistía en exculpar el sometimiento de los amerindios tomados como esclavos de guerra o de rescate porque estos ya habrían perdido su libertad al brindar sus servicios en las sociedades locales. En contraposición, Quiroga emprende una defensa que entrelaza razones legales con el valor de su propia experiencia y resignifica la libertad de los nativos como un valor inherente pero también jurídico, por lo cual los servicios brindados en sus pueblos no se corresponderían con el equivalente eurocristiano de la esclavitud sino con otra fórmula del derecho –también occidental– que invalida las prácticas de los conquistadores en América:

yo pienso cierto, por lo que tengo visto e experimentado, que la mitad, o a lo menos de tres partes las dos de toda la suma dellos [los naturales], sirven los unos a los otros, no como esclavos como nosotros usurpadamente y corrupto el vocablo decimos, sino como hombres libres alquilados, que en derecho se llama este género de servicio *alquiler o venta de obras a perpetuidad*, como propiamente hablando parece se había de llamar, y como parece, por lo que tengo dicho, porque vemos clara y notoriamente (y a mí me consta como a juez, aunque indigno, a quien esto destas libertades más particularmente ha sido cometido por esta Real Audiencia) en contradictorio juicio llamadas y oídas las partes. (1985, #167: 157)

Así como en la disquisición sobre el nombre del “Nuevo Mundo” que vimos en el capítulo anterior, el factor lingüístico resulta clave en la argumentación de Quiroga. En el fragmento, la experiencia como juez en las Indias permite distinguir entre los usos correctos e incorrectos de los términos legales y, con ello, sostener el carácter ilícito de la esclavitud, práctica anclada en la perversión de un rótulo legal que rápidamente se encarga de asociar a otro concepto dentro de la misma tradición europea. La fórmula jurídica *locatio o venditio operarum in perpetuum* (“alquiler o venta de obras a perpetuidad”) resulta una variante interpretativa menos nociva para su proyecto de colonización religiosa de pueblos-hospitales, porque asegura la subsistencia de los indígenas que, de ordinario, sucumbían a causa del trabajo forzado en las minas.

La locución a la que apela Quiroga, correspondiente al derecho romano cristiano, se encuentra en latín en el manuscrito original de la *Información en derecho* y forma parte de su intento por sobreescribir el universo socio-cultural americano bajo la norma del espectro legal occidental según su propia conveniencia: “Y así cada día lo veo y averiguo y pasa ante mí: que estos tales, que nosotros corrupta e impropriamente llamamos esclavos, tenían e tienen sus casas e hijos y mujeres y desde allí les acudían y acuden a sus amos con algunos tributillos o con algunas obras, [...] cosa a ellos muy moderada y posible” (1985, #168: 157-158). Los nuevos términos jurídicos con los que se traduce la explotación local del trabajo dentro de las comunidades indígenas torna inútil el uso de la violencia y la esclavitud reivindicado por los conquistadores, a la vez que anticipa, gracias a la presencia efectiva en las Indias, el conocimiento del grado necesario de opresión para obtener una colonización eficaz: la moderación en el ejercicio del poder. De esta manera, el problema colonial como conflicto de interpretaciones y desviaciones lingüísticas se resuelve, en la escritura, a través de la resignificación de los fenómenos: “este servicio destes naturales es este alquiler y no servidumbre que quite libertad ni ciudad ni familia, como a los esclavos verdaderos entre nosotros y por nuestras propias leyes y no suyas, se les quita y lo pierden todo” (1985, #169: 158). En definitiva, el texto de Quiroga demuestra que la sumisión, en Nueva España, se podía decir de diversas maneras: alquiler o venta, pero no esclavitud.

Desde las colonias portuguesas en América, las cartas de Nóbrega también recurren a la condición de testigo de vista para justificar su práctica evangelizadora. Por ejemplo, en la “*Informação das terras do Brasil*” (1549), el padre jesuita comprueba por sí mismo la veracidad de una leyenda que le transmiten los indígenas tupíes en las aldeas cercanas a la Capitanía de la Bahía de Todos los Santos, historia que adopta el sentido de una premonición cristiana. Luego de la descripción de las costumbres de otras tribus locales como los goyanazes, tamoyos, carios y gaimares, se relatan con detenimiento los rituales sagrados de dos castas nativas: los topinaquis y los topinambás.¹¹⁴ Como parte de su religiosidad, el informe consigna el relato mítico

¹¹⁴ Los diversos pueblos amerindios descritos por los jesuitas portugueses constituyen ramificaciones de una misma familia común tupí. La población de los goyanazes estaba compuesta por los indios tamoyos y carios, llamados “*carijós*” en el texto, caracterizados por vivir en las grutas subterráneas de la selva (Clastres, 1975). Los gaimares fueron conocidos más tarde con el nombre de aymerés, de quienes podrían descender los actuales botocudos. El término “topinambá” significa, en lengua nativa, “el más antiguo”. Las dos comunidades principales de los tupíes estaban formadas por los topinaquis (asentados sobre el litoral) y por los tupinambás propiamente dichos. Nóbrega llama, a los ritos observados, “*santidades*” con un sentido peyorativo. A partir del siglo XVII, los documentos oficiales de la administración imperial

acerca de un ser divino, que la voz enunciadora no duda en sobrescribir en clave cristiana desde el momento mismo de su presentación:

Dicen ellos que Santo Thomé, a quien ellos llaman Zomé, pasó por aquí; y esto les quedó por dicho de sus [ante]pasados, y que sus pisadas están señaladas junto a un río; las cuales yo fui a ver por más certeza de la verdad y vi con mis propios ojos, cuatro pisadas muy señaladas con sus dedos, las cuales algunas veces cubre el río cuando crece. (1931: 101)¹¹⁵

El rastro sobrenatural de las huellas de Zomé es asociado prontamente en el texto con el apóstol Tomás (“Santo Thomé”), personaje que, en la tradición bíblica, simboliza la necedad del incrédulo ante la falta de pruebas en materia de fe y del que se creía, en el imaginario medieval, que había viajado a lo largo y ancho del orbe para predicar entre los pueblos no cristianos.¹¹⁶

Una carta de Nóbrega anterior, enviada en 1549, ya contiene una escueta mención de este relato legendario en la que indica apenas el nombre del santo (1931: 78). En otra epístola del mismo año, la leyenda comienza a crecer, aunque no se menciona el nombre indígena de Zomé y se suma, en cambio, otro personaje a la escena: “Tienen noticia igualmente de S. Thomé y de un compañero suyo, y muestran ciertos vestigios en una roca que dicen ser de ellos, y otras señales en San Vicente, que es en el fin de esta costa” (1931: 91).¹¹⁷ Este compañero ignoto, según recoge Nóbrega de los primeros testimonios nativos, poseía un carácter maléfico que desaparece en la “Informação das partes do Brasil”. En un principio, las flechas arrojadas contra el compañero del apóstol volvían mágicamente hacia los brasilindios para herirlos, pero luego el compañero desaparece y es Santo Thomé quien hace rebotar las flechas y logra atravesar milagrosamente un río para escapar de los ataques. Poco a poco, la figura sincrética del apóstol en América comenzaba a santificarse.

La versión tupí-guaraní de esta leyenda cuenta la aparición, tiempo antes de la llegada de los conquistadores, de un profeta llamado Pa’i Sumé (Padre Sumé), enviado

designaron con ese mismo nombre a los grupos de indígenas rebeldes que impedían el avance de la colonización (Vainfas, 2001: 523).

¹¹⁵ “Dizem elles que S. Thomé, a quem elles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão signaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os próprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, as quaes algumas vezes cobre o rio quando enche” (1931: 101).

¹¹⁶ El apóstol Tomás le exige a Cristo resucitado que le muestre sus llagas para comprobar que verdaderamente era él (Juan 20: 24-29).

¹¹⁷ “Têm noticia igualmente de S. Thomé e de um seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha, que dizem ser delles, e outros signaes em S. Vicente, que é no fim desta costa” (1931: 91).

por el dios Ñande Ru para enseñarles a los indígenas el arte de la agricultura e inculcarles preceptos religiosos y morales para mejorar la convivencia social (Clastres, 1975).¹¹⁸ Finalizada su misión, el profeta Pa'i Sumé volvió al mar, pero prometió volver. Según la tradición, habitaba la “tierra sin mal”, otro de los relatos fundantes de la cosmogonía tupí, un territorio inmaculado que los padres jesuitas identificaron con el Paraíso de la religión cristiana (Vainfas, 1992: 176-178). Como testimonio de su presencia, dejó rastros de sus pisadas en distintos lugares de la costa brasileña. El nombre podría ser una corrupción de la divinidad haitiana Zemí,¹¹⁹ término que designaba también a los objetos sagrados que alojaban a los espíritus de los antepasados en las comunidades brasilindias, tales como las *cabaças* a las que alude Nóbrega en las descripciones de los ritos funerarios tupíes, elementos de transición entre el mundo espiritual y el terrenal (1931: 99). En los pueblos indígenas, el nombre “Payzume” pasó a designar a los sacerdotes católicos de las aldeas, denominados peyorativamente como *feitiçeiros* por Nóbrega y sus correligionarios. La traducción de Zomé por Thomé sería una creación de los jesuitas y su leyenda fue apropiada y reinterpretada como una señal de la predestinación divina del éxito de la evangelización en América.

El relato cristianizado de Santo Thomé que recoge Nóbrega ingresa, a través de la escritura epistolar, en el género de lo “maravilloso cristiano”¹²⁰ y se suma a otras leyendas apropiadas por los jesuitas para demostrar tanto la religiosidad de los brasilindios como la similitud entre los credos transatlánticos, ambos elementos que justificaban la presencia y el trabajo de los padres misioneros en las colonias.¹²¹ Para Antonio Rubial García (1997), lo maravilloso cristiano en las colonias españolas remite

¹¹⁸ Esta figura mítica está presente a su vez en la cultura de los tamoyos de la Capitanía de San Vicente en las proximidades de Río de Janeiro, cristianizados por los misioneros jesuitas años más tarde.

¹¹⁹ La palabra “zemí” también designó un tipo de moneda utilizada en Asia en las colonias portuguesas de Oriente.

¹²⁰ Jacques Le Goff ([1983] 2008: 13-15) estudia la diferencia entre lo sobrenatural y lo maravilloso en la tradición de Occidente, ambos elementos propios del mundo cristiano medieval. Para el autor, la Iglesia demostró a partir del siglo XI una constante preocupación por transformar el sentido de lo maravilloso y acercarlo al universo discursivo de la hagiografía y los milagros de santos, a la vez que ocultó o buscó destruir los elementos sobrenaturales de las cosmovisiones paganas que hacían peligrar el sistema de creencias del cristianismo. Vemos este mismo gesto transformador en la actitud de Nóbrega frente a la leyenda tupí de Zomé. Como sostiene Stephen Greenblatt (2008: 162-63) sobre el discurso colombino, el tópico de lo maravilloso funciona en las crónicas de Indias en tanto “agente de conversión” e incluye algo que excede hiperbólicamente la capacidad de comprender el fenómeno exterior no por su monstruosidad sino por su cercanía con el mundo de la perfección. Lo maravilloso es, de este modo, un catalizador “entre la desafiante alteridad de un nuevo mundo y el efecto emocional causado por esa alteridad” (2008: 162).

¹²¹ Por ejemplo, el supuesto conocimiento del “diluvio” de Noé que Nóbrega rescata de boca de los nativos anulando ciertas diferencias significativas que entiende como errores (1931: 101). En la versión tupí, quienes escaparon de las grandes lluvias en un árbol fueron un hombre y una mujer que luego repoblaron la tierra.

a imágenes milagrosas como la de la Virgen de Guadalupe, utilizada por Alonso de Montúfar, arzobispo de México, para desplazar a los franciscanos del escenario del poder eclesiástico. Pero, junto con las imágenes milagrosas, los religiosos europeos también promovieron, de acuerdo con el espíritu tridentino, la veneración por las vidas de hombres y mujeres virtuosos o milagrosos. Las vidas de santos, así como el ideal apostólico de la Iglesia Primitiva, tenían la función de reforzar la fe en las colonias y de darle sentido a un espacio todavía desconocido (1997: 398). En las cartas de Nóbrega, la mención de la figura sagrada de Zomé significa un desvío en el proceso de conversión de los brasilindios. No obstante, el virtuosismo del profeta tupí pudo adecuarse, utilizando una máscara apostólica, dentro del sistema religioso cristiano delineado tras el Concilio de Trento. De esta manera, el carácter mágico y maléfico de las flechas que se tornan sobre sí mismas en el relato original es resignificado como un hecho milagroso de la vida de Santo Thomé, cuya veracidad es confirmada por la voz enunciativa que dice haber visto con sus propios ojos el rastro de las pisadas del apóstol en la roca del litoral.

Como señala Marina Massimi (2013), el papel de la experiencia entre los miembros de la Compañía de Jesús es indisociable del modelo que presenta su fundador, Ignacio de Loyola, en textos como los *Ejercicios Espirituales* (1548), síntesis de muchos aspectos de la doctrina jesuita. Para los padres misioneros, el conocimiento de la realidad sensible era un camino ineludible que hacía posible la comprensión de la realidad espiritual y trascendente (2013: 96). Así, lo concreto e inmanente, como la huella de las pisadas en la roca, podía remitir a un plano moralmente superior, cercano a lo divino: la agencia de un enviado del dios cristiano en el espacio desconocido de las colonias. La experiencia sensible de Nóbrega en Brasil al hablar, escuchar y ver, adquirida en el transcurso de su labor evangelizadora, conduce sin ambages hacia una realidad trascendente: la posibilidad de reinterpretar la mitología tupí-guaraní y sepultarla bajo el sello del dogma cristiano.

Todas las anteriores son, en definitiva, formas testimoniales de vivencias personales que autorizan, en los textos, la capacidad que tiene cada evangelizador de dar fe de algún fenómeno que abona su propia propuesta de colonización: un milagro euroamericano, la divergencia que separa dos interpretaciones jurídicas sobre la servidumbre o una sumatoria de horrores que deslegitiman la violencia de las guerras de conquista. Como vemos en los tres casos, el valor autoritativo de la experiencia es, al unísono, una instancia que propicia la sobreescritura de las culturas indígenas.

Ahora bien, en el intento por construir una propuesta sólida de evangelización, los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega buscan apoyo en voces diversas de otros correligionarios, cuya experiencia en las Indias es asimilable a su perspectiva e interpretación de los hechos. Así, lo vivido y elaborado por cada enunciador se nutre con lo vivido y pensado por los otros. Esto le brinda a cada proyecto de colonización un sentido de cofradía, en tanto diferentes *cofrades* (padres, frailes y sacerdotes) acompañan –incluso sin saberlo– la argumentación de los evangelizadores. La *intertextualidad propositiva* en el discurso constituye un procedimiento retórico que afianza las propuestas de colonización religiosa a partir de la inscripción escrituraria de voces análogas, es decir, voces que acompañan y consolidan el derrotero lógico de las argumentaciones al hermanar las experiencias de los correligionarios: Nóbrega citado por Las Casas, el padre jesuita que testifica, sin saberlo, una práctica misional defendida por quien lo copia; al unísono, los frailes castellanos aludidos por Nóbrega, el apoyo buscado en la vivencia de otros viajeros que, como el padre jesuita, intentan transitar un camino diferente para adoctrinar a los pueblos nativos. Luego, las anécdotas de dos religiosos residentes en las Indias que dan cuenta, en el texto de Quiroga, de los principales problemas que afectan no solo a las poblaciones nativas sino también a los padres y frailes que intentan convertir a los amerindios sin recurrir a la guerra.

De esta manera, se traza un arco que conecta la importancia dada a la propia experiencia con la importancia dada a la experiencia de otros religiosos que, en su recorrido, producen un saber análogo, no idéntico sino asimilable a una misma postura contraria a la violencia de la conquista. Los testimonios que proveen las voces diversas citadas por Las Casas, Quiroga y Nóbrega en sus textos se transforman en argumentos que abonan la necesidad de torcer el rumbo hacia un proyecto de colonización religiosa cuyo dominio simbólico disminuya –aunque sea parcialmente– el dominio bélico o coercitivo. A continuación, analizaremos estas formas de relación intertextual.

2.2. Una inscripción anómala¹²²

¹²² El presente apartado retoma las hipótesis trabajadas en el artículo “Intertextualidad y evangelización. Las cartas de jesuitas portuguesas en la *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas”, publicado en *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 12 (23), 2021.

En los capítulos 174 y 175 de la *Historia de las Indias*, Las Casas transcribe extensos fragmentos de cartas enviadas por diversos jesuitas portugueses desde las colonias de Brasil. Un análisis documental pertinente permite identificar la fuente probable que utilizara Las Casas para interpolar los fragmentos epistolares de los padres de la Compañía de Jesús en su texto historiográfico: una copia de las cartas, impresa en Coimbra a mediados del siglo XVI, que no había sido cotejada con la redacción del manuscrito autógrafo lascasiano.¹²³ Los testimonios y postulados de la orden jesuita no siempre fueron tenidos en cuenta por Las Casas en sus argumentaciones. Por ejemplo, el “Corollarium tertium” del *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos* (1552) menciona tres órdenes religiosas, “Sancto Domingo y Sant Francisco y Sant Agustín”, concertadas de común acuerdo en no absolver a ningún español que poseyera indios esclavos (1965: 635). La omisión de la Orden Jesuita, cuya fundación se concreta en 1540 en Europa, puede deberse a que no había alcanzado en ese momento un grado de injerencia relevante en los asuntos de la administración colonial hispanoamericana, lo cual se logrará años más tarde tras los primeros desembarcos de misioneros jesuitas en Nueva España, en 1572. Sin embargo, la cita de los fragmentos epistolares en los capítulos de la *Historia de las Indias*, transcritos hacia 1551, indica que, a pesar de su ausencia en el tratado, los jesuitas ya comenzaban a instalarse como una referencia notable en materia religiosa.

En el archivo de la Biblioteca Nacional de Portugal (BNP; res-842-3-p), permanece el único ejemplar del breve epistolario de jesuitas portugueses impreso, a mediados del siglo XVI, en Coimbra. Traducidas al castellano, allí se encuentran diversas relaciones de los misioneros que informaban, a las autoridades políticas y religiosas de Portugal, sobre los primeros avances de la acción evangelizadora en el litoral brasileño. Dado el carácter literal de la transcripción en una lengua que no era la original portuguesa, intriga determinar si la fuente utilizada por Las Casas fue efectivamente esta copia de las epístolas. Para corroborarlo, es necesario revisar las operaciones de citado de Las Casas en su materialidad textual, esto es, en la medida en que transforman concretamente el manuscrito de la *Historia de las Indias*.¹²⁴

¹²³ El manuscrito autógrafo se encuentra digitalizado en la Biblioteca Nacional de España (BNE; CDU: 94, 7/8) y consta de tres volúmenes con abundantes notas marginales y correcciones, vitales a la hora de analizar la escritura de Las Casas. Debo a mi directora, Dra. Vanina M. Teglia, a quien agradezco, el haber podido acceder a las imágenes de los folios necesarios para el análisis.

¹²⁴ Como afirma Chartier (2016), la forma material que adopta un texto es indisociable del sentido que produce en su lectura. La importancia está en: “descifrar las significaciones construidas por las formas mismas de esas inscripciones” a lo largo del tiempo (2016: 10). Estas mutaciones de sentido que señala

El epistolario en cuestión consta de catorce folios en cuarto y lleva por título *Copia de vnas cartas embiadas del Brasil por el padre Nobrega de la Companhia de Jesus: y otros padres que estan debaxo de su obediencia: al padre maestre Simon preposito de la dicha Companhia en Portugal: y a los padres y hermanos de Jesus de Coimbra, tresladadas de portugues en castellano, recebidas el año de M.D.L.I.* Este documento de 1551 es la primera edición impresa de las relaciones enviadas por los jesuitas desde el litoral brasileño (Correia Branco, 2010). Acompaña la portada un grabado que representa el mar océano con dos navíos menores sobre el horizonte y una nave mayor en primer plano, de la que parte un bote con tres remeros y un soldado, sin la presencia explícita de ningún religioso (cf. Figura 1). Sobre el castillo de la nave flamea el estandarte luso con los cinco escusones que simbolizan a los cinco reyes musulmanes derrotados por el rey Alfonso Enríquez en el siglo XII, momento fundacional para la consolidación de la monarquía portuguesa.

En el volumen, encontramos siete cartas en total. La primera es la única cuyo autor figura en la portada: la ya mencionada “Informação das partes do Brasil”, enviada el mes de agosto de 1549 por Nóbrega desde la Bahía de Todos los Santos. El manuscrito original se considera perdido, mientras que, según Serafim Leite (1956), una copia manuscrita traducida al castellano sobrevivió en el Archivum Romanum Societatis Iesu de Roma. Las restantes cartas fueron escritas durante 1551, entre las cuales aparecen: la del padre Antonio Pires, enviada desde la Capitanía de Pernambuco el 2 de agosto; otra de Nóbrega del 11 de agosto, desde la misma Capitanía; dos del padre Afonso Brás, en la Capitanía del Espíritu Santo, fechadas el 24 de agosto; una del padre João de Azpilcueta Navarro, desde la ciudad del Salvador en el mismo mes (sin determinar el día) y la del padre Leonardo Nunes, enviada desde São Vicente el 20 de junio. Todas ellas tienen la particularidad de haber sido dirigidas a los “padres y hermanos” de la Compañía y no a un interlocutor exclusivo.

Chartier remiten a los primeros lectores de las obras, por ejemplo, los traductores, que las interpretan según su propio repertorio cultural, o los impresores, que imponen divisiones y preferencias en el contenido. Las variables de lectura alcanzan, incluso, a otros escritores contemporáneos que interfieren sobre el texto, como Las Casas cuando transcribe las cartas, y a las publicaciones modernas de una obra. Por ejemplo, la edición de 1875 de la *Historia de las Indias* posee una “Advertencia preliminar” en el segundo tomo, escrita por el Marqués de la Fuensanta del Valle y Don José Sancho Rayon, sus editores, donde aclaran: “siendo muy pocos los capítulos que, del 83 en adelante, tienen sumarios, hemos creído conveniente, para facilitar el uso del Índice, dar aquí un ligerísimo extracto de lo más importante que se contiene en este tomo” (1875: V). Aquí, ellos omiten deliberadamente en el resumen los capítulos de las epístolas. De esta manera, borran de su mapa crítico la extensa operación de cita realizada por Las Casas y anulan, con ello, la posibilidad de pensar la evangelización como un proyecto transnacional ibérico y no meramente español.



Figura 1. *Copia de unas cartas embiadas del Brasil por el padre Nobrega de la Companhia de Jesus: y otros padres que estan debaxo de su obediencia: al padre maestro Simon preposito de la dicha Companhia en Portugal: y a los padres y hermanos de Jesus de Coimbra, trasladadas de portugues en castellano, recibidas el año de M.D.L.I (1551), publicada en Coimbra.*

Nos interesan dos estudios que recuperan este epistolario. En el primero, Carlos Page (2017) afirma que la carta enviada por Nóbrega al teólogo navarro Martín de Azpilcueta el 10 de agosto de 1549 fue publicada al menos tres veces en el siglo XVI, incluida una versión en castellano de 1551. No obstante, el investigador confunde este escrito con la “*Informação das partes do Brasil*” del pliego impreso en Coimbra, dada la afinidad temática y de contenido entre ambos escritos, aunque se trata de dos epístolas diferentes, con recorridos de circulación y publicación disímiles. Page articula la visión de Las Casas con la de los jesuitas portugueses a través de la legendaria visita del apóstol Tomás a tierras americanas, uno de los relatos míticos que abrió la posibilidad de pensar que la fe cristiana había sido predicada entre los indígenas de América antes de la llegada de españoles y portugueses. En la *Apologética Historia Sumaria* ([c. 1527-1554] 1909) de Las Casas, la aparición de construcciones sagradas con forma de cruces en los pueblos de Yucatán, la mención (por parte de un nativo) de un “hombre hermoso” que allí las había dejado hacía tiempo y el relato de un clérigo que, mandado a predicar, encontró similitudes entre el culto local y la adoración a la Santísima Trinidad permitieron vincular la supuesta predicación previa a la conquista con el “rastro de Santo Tomás Apóstol”, encontrado por los portugueses en el litoral brasileño (1909: 329). Tanto la “*Informação das partes do Brasil*” como la carta del 10 de agosto de Nóbrega relatan el prodigio de las huellas que el apóstol había dejado entre los tupíes,

razón tal vez del equívoco de Page. A su vez, la segunda misiva enviada por el jesuita desde la Bahía, dirigida a su maestro Simão con fecha de 1549, ya señalaba la leyenda de Santo Thomé y sus pisadas, tal como hemos visto al comienzo de este capítulo. Esta nueva alusión de Las Casas a los misioneros portugueses y al contenido de sus relaciones nos lleva a considerar la trascendencia que tuvo, para su reconstrucción de la historia indiana, la circulación de las noticias que ellos enviaban desde Brasil.

En el segundo estudio, Paula Hoyos Hattori (2016) revisa el extenso corpus de correspondencia jesuita redactado, a partir de 1550, desde las misiones portuguesas en las Indias Orientales y Occidentales. Para la investigadora, dos son los epistolarios que dan cuenta de la rápida circulación de estos documentos en el continente europeo: uno relativo a las experiencias misionales brasileñas (con el que trabajamos aquí) y otro que versa sobre las prácticas evangelizadoras en distintos espacios de Oriente como la India, Japón o las Islas Molucas (impreso, al igual que el anterior, en Coimbra). De acuerdo con Hoyos Hattori (2016: 68-69), entre 1551 y 1555 se produjo un primer momento de gran actividad editorial en torno a las novedades traídas de las colonias de Portugal, por lo cual, es posible conjeturar que las copias de ambos epistolarios hayan circulado en el entorno eclesiástico o cortesano frecuentado por Las Casas.

Ahora bien, sobre la impresión del epistolario, cabe señalar que la locación permanente de una universidad en Coimbra desde 1537 trajo consigo un incremento considerable en la necesidad de libros que tenían los habitantes de la ciudad. La instalación del campus universitario brindó, por ello, buenas oportunidades para que los librerías e impresores pudieran asegurar allí su vida laboral. Según la ficha técnica de la BNP, los encargados de la publicación del epistolario jesuita habrían sido João de Barreira (fl. 1542-79) y João Álvares (1536-1587?). Ambos impresores trabajaron al servicio de la Corona portuguesa, de la mencionada Universidad y de la Compañía de Jesús. Esta última les encargó, también, la impresión de otras obras traducidas al castellano, como un manual de oraciones, con privilegio por cuatro años (Bandeira, 1943).¹²⁵ Barreira poseía el cargo de impresor oficial en la Universidad, con concesión real. Álvares, por su parte, recibió la comisión del rector Diogo de Murça para recolectar una imprenta en Lisboa (tras la aprobación del rey João III) e instalarla en Coimbra (Musser, 2011). Con ella se imprimió, por ejemplo, otro texto de temática indiana: el primer volumen de la *Historia do descobrimento e conquista da Índia pelos*

¹²⁵ Demás publicaciones (en latín, portugués o castellano) muestran el eclecticismo de los impresores al escoger los textos, entre cuyos temas destacan la religión, la historia y los estudios sobre la lengua.

portugueses de Fernão Lopes de Castanheda, en 1551, citado por Las Casas en su *Historia de las Indias* (l. I, c. 173).

En la descripción del circuito regular que recorrían las cartas enviadas por los misioneros portugueses, Leite (1938) ubica el momento de la traducción en los distintos colegios que la Compañía tenía diseminados a lo largo del continente europeo. Las epístolas llegaban, en principio, a Lisboa u otras ciudades de Portugal. Una vez allí eran leídas por los destinatarios explícitos (en caso de que los tuvieran y residieran en la Península) o los inquisidores generales, quienes se encargaban de revisar el contenido. A esta etapa de censura, se sumaba una segunda lectura en la Santa Sede de Roma, donde las autoridades de la Orden avalaban el material para comenzar su distribución en los colegios de toda Europa. Según su relevancia, también podían enviar las cartas en barco a los diversos puertos de las colonias en Oriente, lo que manifiesta la mutua necesidad de conocer las experiencias que tenían los religiosos en ambos extremos del sistema-mundo eurocéntrico. Una vez en los colegios, los padres se encargaban de la traducción a diferentes lenguas. Encontramos cartas en latín, portugués, castellano, italiano y alemán. El público estaba constituido, en su mayoría, por otros miembros del clero regular, autoridades eclesiásticas seculares y funcionarios de la Corona, pero también ingresaban en los círculos letrados ávidos de novedades de los viajes transoceánicos. Algunas cartas de Nóbrega y otros jesuitas integran el volumen *Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo* (1551-58), publicado en Venecia, que informaba sobre “las cosas del Nuevo Mundo” (cf. Figura 2).



Figura 2. *Diversi avisi particolari dall'Indie di Portogallo* (1558), publicado en Venecia.

Según el uso de la época, la fundación de los colegios jesuitas se realizaba en una zona próxima a la institución universitaria de cada ciudad. La aparición en 1542 del Collegium Conimbricenses ilustra esta costumbre. Vecino de la Universidad de Coimbra, el Colegio de Jesús dictaba cursos de griego y latín, con hincapié en la traducción y el conocimiento de las lenguas. Al promediar el siglo XVI, la laboriosidad de sus miembros y el mecenazgo del rey João III le habían otorgado a este colegio un lugar privilegiado en la red de producción y distribución del conocimiento religioso y científico en Portugal. Una de las ciudades con la que mantenía un diálogo continuo y prolífico era Salamanca, en cuya universidad habría estudiado Las Casas. Si bien la Compañía no fundó un colegio allí hasta el siglo XVII, el contacto –y las disputas teológicas– entre jesuitas y dominicos de ambas instituciones fue permanente y comenzó a mediados del siglo XVI.

Es necesario entender las cartas del documento estudiado como parte integrante de la vasta red epistolográfica que mantenía informados a los diversos agentes del mundo colonial y las metrópolis.¹²⁶ A mediados del siglo XVI, redactar una epístola no sólo suponía elevar un informe personal de actividades sino que significaba producir un eslabón más en la cadena de intercambios informativos que buscaban el buen funcionamiento de las colonias imperiales. Sin embargo, estos documentos también se distribuyeron por fuera de la cadena explícita de lectores y, como hemos visto, se difundieron en otros espacios e instituciones. Epístolas como las enviadas por los jesuitas desde Brasil, dentro del circuito mencionado, produjeron de esta manera un doble efecto de lectura. Por un lado, procuraban cumplir con la obligación de enviar relaciones sobre los avances de la empresa evangelizadora a las autoridades políticas y religiosas, tal como requerían los reglamentos de la Compañía y las ordenanzas de la Corona. Por el otro, hacían posible el uso espontáneo de sus informaciones en los escritos de, por ejemplo, otro evangelizador (Las Casas) de otra orden religiosa (dominica) y de otro imperio (español).

¹²⁶ Armando Petrucci (2018) sostiene que los Estados europeos modernos del siglo XVI convirtieron el uso de la escritura y la producción de documentación manuscrita en los instrumentos privilegiados para ejercer el control directo sobre los territorios sometidos y los súbditos que residían en ellos. Este contexto favoreció la producción epistolar de laicos y religiosos al servicio de las clases dominantes y supuso la transformación de la carta en un dispositivo de dominio. Si bien Petrucci analiza los documentos oficiales propios de las chancillerías y de los archivos públicos del Estado, las cartas enviadas por Nóbrega y sus correligionarios desde Brasil también formaban parte de las obligaciones institucionales que debían cumplir como súbditos del monarca portugués y miembros de la Compañía de Jesús, cuya sede en Roma velaba por el cumplimiento de los intereses de la Iglesia al interior de las monarquías católicas.

En este punto, es preciso revisar qué otros pasajes introducen palabras ajenas en el primer libro de la *Historia de las Indias* de Las Casas. Las abundantes referencias de carácter erudito y eclesiástico diseminan versículos y sentencias clásicas en la redacción general, pero interesan aquí las citas extensas que recuperan otros documentos contemporáneos. En primer lugar, se destacan los materiales de la Corona dirigidos a Cristóbal Colón u otro agente colonial en las Indias.¹²⁷ A su vez, aparecen extractos literales del *Diario* de Colón y de otras cartas del navegante, palabras textuales de su hermano y de su hijo e intercambios epistolares por asuntos jurídicos.¹²⁸ Luego, encontramos los asuntos relativos a la Corona de Portugal, que también comportan extensas alusiones a otras obras. En el capítulo 126, se menciona el envío de navíos por parte del rey Manuel para descubrir la India oriental, a modo de advertencia para su propio monarca sobre los avances que su rival hacía en materia exploratoria. En el 173, en cambio, se refrenda el fruto de las incursiones portuguesas con dos fuentes: la *Historia* de Juan de Barros y la *Historia de la India* de Fernan López de Castañeda, ambos textos publicados por João de Barreira y João Álvares. Aquí, las referencias abordan dos cuestiones fundamentales que conciernen también a la Corona castellana: el problema de la “guerra justa” y la naturaleza de los indígenas.¹²⁹

Mientras el tratado *De unico vocationis modo* ostenta un andamiaje intertextual erudito, otros escritos de Las Casas integran los testimonios de otros religiosos españoles que estuvieron efectivamente en las Indias. En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, por ejemplo, cuyas primeras versiones fueron redactadas

¹²⁷ Aquí se incluye la epístola de la reina Isabel (capítulo 83) y las dos cartas de los Reyes Católicos al Almirante (c. 103), las ordenanzas para los caballeros (c. 107), una patente y una provisión real (c. 124), otra provisión de los Reyes a Bartolomé Colón (c. 125) y la instrucción dada a su hermano (c. 126), entre otros textos citados.

¹²⁸ Por ejemplo, las cartas relativas al episodio de Roldán (cc. 150-160), cuya documentación consiste en “traslados originales y firmados de sus propios nombres” (1986: 604) que, asegura el fraile, tiene en su poder y vio “de sus propias firmas firmado” (1986: 624).

¹²⁹ Con respecto al primer punto, una cita indirecta de Barros trae a colación la instrucción que llevaba el capitán de la expedición, Pedro Álvarez Cabral, en la que se indicaba: “que primero que acometiese á los moros y á los idólatras, con el cuchillo material y seglar, haciéndoles guerra, dejase á los religiosos y sacerdotes usar del suyo espiritual, que era denunciarles el Evangelio con amonestaciones y requerimientos de partes de la Iglesia romana [...]; y cuando fuesen tan contumaces que no aceptasen esta ley de fe, y negasen la ley de paz que se debe tener entre los hombres para conservacion de la especie humana [...], que, en tal caso, les pudiesen hacer guerra cruel á fuego y sangre” (1986: 506). La voz de Castañeda se suma, hacia el final del capítulo, para corroborar el hecho que más interesa a Las Casas y que funciona como engranaje para unir la exploración con la tarea evangelizadora: “Parece, pues, bien probada manifiestamente la bondad natural, simplicidad, hospitalidad, paz y mansedumbre de los indios y gente de cuasi toda esta nuestra tierra firme, y cuan aparejados estaban, [...] para recibir la doctrina de nuestra fe, y ser imbuidos en la religión cristiana, y a Cristo, criador universal, todos atraídos” (1986: 692). En la argumentación, esta cita anula la posibilidad de hacerles guerra a los habitantes de América, ya que por su natural bondad no podrían ser “contumaces” ni desoír las enseñanzas de los predicadores.

hacia 1542 y 1546 para su presentación oral, se cita al franciscano Marcos de Niza.¹³⁰ Las palabras de este fraile anticipan la futura destrucción del territorio a manos de la codicia española y dan testimonio de las crueldades cometidas contra los indios. Frente a los crímenes perpetrados por los conquistadores en el Perú, la relación que hace Marcos de Niza de sus atrocidades pondera una vía de conversión por fuera de la conquista militar y confirma, así, la tesis lascasiana de que existe un único modo (suave, dulce y pacífico) para cristianizar a los indígenas.¹³¹

Ahora bien, el primer rasgo a destacar en los capítulos de la *Historia de las Indias* que contienen los fragmentos epistolares jesuitas es su carácter intrusivo, es decir, el hecho de haber sido agregados *ad hoc* en el relato historiográfico por fuera del plan original de escritura. Sobre el final del capítulo 173 (el inmediato anterior al inicio de las citas), encontramos seis renglones tachados,¹³² después de las últimas palabras legibles que se reproducen en las ediciones posteriores de la *Historia de las Indias*: “pero tambien ordeno dios que los portugueses fuesen desta verdad [tachadura ilegible] por vista de ojos y experiençia testigos” (f. 1468 v.). Como enmienda a los renglones suprimidos, Las Casas agrega una nota marginal: “y esto se vera bien claro en los siguientes capitulos”. A continuación, espacio separador mediante, vemos el texto inicial del capítulo 174, también tachado hasta el final del folio (cf. Figura 3). Allí comienza, supliendo al anterior, un capítulo con el número enmendado “1745”. La posición de este inicio permanece idéntica en las versiones posteriores. El añadido excepcional de las cartas jesuitas muestra que la *Historia de las Indias* se comportaba como un texto vivo, construido *in medias res* con las múltiples voces que llegaban

¹³⁰ “De infinitas hazañas señaladas en maldad y crueldad, [...] quiero aquí referir algunas pocas que un fraile de San Francisco a los principios vido y las firmó de su nombre, enviando treslados por aquellas partes, y otros a estos reinos de Castilla, y yo tengo en mi poder un treslado con su propia firma” (2017: 157). En este caso, la veracidad de la fuente radica, como la de otros documentos que aparecen en la *Historia*, en la posesión material de una copia del traslado, autenticada por la firma de Marcos de Niza. De hecho, al final del extracto, Las Casas refuerza el carácter fidedigno del texto con el aval de una autoridad eclesiástica contemporánea: “Todas estas son sus palabras del dicho religioso formales, y vienen también firmadas del obispo de México, dando testimonio de que todo esto afirmaba el dicho padre fray Marcos” (2017: 160). Las Casas, al referir la firma del franciscano Juan de Zumárraga, mentor de Quiroga y uno de los primeros en intentar fundar un método pacífico de conversión en América, suma un nuevo elemento de peso para defender su propuesta.

¹³¹ En principio, el testimonio del fraile retrata de manera idílica la naturaleza de los nativos, condición de posibilidad para configurar un camino alternativo a la conquista violenta: “Primeramente yo soy testigo de vista y por experiencia cierta conocí y alcancé, que aquellos indios del Peru, es la gente más benévola que entre indios se ha visto, y allegada e amiga a los christianos” (2017: 159). Luego, tras denunciar las torturas hechas a los pobladores, establece: “Porque ninguna verdad les han tratado, ni palabra guardado, sino que contra toda razón e injusticia tiranamente los han destruido con toda la tierra” (2017: 159), términos que recuerdan la argumentación lascasiana del *De unico vocationis modo*.

¹³² Las Casas restituye el texto que había suprimido en el folio con el número corregido “1767”, luego de los dos capítulos que contienen los fragmentos epistolares de los jesuitas.

desde América y que abonaban la interpretación de Las Casas sobre cuál debía ser el remedio del Nuevo Mundo. La lectura de las cartas jesuitas fue lo suficientemente significativa como para ocupar dos capítulos que, si bien seguían el hilo temático del apartado anterior (en el cual se narran eventos relacionados con la Corona de Portugal), escapaban al orden cronológico que primaba a la hora de secuenciar el relato historiográfico y producían un salto de fines del siglo XV a mediados del XVI.

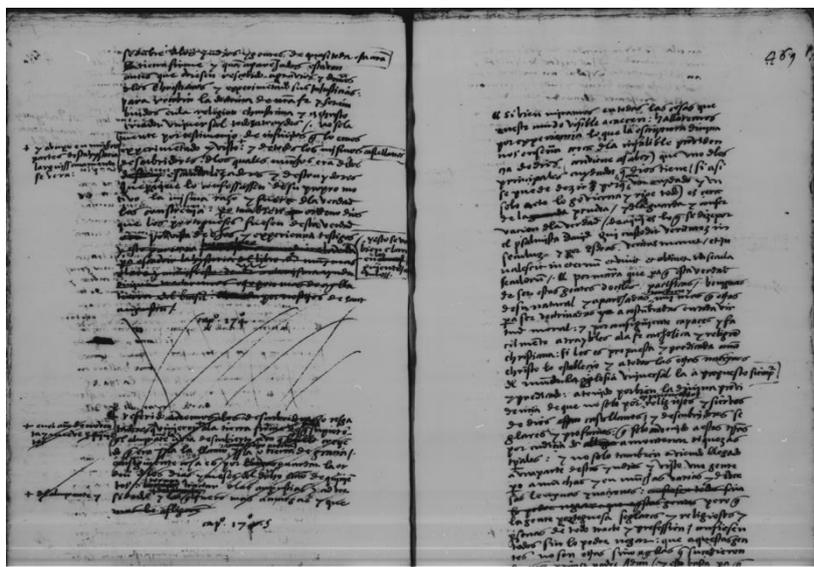


Figura 3. Casas, Bartolomé de las. “Capítulo 174”. *Historia de las Indias*, 1527-1552, folios 1468 verso y 1469 recto del manuscrito autógrafo. Biblioteca Nacional de España.

Algunos elementos nos permiten identificar la copia impresa en Coimbra como la fuente transcrita por Las Casas. En principio, la literalidad del texto copiado. Pero Las Casas podría haber hecho una traducción particular de las epístolas, por ejemplo, si hubiera tenido los originales en su poder. No obstante, un procedimiento usual en su escritura desalienta esa posibilidad. Las Casas suele afirmar, en el cuerpo del texto, cuando posee un traslado legítimo o tiene a la vista un documento original. En esta oportunidad, en cambio, habla de las relaciones de los jesuitas como algo ajeno que los religiosos: “escribieron a Portugal, a los de su profesión” (1986: 694). Dado que el texto impreso de las cartas es considerablemente más largo que las citas transcritas en la *Historia de las Indias*, vemos también un gesto de selección y edición por parte de Las Casas sobre el material con el que trabaja. La escasez de enmiendas en su transcripción, dentro de una escritura general plagada de ellas, alimenta la idea de que las epístolas ya estaban traducidas al castellano en un documento fácil de copiar (cf. Figura 6).

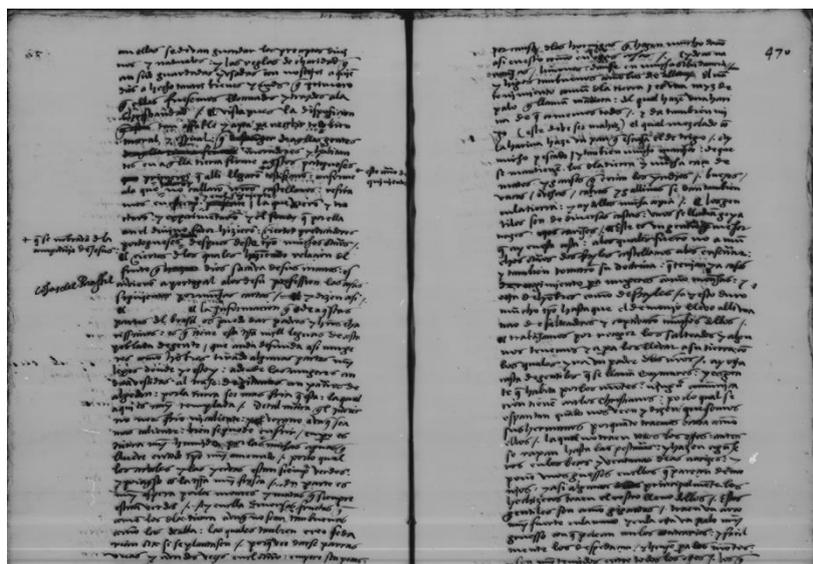


Figura 6. Casas, Bartolomé de las. “Capítulo 174”. *Historia de las Indias*, 1527-1552, folios 1469 verso y 1470 recto del manuscrito autógrafo. Biblioteca Nacional de España.

Tras una breve introducción en la que se afirman las coincidencias entre el pensamiento evangelizador de los jesuitas y el de la voz enunciativa, Las Casas comienza la reproducción de los fragmentos en el folio 1469 verso. Más adelante, el folio 1470 recto contiene su primer yerro. Sobre el final de la página, la frase: “y asi algunos ~~dellos~~ principalmente los hechizeros traen el rostro lleno dellos” difiere del documento impreso, en el que figura la misma frase sin el primer “dellos”: “y assi algunos, principalmente los hechizeros traen el rostro lleno dellos” (1551: 3). La posición del especificativo en el epistolario de Coimbra (ubicado un renglón debajo, a la misma altura de la palabra “algunos”) permite suponer que el yerro se debe a una lectura desviada al momento de la copia. Si no se tratara del documento de Coimbra, resultaría extraña la enmienda del especificativo y su reproducción en la misma posición del impreso, ya que la oración no quedaba agramatical ni semánticamente errónea (cf. Figura 4). Además, en este fragmento, Las Casas utiliza, por primera vez en la *Historia de las Indias*, el vocablo “hechizero”, que escribe tal y como figura en los pliegos traducidos. Esta palabra aparece dos veces más en el texto, en la misma posición que tiene en la “Informação das partes do Brasil” de Nóbrega.

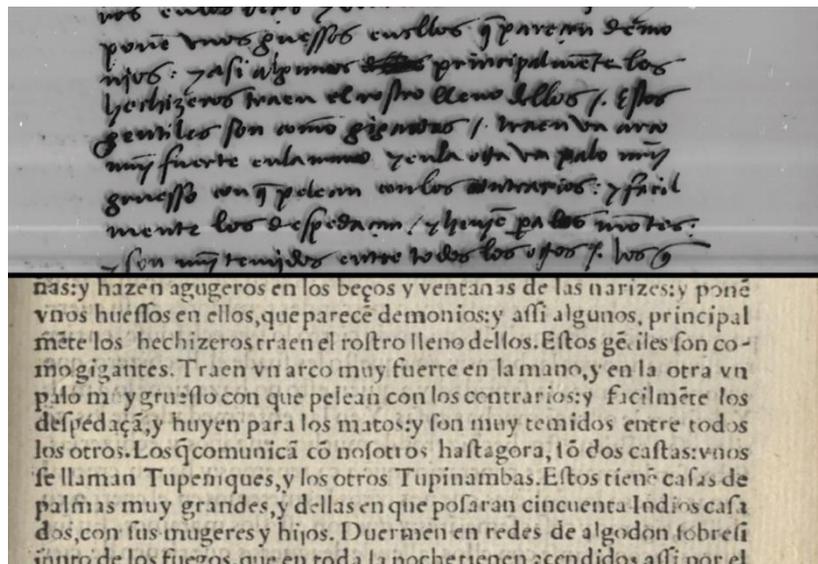


Figura 4. Casas, Bartolomé de las. “Capítulo 174”. *Historia de las Indias*, 1527-1552, folio 470 recto del manuscrito autógrafo. Biblioteca Nacional de España y Nóbrega, Manuel da. “Informação das partes do Brasil”. *Copia de vnas cartas embiadas del Brasil...*, 1551, f. 3. Biblioteca Nacional de Portugal.

En el capítulo siguiente, la tarea de selección y edición de Las Casas resulta más clara. Al tratarse de un texto con sucesivas intervenciones (por constituir la cita de una copia, que a su vez contiene el traslado del texto original), tanto las transformaciones como las omisiones resultan significativas. Dado que, al finalizar la primera carta, el pliego impreso se extiende veintidós páginas más con las epístolas restantes, Las Casas somete la fuente a un recorte sistemático. En el folio 1472 verso, por ejemplo, aparece citada la carta del padre Antonio Pires. En el impreso, Pires menciona el mandato que le dio Nóbrega al padre Navarro para: “trasladar las oraciones y sermones en la lengua desta tierra, con algunos interpretes que para esso avia muy buenos: las quales traslado muy bien” (1551: 6). Sin embargo, en el autógrafo, se suprime la proposición adjetiva (“que para esso avia muy buenos”) y, a la vez, se quita el adverbio “muy” del final de la oración. Esta declinación de los términos que indican algún tipo de énfasis o superlación será constante en el resto de los fragmentos seleccionados por Las Casas y muestra, como resultado, un texto radicalmente más sintético que el del capítulo anterior. En adelante, todas las supresiones de las epístolas seguirán una lógica económica de reducción para dejar a la vista una sucesión de hechos concretos, que ponen en primer plano la eficacia del método de conversión utilizado por los jesuitas en tierras americanas y no las valoraciones individuales del proceso.

En el folio 1473 recto, Las Casas excluye una gran cantidad de nombres propios. Su tarea de edición vuelve anónima una empresa que, en las epístolas originales, no

escatimaba la aclaración de los nombres de los jesuitas y la mención de las dificultades surgidas durante las expediciones:

Mucho mas fruto se pudiera hazer si uviera obreros, *mas el padre Navarro es solo el q tiene cuydado de todo esto, por q Vicēte rodriguez ha tenido quartanas mucho tiēpo: y Salvador rodriguez tābien [...] Al padre Nobrega abastanle los continuos sermones [...] Todos los otros padres estan repartidos por diuersas partes, mas son tã pocos que no abastan para todas, assi que mucha es la miesse que se pierde por falta de segadores.* (1551: ff. 7-8; las cursivas marcan las omisiones del manuscrito autógrafo de Las Casas)

Esta operación de anonimia, repetido en las demás citas de las cartas, borra la agencia individual de los jesuitas y destaca, en cambio, un reclamo impersonal por la falta de misioneros, preocupación compartida por Las Casas, quien, por ejemplo, en 1540 había vuelto a España para reclutar más predicadores y obtener recursos con los cuales desarrollar su proyecto comunitario en la Vera Paz. El testimonio de los jesuitas, depurado, constituye una denuncia de las mismas necesidades que tenía su proyecto de colonización religiosa.

Es difícil imaginar, por las razones mencionadas, que Las Casas haya trabajado con el texto original en portugués de las cartas y que, habiéndolo recortado en partes significativas, continúe la traducción de igual manera que el impreso de Coimbra. El último fragmento extractado, inclusive, aparece agregado en letras más pequeñas sobre el margen izquierdo del folio 1474 recto, como si se tratara de un añadido posterior a la finalización tentativa del capítulo (cf. Figura 5). Resulta probable que Las Casas haya tenido acceso al documento traducido e impreso en Coimbra para la redacción y revisión de los capítulos 174 y 175. Esto permite suponer que finalizó la composición del primer libro de la *Historia de las Indias* entre 1551 y 1552, fecha aproximada de aparición del epistolario en castellano. En el último párrafo del capítulo 175 (folio 1474 verso), Las Casas retoma la narración historiográfica y reaparecen las tachaduras y enmiendas características. El trabajo de copia había terminado.

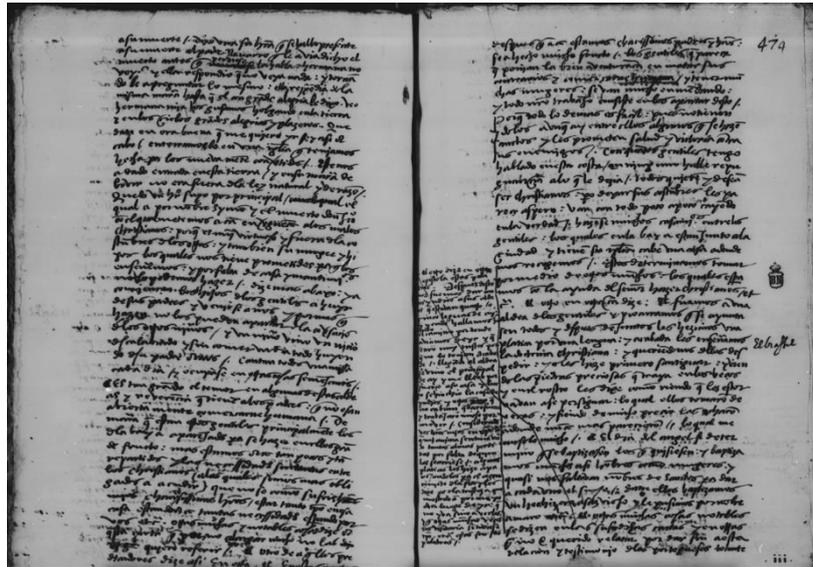


Figura 5. Casas, Bartolomé de las. “Capítulo 175”. *Historia de las Indias*, 1527-1552, folios 473 verso y 474 recto del manuscrito autógrafo. Biblioteca Nacional de España.

Ahora bien, ¿cómo se hacen presentes y cuál es la función de estas voces diversas en el relato de la *Historia de las Indias*? Subsiste para Las Casas un principio común que lo alienta a fusionar las experiencias de los misioneros jesuitas con su propio relato historiográfico. En ambos casos, las narraciones comprueban una verdad fundamental relativa a la naturaleza de los indígenas, definidos como: “gentes dóciles, pacíficas, benignas de su natural y aparejadas tan bien y muy más que otras para ser doctrinadas y acostumbradas en toda virtud moral, y, por consiguiente, capaces y fácilmente atraíbles a la fe católica y religión cristiana” (1986: 693). Con este preconcepto como guía, los extractos seleccionados y copiados por Las Casas constituyen pruebas en favor de su propio método de conversión, función que debe ser analizada en relación con la simultaneidad del desarrollo de la Junta de Valladolid (1550-51) al momento de la impresión del epistolario.

En el texto de Las Casas, se introduce cada uno de los fragmentos epistolares mediante distintos *verba dicendi*. Las cartas, en efecto, “dicen” algo que interesa al historiador-evangelizador, el cual actúa “refiriendo” la “relación” de los jesuitas. “Decir”, “referir” y “relatar” aparecerán, en formas variadas, a lo largo de los dos capítulos. Sin embargo, la presentación general de las epístolas posee cierto tono jurídico, que liga las palabras de los misioneros con la comprobación legal sobre la veracidad de un hecho:

Vista, pues, la disposición tan afable y apta para recibir todo bien moral y espiritual, que de aquellas gentes, moradores y habitadores en aquella tierra firme, aquestos portugueses, primeros que allí llegaron este año de 500, testificaron conforme a la que hallaron, y no callaron nuestros castellanos, refiramos en este capítulo y en el siguiente, la que vieron y trataron y experimentaron, y el fruto que por ella, con el divino favor, hicieron ciertos predicadores portugueses, que se llamaban de la Compañía de Jesús. (1986: 693-694)

Ante todo, el conjunto de las cartas es presentado como una testificación (“testificaron conforme a la que hallaron”), a la manera de una declaración que comparece ante un tribunal para dar su testimonio.¹³³ La sugestiva acotación sobre los “castellanos”, en este hipotético marco judicial, pareciera exculpar a aquellos compatriotas de Las Casas que fueron capaces de percibir la misma “disposición” de los indios sostenida por los jesuitas y, al unísono, merma la excepcionalidad del testimonio portugués al imbricar las experiencias de ambos imperios ibéricos a través de su fin último religioso: la evangelización. La cita del epistolario, que podría haber consistido en una somera alusión a la docilidad de los indios, da cuenta de una búsqueda de inscripción textual de las cartas como documentos probatorios en el relato historiográfico. Al igual que sucede en el *De unico vocationis modo* con la bula papal *Sublimis Deus* (1537), copiada íntegramente para argumentar sobre la naturaleza humana de los amerindios, en la *Historia de las Indias* con el archivo colombino y en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* con la carta de fray Marcos de Niza, Las Casas supedita el uso de las fuentes documentales a su proyecto político-religioso.

Podemos concluir, preliminarmente, que en el texto de Las Casas se citan de manera literal las epístolas jesuitas. Pero, ¿en qué consistía una “cita” para los escritores del siglo XVI? El *Tesoro de la lengua* de Sebastián de Covarrubias (1611: 287 v.-288 r.) identifica el término “çitar” con “emplaçar”, que significa: “llamar a vno ante la justicia”. La entrada léxica se detiene en la explicación de esa semejanza hasta que, sobre el final, introduce una variante: “Algunas vezes citar, es tanto como alegar algún autor, o alguna ley” (1611: 287 v.-288 r.). El “alegato” conduce, una vez más, al universo jurídico en donde el abogado intenta “traer leyes para cõprobacion de lo q propone” (1611: 287 v.-288 r.), recurso propio del saber libresco medieval asentado en el valor de lo escrito. Las “alegaciones” invitan “a las opiniones de los Doctores” al

¹³³ Al finalizar el capítulo 175, Las Casas refuerza el valor testimonial de la transcripción: “Otras muchas cosas notables se dicen en las susodichas cartas y en otras que no he querido relatar por dar fin a esta relación y testimonio de los portugueses” (1986: 700).

juicio, las cuales, según parece, en ocasiones abundan tanto que los legistas se tornan “importunos y pesados” (1611: 287 v.-288 r.). Con este sentido, las epístolas de los jesuitas se convertirían en intervenciones textuales orientadas a participar de un pleito o, por ejemplo, de una junta.

Cuando en el “Prólogo” al primer libro de la *Historia de las Indias* de Las Casas se destaca la utilidad que poseen los relatos historiográficos para la buena conducción de los reinos, se esboza también una sucinta reflexión sobre la función de las historias en un sentido jurídico. El comentario surge a raíz de haber referido previamente las enseñanzas de fray Guillermo, quien proponía el conocimiento de los hechos pasados como lo más relevante e instructivo después de la gracia y la ley divinas. A la manera de un espejo de príncipes, el texto de Las Casas continúa con una semblanza aleccionadora, circunscrita al campo semántico judicial:

Aprovecha tan bien la noticia de las historias (según dice el susodicho Guillermo) para corroboración y también aniquilación de las prescripciones y de los privilegios, que no ayuda poco a la declaración y decisión jurídica de la justicia de muchos negocios y de grande importancia, necesarios en los reinos y en favor de las cosas humanas, porque, según los juristas, las crónicas, mayormente antiguas, hacen probanza o, al menos, adminículo de prueba, en juicio, con tanto que desde antiguo tiempo se les haya dado fe y crédito, o cuando la tal historia o crónica haya sido guardada en los archivos públicos de los reyes o reinos o ciudades, y por las personas públicas. (1986: 8)

En el fragmento, las historias poseen una utilidad legal que se vincula con la declaración testimonial y el ingreso como “adminículo de prueba” en un juicio. La importancia de un relato radica, a su vez, en la “fe y crédito” que haya recibido con el tiempo o, más relevante aún, en su ingreso al archivo como documento. De este modo, por decantación, si el conocimiento de la *Historia de las Indias* que escribe Las Casas podía servir como “probanza”, las sub-historias que incorpora en su relato historiográfico pueden funcionar como testificaciones de aquella prueba. Por ello, podemos pensar que la cita de los testimonios producidos por los jesuitas portugueses no es sólo –ni meramente– una referencia a hechos notables de la conquista espiritual cristiana sino también parte constitutiva de la defensa que realiza Las Casas en favor de su propuesta de evangelización. Las voces diversas de los padres misioneros en la *Historia de las Indias* expresan un punto de vista análogo que busca persuadir a los lectores sobre la necesidad de implementar una serie de cambios políticos y religiosos pertinentes para la expansión de la fe en las colonias iberoamericanas.

La voz enunciativa cita a Nóbrega y a sus correligionarios en la *Historia de las Indias*, para convocarlos a comparecer, mediante el relato de sus experiencias, en un juicio conjetural y probar la idoneidad de un método de conversión apostólico, pacífico y comunitario. Como ocurre con el personaje del teólogo en el cuento de Borges (1949) citado en el epígrafe de este capítulo, la copia de la letra ajena tiene, en su dimensión jurídica, el valor de una denuncia que requiere la toma de una decisión: suprimir las palabras o integrar la voz del Otro en el discurso propio. Si bien las vivencias de los jesuitas eran por demás recientes, ya que se trata de epístolas redactadas entre 1549 y 1550, por su manera de predicar contraria a la violencia, revisten el carácter antiguo que se condice con la propuesta misma de Las Casas, quien atestigua una y otra vez, en el *De unico vocationis modo*, la cualidad antiquísima de su estrategia evangelizadora: “El modo consistente en sujetar primero a los pueblos infieles por medio de la guerra [...] es contrario al modo que observaron todos los antiguos santos padres en todas las edades, desde el origen del mundo hasta la venida de Cristo” (1975: 355). La referencia a los padres de la Compañía de Jesús se vincula, además, con lo que Walter Mignolo identifica como la práctica historiográfica clásica, recuperada durante el Renacimiento: “ver o formular preguntas apremiantes a testigos oculares” y, también, dar un informe “de lo visto o aprendido por medio de las preguntas” (2011: 75).

Cabe destacar que, en el capítulo CXXIV de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas, se lleva a cabo una extensa paráfrasis de otros fragmentos de la “Informação das partes do Brasil” de Nóbrega, casi literales (con menguadas supresiones), sin indicar la fuente directa sino en tanto lo que: “escriben los religiosos de la Compañía de Jesús, que fueron a predicar y predicar en aquella parte” (1909: 331). Los pasajes nuevamente se acercan de manera significativa a la copia impresa en Coimbra. El relato detallado de las *santidades* tupíes, junto con el uso ritual de las calabazas, figuran en el texto a modo de descripción etnográfica de las tribus brasilindias. En el esquema general de la argumentación lascasiana, este testimonio de Nóbrega suma una prueba más que confirma la racionalidad, religiosidad y prudencia de los indígenas, su conocimiento incipiente de la divinidad cristiana (a través del nombre en lengua nativa “tupana”), su facilidad para ser convertidos a la nueva fe y, junto con esto, la supuesta ventaja que tenían por sobre las naciones gentiles europeas en materia de adoctrinamiento.

Aunque Las Casas nunca abandona los cultismos o las referencias al canon clásico y eclesiástico, las voces que integra en la *Historia de las Indias* difieren de las formas eruditas esgrimidas abundantemente tiempo atrás, por ejemplo, en el *De unico*

vocationis. La similitud con la perspectiva pacífica de los jesuitas suministra, en cambio, un testimonio contemporáneo útil para respaldar su labor religiosa, en tanto ésta formaría parte de un proyecto religioso universal mayor que la suma de tentativas particulares. Como sostiene Roger Chartier (2016), existe una distinción entre el texto, que no decide la manera en que pueda ser leído, y el modo de leer de un sujeto particular, su experiencia de lectura que, en palabras de Ricardo Piglia (2015), supone el riesgo primigenio de perder el sentido. El esfuerzo lascasiano será, entonces, la búsqueda de un sentido para los escritos de los jesuitas portugueses en su escritura de la historia de la conquista y colonización americana.

En última instancia, el ejercicio de intertextualidad que lleva a cabo Las Casas en los capítulos 174 y 175 se enmarca en un contexto general de polémica. Redactados en la Península Ibérica hacia 1551, están atravesados por un clima de intensa disputa teológica y legal sobre la legitimidad de la “guerra justa” en las colonias. De acuerdo con Hanke (1951: 34), Las Casas se encontraba en un momento de desazón al regresar a la Península en 1547. La animadversión causada por su manera de actuar y sus ideas sobre la conquista pacífica hacían que sus textos fueran poco revisados y estudiados en tanto doctrinas aplicables, ya que aparecían bajo la forma de pesados tratados, que desanimaba su puesta en práctica, como aquellas opiniones doctas (importunas y pesadas) que consigna el *Tesoro de la lengua castellana* para definir a la “çita”. Tal vez por eso se decide a explorar las experiencias misioneras de otros evangelizadores (por fuera de sí mismo y de la posición absoluta de “yo soy el que lo he visto” del *De unico vocationis modo*) e integrar sus voces como testimonios *in situ* de una realidad colonial ibérica compartida. En pleno debate sobre la legitimidad de la “guerra justa” y la esclavitud de los indios, la transcripción de esos fragmentos parece responder a una necesidad de defender un proyecto de colonización religiosa en peligro de no verse realizado.

2.3. Alusiones en espejo

Una de las cartas jesuitas citadas por Las Casas en la *Historia de las Indias*, cuyo autor es Nóbrega, posee a su vez una relación intertextual que provoca un efecto especular, de referencia en espejo. En medio de su descripción sobre las etnias que poblaban las costas del Brasil, Nóbrega remarca, en la “Informação das partes do Brasil” (1549), la experiencia de dos frailes castellanos que habían evangelizado

eficazmente algunas aldeas pertenecientes a los *carijós*, emparentados con la tribu de los guaraníes que habitaban las regiones del sur allegadas al Paraguay. La semblanza de estos nativos, así como la que realiza Nóbrega de la aventura catequística de los castellanos, se destaca en el texto por lo expeditivo de la conquista espiritual y por los efectos sociales y edilicios que provoca en el espacio de la prédica. El episodio también incluye, no obstante su brevedad, la agencia diabólica que intenta desbaratar los planes de evangelización pacífica y se transforma en el punto de partida de la labor misionera:

Los gentíos son de diversas castas. Unos se llaman goyanazes, otros carijós. Este es un gentío mejor que ninguno de esta costa, a los cuales fueron, no hace muchos años, dos frailes castellanos a enseñar, y tomaron tan bien su doctrina que tienen ya casas de recogimiento para mujeres como de monjas, y otras de hombres como de frailes. Y esto duró mucho tiempo, hasta que el diablo llevó allá una nave de salteadores y cautivaron a muchos de ellos. Trabajamos por recoger a los salteados, y algunos tenemos ya para llevarlos a su tierra, con los cuales irá un padre de los nuestros. (1931: 98)¹³⁴

La tarea de Nóbrega y los demás expedicionarios que lo acompañaban aparece, así, como la reparación de un daño que es posterior a la aplicación de un primer remedio fallido. El camino de los castellanos, si bien acertado y complementario al de los jesuitas, no resulta suficiente para perdurar en el tiempo, principalmente por la injerencia de los conquistadores en la planificación comunitaria, que diezma con la esclavitud los lazos de unión entre los amerindios conversos.

Las Casas incluye este fragmento en su transcripción de las cartas portuguesas en la *Historia de las Indias* (1986: 694). A la manera de un juego de espejos enfrentados, la cita que reivindica el método de evangelización lascasiano con el relato ejemplar de los misioneros de un Imperio ajeno (el portugués) es, en la “*Informação das partes do Brasil*”, la alusión que afianza el propio plan de Nóbrega al convocar la experiencia previa de los frailes de un Imperio también ajeno (el español), pero cercano por su fin último religioso. Así, Las Casas y Nóbrega intentan ampliar la red de evangelizadores cuyos testimonios, más allá de las de órdenes y los reinos, manifestaban un modo similar de predicar entre las poblaciones amerindias, lo cual, en

¹³⁴ “Os Gentios são de diversas castas, uns se chamam Goyanazes, outros Carijós. Este é um Gentio melhor que nenhum desta costa. Os quaes foram, não ha muitos annos, dous Frades Castelhanos ensinar e tomaram tão bem sua doutrina que têm já casas de recolhimento para mulheres, como de Freiras e outras de homens, como de Frades. E isto durou muito tempo até que o diabo levou lá uma nau de salteadores e captivaram muitos delles. Trabalhamos por recolher os tomados e alguns temos já para os levar á sua terra, com os quaes irá um Padre dos nossos”.

el marco general de las textualidades propositivas, tiene por objeto la defensa de sí mismos dentro del escenario polémico de disputas coloniales.

Estos episodios alusivos marcan la idoneidad conceptual, como demostraremos, entre el relato de Nóbrega y la experiencia de los frailes castellanos, una adecuación del discurso a los fines de la conversión apostólica. En definitiva, se trata de una búsqueda selectiva de experiencias análogas de contacto con el Otro, la construcción de un acervo de testimonios aleccionadoras capaces de cristalizar una misma manera de expandir la fe y de provocar un contraste polémico con ese otro camino imperial denostado por los evangelizadores: la conquista violenta. Es, también, el intento por transformar los archivos imperiales, cargados de documentos de oficio, e inventar un nuevo depósito de verdades transversal, que contenga los relatos útiles al *remedio de la evangelización*.

Pero, ¿quiénes eran los frailes castellanos aludidos por Nóbrega y cuál había sido su participación durante la conquista espiritual de los carijós? Margarita Durán Estragó (2005) reconstruye la historia de la orden franciscana en el Paraguay y estudia el caso particular de Bernardo de Armenta, nacido en Córdoba, y Alonso Lebrón, oriundo de las islas Canarias, que llegaron a América en 1538. Armenta, bajo el mando del veedor Alonso Cabrera, había sido designado como superior religioso de la misión, que debía desembarcar en el Río de la Plata para reemplazar al fallecido Pedro de Mendoza.¹³⁵ Lo acompañaban Lebrón y otros tres franciscanos, de los que no se tuvo mayor noticia. Las inclemencias climáticas en la entrada del río obligaron a los expedicionarios a buscar refugio frente a la isla Santa Catalina, en el denominado Puerto de los Patos. Dentro del territorio guaraní, Armenta fundó la Custodia Franciscana del Nombre de Jesús el mismo año de su desembarco.

El *modus operandi* de los frailes castellanos, que Armenta describe en sucesivas cartas,¹³⁶ guarda estrecha relación con el de Nóbrega y sus correligionarios en las costas brasileñas: peregrinación a lo largo y ancho de la provincia, desarmados, aprovechando a tres intérpretes cristianos que habitaban la zona para desarrollar su prédica apostólica entre los indios. Como era característico de la orden franciscana, se sucedieron

¹³⁵ Parte de la expedición comandada por Mendoza remonta el río Paraná tras abandonar la región de Buenos Aires a causa del hambre, y arriba a la tierra de los guaraníes en 1536. Allí, los carios proveyeron a los soldados de víveres y entablaron una alianza con los europeos para lidiar contra los guaycurúes, amerindios de la zona chaqueña que diversos cronistas destacan por su violencia. El fuerte de Nuestra Señora de Asunción, construido en 1537, era un asentamiento medianamente establecido al momento del desembarco de Cabrera (Durán Estragó, 2005).

¹³⁶ Uno de sus interlocutores fue Juan Bernal Díaz de Luco, oidor del Consejo de Indias, quien tres años antes fuera el destinatario de la *Información en derecho* de Quiroga y de una carta de Las Casas tras su fallida expedición hacia las costas del Perú, en 1535.

rápidamente los sacramentos del bautismo y del matrimonio a los fines de apresurar la tarea evangelizadora. Dado el éxito de la misión religiosa entre los indios carios, Armenta decidió permanecer en Santa Catalina junto con Lebrón. Luego de tres años, en 1541, los franciscanos solicitaron al Consejo de Indias, incluso, el envío de labradores españoles para comenzar una planificación urbana mixta, similar a la propuesta de Las Casas en el *Memorial de remedios* de 1516. Sin embargo, esta atmósfera utópica de conversión se vio abandonada, según Armenta, por la injerencia de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, segundo adelantado y gobernador de la región, que arribó a Santa Catalina en 1541 y decidió llevarse a ambos frailes hacia las tierras de Paraguay, con mucho pesar del religioso, como expresa en su carta al rey Carlos V de 1544, escrita en Asunción.¹³⁷

Tras haber atravesado las cataratas del Iguazú, comenzaron a suscitarse serias desavenencias entre los franciscanos y Álvaro Núñez por cuestiones relativas al lugar subordinado que tenía la conversión de los indios dentro del marco general de la expedición. En 1542, ya en Asunción, diversos soldados y religiosos formaron un bando contrario al del gobernador, del que participaron activamente Armenta y Lebrón. El principal foco de conflicto era, para los frailes, el maltrato injustificado hacia los nativos y el poco provecho que se lograba en materia de adoctrinamiento cristiano. Así lo manifiesta Armenta en la epístola mencionada:

andaban todos muy pacíficos y con mucho mantenimiento hecho por su trabajo e industria, y los indios del y su comarca buenos y de paz y servían muy bien a los cristianos en nombre de Vuestra Majestad, y donde hallé que los indios recibían bien las cosas de nuestra santa fe católica, viniendo continuamente a la doctrina y misa; lo cual se resfrió con la venida de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, porque públicamente decía que donde no había oro ni plata no había necesidad de bautismo, y defendía con tanta instancia esto, que yo empecé a hacer una casa de doctrina y no permitió que los indios de la tierra me ayudasen. (Citada en Córdoba, 1937: 16)

La estructura del fragmento se asemeja a la del resumen de la experiencia castellana en la “*Informação das partes do Brasil*” de Nóbrega, análoga a su vez a la del extracto que hace Las Casas de las cartas jesuitas en la *Historia de las Indias*, ya que aparecen tres personajes arquetípicos en un mismo drama evangelizador: el indio

¹³⁷ “Determiné hacer la jornada por servir a Dios y a Vuestra Majestad, aunque con muy gran dificultad por dejar una cosa principiada como la tenía, habiendo bautizado muchos de ellos y otros muchos que estaban enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y por les haber prometido que siempre estaría con ellos” (citada en Córdoba, 1937: 14).

deseante, el conquistador como obstáculo y el fraile que convoca y atrae a la religión cristiana, todos partícipes del teatro de la conversión. Los diferentes relatos delinean un sistema teológico-político de oposiciones, en el que los agentes involucrados cumplen una función antagónica y es, cada uno de ellos, interdependiente de los demás. Es necesario representar al indio deseando ser convertido para que el fraile encauce y conduzca ese mismo deseo; a la vez, es preciso que el conquistador sea pecaminoso para enaltecer la figura del misionero que predica desarmado como los primeros apóstoles. La conciencia que manifiesta Armenta de su propio rol como predicador apostólico se verifica en el deseo de mantener en pie el adoctrinamiento de los indios pese a la censura de Álvar Núñez, cuya codicia es contraria a la evangelización. La abrupta incontinencia de este europeo no-evangelizador, que se traslada por el espacio americano de acuerdo a la presencia/ausencia de oro, instiga la posterior reacción de los franciscanos, su vuelta al *locus amoenus* con la tribu de los carios en Santa Catalina.

El retorno, iniciado en 1544, no fue fácil. Tuvieron que huir en secreto, acusados de haber llevado de contrabando treinta y cinco indias al Brasil. Al año siguiente, el 7 de diciembre en Madrid, Álvar Núñez declaró, ante la Corte, que los frailes mantenían mujeres amancebadas en sus comunidades.¹³⁸ En 1546, Armenta falleció entre los indios y Lebrón, durante el viaje en barco a la Península para defender a su superior de las reiteradas denuncias. Sin poder determinar si Nóbrega conocía o no estas y otras acusaciones que recayeron sobre los frailes, resulta significativo que el retrato ofrecido por el jesuita esté depurado de cualquier mácula inmoral.

Pero la “Informação das partes do Brasil” no es el único escrito de Nóbrega en el que alude a la experiencia de los frailes castellanos. El padre jesuita vuelve a referirse a ellos en la carta de 1558 titulada “Apontamento de coisas do Brasil”. Como hemos mencionado en el capítulo anterior de nuestra tesis, esta epístola constituye un punto de quiebre dentro de la postura del jesuita frente a los amerindios. Atribulado por la recurrencia de los rituales antropofágicos y el constante hostigamiento de los conquistadores portugueses, Nóbrega duda de su propia misión apostólica y hasta cuestiona la orden de no invadir a los pueblos nativos, dada por el gobernador Mem de Sá, para mantener la paz en los asentamientos coloniales. Sin embargo, el oportuno recuerdo de las misiones franciscanas lo devuelve al eje de su proyecto evangelizador: “hasta que vi y supe la experiencia que se tiene en otras partes, es decir en el Perú y

¹³⁸ AGI, Justicia 1131, Pieza 21.

Paraguay donde está una ciudad de cristianos en medio de la gente Carijó que es mayor que todas las de esta costa juntas y llega hasta las sierras del Perú” (1940: 81).¹³⁹ La situación, algo más explayada que en el escrito de 1549, retoma la mirada idílica sobre la expedición de los frailes y supone un desequilibrio en su textualidad propositiva, la posibilidad de continuar evangelizando en otros lares por fuera del territorio portugués: “Y no solamente se contentan con tener esta [tierra] señoreada, mas otras que están entresacadas; y hacen amigos unos con los otros, y los que no guardan las paces son castigados y hacen de ellos justicia los castellanos” (1940: 81).¹⁴⁰ En contraposición, la situación desfavorable de los asentamientos coloniales portugueses, desordenados por la mala administración y los ataques esporádicos de los nativos, motiva al jesuita al abandono de su empresa religiosa en Brasil:

porque si esto va como fue hasta aquí yo soy del voto que será excusado el Colegio de la Compañía y nos deberán dar licencia para ir al Perú o [al] Paraguay, porque ni con cristianos ni con gentíos aprovecharemos nada de esta manera; o si aquí atraca alguna nao de la India nos pasaremos allá porque hace doce años que cada año viene una. (1940: 82)¹⁴¹

Las Indias Orientales, exploradas por los navegantes portugueses desde hacía más de cinco décadas, con asentamientos y misiones diseminados entre las islas (como las Molucas) o en las regiones de tierra firme (en China y Malabar hasta el Japón), resultaban un destino posible para Nóbrega si deseaba permanecer bajo las órdenes del monarca luso. Sin embargo, el “Apontamento” no está dirigido al rey sino a los superiores de la orden jesuita en Roma. Así, la intromisión de Perú y Paraguay, en ese entonces en manos de los castellanos, como opciones de cambio suena casi como un desafío, una revancha contra el sistema monárquico ante el menosprecio de las advertencias señaladas por los jesuitas en sus escritos anteriores. Los obstáculos de siempre (el mal ejemplo de los cristianos y la falta de sujeción para reprimir las costumbres amerindias, que forman parte de un eco denunciador en la retórica de los

¹³⁹ “até que vi e soube a experiência que se tem em outras partes, scilicet no Perú e Paraguai onde está uma cidade de cristãos no meio da geração Carijó que é maior que todas as desta costa juntas e achega até as serras do Perú, tem mais de trezentas léguas” (1940: 81).

¹⁴⁰ “E não somente se contentam com terem esta senhoreada mas outros que estão entresachadas e fazem amigos uns com os outros e os que não guardam as pazes são castigados e fazem deles justiça os castelhanos” (1940: 81).

¹⁴¹ “porque se isto vai como foi até aqui eu sou de voto que será excusado Colégio da Companhia e deviamos dar licença para ir ao Perú ou Paraguai porque nem com cristãos nem com gentios aproveitaremos nada desta maneira ou se aqui aportar alguma nau da índia passarmos-nos lá porque ha doze anos que cada ano vem uma” (1940: 82).

misioneros) traen, a la memoria de Nóbrega, el recuerdo idílico de las colonias españolas:

siempre me dijo el corazón que debía mandar a los carijós, los cuales están señoreados y sujetos a los castellanos del Paraguay, y muy dispuestos para en ellos fructificarse, y en otras gentes que también conquistan los castellanos; y juntamente con esto me hicieron de allá instancia grande por muchas veces, el capitán y los principales de la tierra, prometiéndome todo el favor y ayuda necesaria para bien emplear nuestros trabajos, así con cristianos como con los gentíos. (1940: 86)¹⁴²

Lejos de cejar en su extorsión velada, Nóbrega redobla la apuesta ante sus superiores: ya tenía propuestas para ir a misionar con los españoles en sus colonias, con mayores garantías de éxito. En este punto, es necesario considerar la propuesta de Nóbrega también en su dimensión diplomática. El traspaso de fronteras, esto es, el audaz plan de trasladarse con sus correligionarios desde el sur de Brasil hasta, tal vez, la costa peruana del Pacífico, encierra un sentido político que explicita más adelante: “También me parecía que estando allá la Compañía se apagarían algunos escándalos que los castellanos tienen de los portugueses, y a mi parecer con mucha razón porque usaron muy mal con unos que vinieron a San Vicente, que se perdieron de una armada del Río de la Plata” (1940: 86).¹⁴³ Es decir, al mudar de sitio para la conversión, los padres jesuitas podrían officiar de intermediarios neutrales entre los colonizadores lusos y españoles ante las injurias ocasionadas. Así, la evangelización de los naturales, desde la perspectiva de Nóbrega, constituye un proceso capaz de acercar a los dos imperios, en lugar de acrecentar las diferencias que, a mediados del siglo XVI, aún no se habían acentuado de manera significativa.

Franz Obermeier (2006: 327) estudia la anécdota de la armada a la que hace referencia Nóbrega en la carta. Un conjunto de navíos bajo el mando de Juan de Salazar de Espinosa se dirigía al Río de la Plata en 1552, cuando las tempestades obligaron a la tripulación a desembarcar en las proximidades de la isla de Santa Catalina. La flota transportaba a un grupo de mujeres, entre las que se encontraba Mencía Calderón

¹⁴² “sempre me disse o coração que devia mandar aos Carijós, os quais estão senhoreados e sujeitos dos Castelhanos do Paraguai e mui dispostos para se neles frutificar, e em outras gerações que também conquistam os castelhanos, e juntamente com isto fazerem-me de lá instância grande por muitas vezes o capitão e os principais da terra, prometendo-me todo o favor e ajuda necessária para bem empregar nossos trabalhos, assim com cristãos como com os gentios” (1940: 86).

¹⁴³ “También me parecia que estando lá a Companhia se apagam alguns escândalos que os castelhanos têm dos portugueses e a meu parecer com muita razão porque usaram mui mal com uns que vieram a São Vicente que se perderam de uma armada do Rio da Prata” (1940: 86).

Ocampo, esposa del adelantado Juan de Sanabria que murió en España antes de emprender el viaje. Nóbrega recupera esta noticia en una epístola de 1553 que dirige al padre Luís Gonçalves de Câmara y en la que destaca la caridad de su correligionario Leonardo Nunes, que había viajado al Puerto de Patos en busca de las mujeres para llevarlas a un sitio seguro en San Vicente, por orden del gobernador Thomé de Sousa (Leite, 1956: 503). En ese entonces, Nóbrega se trasladó también a San Vicente en compañía del gobernador y cumpliendo con sus nuevas exigencias como provincial al visitar los *aldeamentos* de los jesuitas allí radicados.¹⁴⁴

Es probable que durante esa travesía haya podido recoger los testimonios acerca del supuesto bienestar vivido en las colonias castellanas de Armenta, que luego volcará en el “Apontamento” de 1558, entre “otras muchas experiencias que se han tomado de estas gentes, que yo he oído y leído y alguna cosa visto” (1940: 82).¹⁴⁵ Ya fuera mediante los comentarios del padre Nunes tras haber rondado las cercanías de Santa Catalina (“que yo he oído”), por su lectura de la carta del franciscano al rey de 1544 (“y leído”) o porque haya logrado asistir efectivamente a la vida comunitaria de las misiones (“y alguna cosa visto”), Nóbrega está al corriente de lo que realizan sus vecinos en armas de fe y sabe reconocer e intercalar el éxito de sus proyectos en un escrito que, más que ofrecer una alternativa concreta, instala en el campo polémico colonial una sumatoria de críticas a las limitaciones del sistema del que participa.

Para la misma época, no sólo los evangelizadores como Nóbrega miraban con otros ojos los emprendimientos castellanos en América. João Gomes (2013: 191-199) señala que hubo un acercamiento significativo entre ambas monarquías ibéricas a partir de 1550, clima que se transmitió a la expedición religiosa de los jesuitas. La familiaridad con España provocó una serie de cambios en las políticas que Portugal llevaba adelante en sus colonias transatlánticas. La mejora en las relaciones diplomáticas de estos imperios se debía, mayormente, a los beneficios que traía el comercio ilegal de la plata extraída de las minas españolas de Potosí, que contrabandeaban los portugueses de las Capitanías del litoral. A mediados del siglo XVI, las colonias asiáticas de Portugal habían disminuido su rentabilidad por la caída del comercio de las especias. Ante esta situación, la Corona lusa tuvo que buscar rutas alternativas para sostener su estructura económica talasocrática, basada en el

¹⁴⁴ El 9 de julio de 1553, Nóbrega recibe del superior de la orden, Ignacio de Loyola, la patente que lo nombra Provincial de la Compañía de Jesús en Brasil.

¹⁴⁵ “outas muitas experiências que se têm tomado desta geração, que eu tenho ouvido e lido e alguma cousa visto” (1940: 82).

intercambio marítimo mercantil. Así surgió el deseo por colonizar los territorios del Brasil y recuperar las zonas comerciales del Atlántico. El rey João III propuso, entonces, la instalación de un gobierno general y la fundación de ciudades fortificadas en el litoral brasileño. Incluso, como síntesis de estos acercamientos, Jaime Cortesão (1955), citado por Gomes, sostiene que, en 1554, la fundación de la ciudad de São Paulo era un intento por llegar a las tierras guaraníes al sur de la frontera colonial con España y, por consiguiente, al sistema hidrográfico de los ríos de la Plata, Paraná y Paraguay, para de ese modo “establecer una ruta terrestre y fluvial capaz de desviar la plata del Potosí” (2013: 194).

Los sectores acomodados de la sociedad portuguesa se sentían atraídos hacia la monarquía hispánica y su modelo político, lo cual se manifestaba en el similar funcionamiento de los organismos administrativos coloniales de ambos imperios (la Casa de Contratación de Sevilla y la Casa da Índia de Lisboa, por ejemplo). Al mismo tiempo, la incipiente amenaza de nuevas potencias europeas en los océanos (como Francia, Holanda e Inglaterra) teñía a la empresa colonizadora de un espíritu combativo contra las naciones protestantes, que buscaban transmitirles otras doctrinas a los amerindios. Esto acercó, Concilio de Trento mediante, los proyectos de los imperios cristianos de España y Portugal.

El deseo de imitar institucionalmente a su vecina ibérica se hace presente, también, en el “Apontamento”, cuando Nóbrega propone inaugurar un nuevo título en las colonias lusitanas, similar al que Las Casas afirmó haber ejercido por primera vez cuatro décadas antes dentro del mundo hispano: “Debería de haber un protector de los indios para hacerlos castigar cuando lo hubiesen menester y defender de los agravios que les hiciesen. Este debería estar bien pago, escogido por los padres y aprobado por el gobernador” (1940: 80).¹⁴⁶ Habilitado por igual para el beneplácito y la punición, el nuevo cargo se instala en la secuencia de demandas y reclamos de las órdenes regulares a las entidades políticas que administraban, a través del Patronato Real, las materias eclesiásticas indianas. Es significativo que Nóbrega consigne el término de “protector” y no el de “defensor”, también utilizado en la época. En la *Historia de las Indias*, Las Casas confiesa haber sido constituido en 1516 “procurador o protector universal de todos los indios de las Indias”, como si se tratara de nombres equivalentes (1986, I, III,

¹⁴⁶ “Devia de haver um protector dos índios para os fazer castigar quando o houvessem mister e defender dos agravos que lhes fizessem. Este devia ser bem salariado, escolhido pelos Padres e aprovado pelo governador” (1940: 80).

c. 90: 327). Finalmente, la creación del título exigido por Nóbrega ocurrió en 1566 en la Junta da Baía, bajo el nombre de “*procurador dos índios*” (Abreu, 2014).¹⁴⁷

Caroline Cunill (2012), continuando las investigaciones de Constantino Bayle (1945), marca la debida diferencia que existía, en el siglo XVI, entre el cargo de “defensor” y el de “protector” de los indios. La investigadora señala que, desde finales de 1520, la Corona española había otorgado el segundo título a los preladados que residían en América, es decir, a los integrantes del clero secular (Las Casas oficiaba como clérigo al momento de su supuesto nombramiento). En cambio, el primero de ellos, reservado al fuero civil a partir de 1550, no se refería a la protectoría eclesiástica sino a la labor de los letrados especializados en los asuntos indígenas, cargo que se institucionalizará en 1591 en el Juzgado General de Indios. Los frailes dominicos, Las Casas entre ellos, habían promovido, hacia 1540, la creación de un puesto jurídico de procurador, radicado en el Consejo de Indias y encargado de defender las causas de abusos contra los nativos. Este oficio complementaría, en la propuesta de los religiosos, la tarea de los diversos protectores seculares instalados en las Audiencias americanas, con un contacto permanente entre ambos funcionarios para salvaguardar los derechos de los nuevos súbditos. Ahora bien, como subraya Cunill, la presentación de este proyecto contrariaba la tradición del protectorado eclesiástico secular.¹⁴⁸ Los obispos y sus acólitos, en la mira de los frailes regulares, adolecían de variadas faltas morales que los volvían inadecuados para el ejercicio de una función que, considerando sus implicancias legales, tenía una dimensión jurídica insoslayable, incompatible con la vida secularizada de los sacerdotes.

La tensión inherente al desdoblamiento del cargo se presenta desde sus inicios, cuando Las Casas esboza, en el *Memorial de remedios* de 1516, el título que luego él mismo dice adquirir como “protector” o “procurador” universal de los indios (1958: 8), un servicio orientado a conservar la integridad física de los naturales para poder predicarles la doctrina cristiana de acuerdo con un método pacífico y apostólico,

¹⁴⁷ Cf. Junta Da Baía, Resoluções sobre as aldeias dos padres e dos índios, n. 3, en MB, IV, 355. De acuerdo con Souza e Mello (2012: 223), el procurador era intermediario y portavoz de las demandas indígenas. El cargo demoró en hacerse efectivo y fue implementado en Brasil a finales del siglo XVI, mediante el *alvará* del 26 de julio de 1596. La elección del procurador estuvo a cargo del gobernador y de los religiosos tanto seculares como regulares.

¹⁴⁸ La idea de traspasar el cargo de protector de indios de la esfera eclesiástica a la civil debe entenderse en el contexto de la lucha emprendida por las órdenes mendicantes para que los indígenas fueran evangelizados conforme a “la vía que llevaron los que predicaron [la fe] en el tiempo de la primitiva Iglesia”, esto es, quitándoles protagonismo a los obispos y, más generalmente, al clero secular (Cunill, 2012: #8).

desarrollado luego en el *De unico vocationis modo*. La comunidad de su incumbencia sería, en el proyecto lascasiano, la encargada de abonar el salario del procurador, que recibiría dinero y no indios, con el fin de evitar la corrupción espiritual. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, la relevancia de los protectores eclesiásticos entró en un paulatino declive, causado por los sucesivos conflictos con las Audiencias y la presión de las órdenes religiosas. Los cargos de defensores, por el contrario, aumentaron en número y alentaron –siempre con reticencias- la contemplación de las demandas de los amerindios en la justicia colonial. La necesidad que explicita Nóbrega de tener un “*protector dos índios*” en las colonias portuguesas se asocia, de esta manera, con una historia española del cargo no exenta de polémicas y pujas en favor de las esferas de poder involucradas.

En síntesis, el ejercicio de intertextualidad de Nóbrega al aludir en sus cartas a las experiencias castellanas refleja un espectro de posibles funciones: desde el deseo de justificar el método de conversión apostólico hasta la exigencia concreta de nuevos títulos para la administración de los territorios conquistados. Este tipo de alusiones busca, fundamentalmente, la legitimación del trabajo del cófrade religioso y europeo para reivindicar la labor jesuita y avalar las demandas del propio Nóbrega, esto es, un deseo de refractar la experiencia ajena en sí mismo. A su vez, Las Casas, castellano, al citar en la *Historia de las Indias* la “*Informação das partes do Brasil*” de Nóbrega y reproducir su alusión a los frailes, se ubica discursivamente como si estuviera, expectante, delante de un espejo observando infinitos argumentos posibles para producir su interpretación particular sobre los hechos de la conquista y colonización de América.

2.4. Dos anécdotas

En el caso de Quiroga, en medio de las fuentes eruditas y los documentos oficiales que cita de manera recurrente, el vínculo entre intertextualidad y evangelización involucra también la recuperación de relatos orales que circulaban en las colonias y que abonan su propia perspectiva sobre los obstáculos de la evangelización americana. Lo intertextual anecdótico, en tanto noticia de una historia inédita, remite en la *Información en derecho* a dos problemas fundamentales: la perjudicial codicia de los conquistadores, por un lado, y la falta de una estrategia de conversión consensuada entre los españoles, por el otro.

El segundo capítulo de la *Información en derecho* está estructurado, punto por punto, como una contraargumentación de la segunda provisión real, que había vuelto a autorizar formas de esclavitud de los amerindios en favor de los conquistadores. Quiroga intenta demostrar allí cómo los indios (fueran esclavos de guerra, ya pacificados o por pacificar) no debían sufrir nunca la esclavitud en América. En los folios 10 verso y 11 recto del manuscrito, donde comienza el segundo capítulo, vemos tres tipos de notas marginales que se repiten a lo largo del texto (cf. Figura 7). En primer lugar, la *marginalia* del copista que presenta y anticipa el contenido del capítulo, cual sumario;¹⁴⁹ luego, la nota que señala un ítem particular dentro del informe, dividiendo la materia que se presenta;¹⁵⁰ además, aparecen breves sintagmas como añadidos enfáticos, que refuerzan en superíndice algún aspecto de los argumentos presentados por Quiroga. Estos últimos, en el comienzo del segundo capítulo, marcan de manera peyorativa los sintagmas referidos a los conquistadores y muestran el ahínco puesto en la denuncia contra sus abusos, también resaltado mediante un “nosotros” falsamente inclusivo que alude a los españoles en tanto no evangelizadores.

La principal duda de Quiroga en el texto es cómo puede lograrse “la buena conversión” en tierras americanas: “si en nosotros no hallan fe ni seguridad alguna para con ellos, y si de nosotros estas gentes no se fían, por nuestro poco sosiego y *desenfrenada cobdicia*, ni sienten que nos fiamos de ellos” (1985: 56; f. 11r; las cursivas marcan el añadido marginal). La idea del desenfreno figura en muchos otros pasajes como una acción influida por el diablo, injerencia del mundo trascendente sobre la voluntad humana. El señalamiento de la conducta inmoral de los conquistadores, que podría mantenerse en una crítica religiosa en el plano individual, resulta para Quiroga un asunto de Estado, un problema que traspasa lo personal y compromete a las autoridades que gobiernan las colonias para asegurar la conservación de los nuevos súbditos. Así, la “buena conversión” religiosa es sinónimo de la “buena conservación” política del indio. En el polo contrapuesto al del pecado, Quiroga revierte el argumento de la segunda provisión real que avalaba el sometimiento de los nativos levantados y

¹⁴⁹ “Que los inconvenientes que parece que hay en estas partes en los esclavos de guerra, son en los ya pacíficos, la cobdicia desenfrenada de nuestra nación; y en los por pacificar, su defensa natural que parece que naturalmente tienen contra nuestras violencias, fuerzas, opresiones y mala manera que tenemos con ellos en su pacificación por nuestra cobdicia, para que vistos, se vea cómo no se deben permitir en esta tierra esclavos de guerra ni de rescate, estaba muy bien santa y justamente prohibido por la Primera Provisión” (1985: 55).

¹⁵⁰ Por ejemplo, “Motivos de la primera provisión: justos, sanctos y muy verdaderos” o “En cuanto a los esclavos que dicen de guerra. En cuanto a los ya pacíficos” (1985: 55).

presenta, a los “inocentes indios”, como quienes sufren “el levantamiento no suyo contra los españoles, sino de los españoles contra ellos y contra razón” (1985: 56). De este modo, el comienzo del segundo capítulo prepara el terreno discursivo para inmiscuirse en los asuntos de la administración colonial, lo que cruza la barrera del debate jurídico e indica el peligro de llegar a un desenlace fatal, que también Las Casas y Nóbrega vaticinaban para sus respectivas zonas de acción: el despoblamiento y la destrucción del espacio americano.

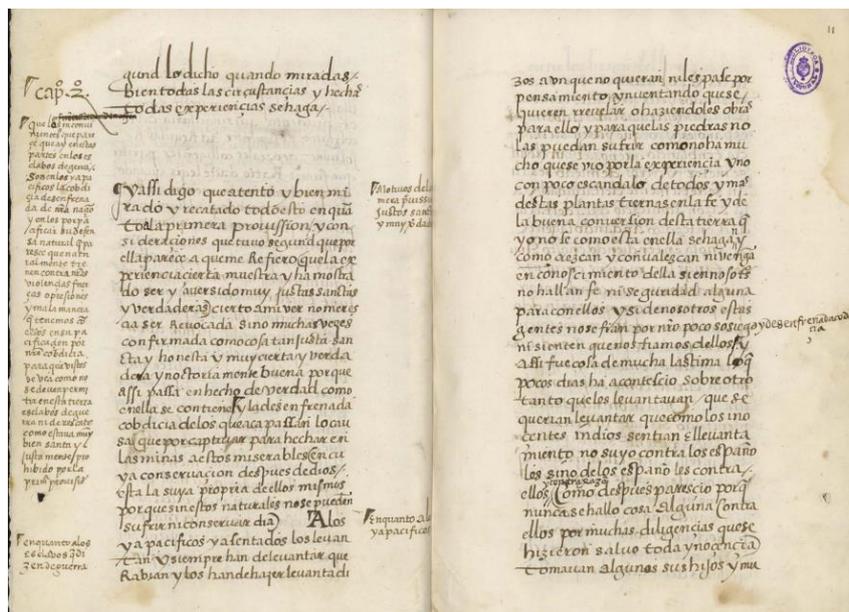


Figura 7. Folios 10 verso y 11 recto del manuscrito de la *Información en derecho* (1535) de Vasco de Quiroga. Biblioteca Nacional de España. A la izquierda, el sumario y tres notas temáticas. A la derecha, dos anotaciones enfáticas adicionales.

Más adelante en la *Información en derecho*, Quiroga examina el gran obstáculo de la evangelización pacífica a partir de un relato oral que da cuenta de la violencia y codicia de los españoles. El episodio escogido posee un tono de fábula ejemplar, donde vemos a un feroz conquistador animalizado y a un grupo unido de amerindios que hacen justicia por mano propia al deshacerse colectivamente del peligroso invasor. El hecho en cuestión había ocurrido en las proximidades de Tezcoco, en Nueva España. El informante que le transmite la historia es el franciscano fray Luis de Fuensalida, guardián de la ciudad.¹⁵¹ Quiroga mantiene, como en la leyenda de Santo Thomé de Nóbrega y Las Casas, una atmósfera de predeterminación que híper significa los

¹⁵¹ Luis de Fuensalida fue uno de los doce primeros franciscanos que llegaron a Nueva España en 1524 con la misión de evangelizar a las poblaciones americanas. Las autoridades monárquicas quisieron nombrarlo obispo de Michoacán, pero no aceptó el título por pertenecer a una orden mendicante. Luego, ese mismo obispado le fue ofrecido a Quiroga, que sí aceptó el encargo en 1537.

acontecimientos y los encauza dentro de un plan trascendente. Retomando las palabras de Juan Crisóstomo,¹⁵² identifica al hecho como un “presagio” o “permisión divina” (Quiroga, 1985: 56) del verdadero asunto que le interesa abordar: el mal que provocan los conquistadores entre los nativos y la necesidad de un remedio pertinente para evitar la destrucción del territorio a manos de su codicia.

El cuento presenta a “la gente española” circundando los pueblos de indios “*tamquam leo rugien circuens quem devoret*” [como león que ruge rondando a quién devorar] (1985: 56),¹⁵³ un marco narrativo que predispone la interpretación del lector, sobre aquello que había ocurrido en los alrededores de Tezcoco, en perjuicio de los españoles:

un león asaz grande salió del monte y tomó un muchacho indio en las uñas, y andando jugando con él el juego del gato con el ratón, para después le comer, a las voces y lágrimas del muchacho, que estaba entre los brazos del león, acudió otro indio leñador, que estaba cerca y veía lo que pasaba, y arrojando al león la hacha de cobre que traía, le acertó en la boca y en los dientes, y así el león, lastimado y enfrenado de la boca y de la cobdicia, dejó al muchacho, sin le hacer mal, y se fue. (1985: 56-57)

Habiendo establecido ya la identificación entre el animal y los conquistadores, la hermenéutica moralizante de Quiroga refuerza el símil mediante la asociación de la “boca” con la “cobdicia”. En el fragmento, las fauces del león no son únicamente un factor de daño para los nativos sino que también simbolizan la caída en el vicio de los españoles. Como estudia Sonia Corcuera de Mancera (1991), durante las primeras décadas de la conquista, los textos doctrinales producidos por los miembros de las órdenes regulares para predicar entre los amerindios de Nueva España tomaban en consideración el exceso en la comida y la bebida como uno de los pecados más frecuentes y peligrosos, ya que estaba vinculado con las festividades religiosas autóctonas. Desde la perspectiva de los frailes franciscanos y dominicos, la gula exacerbaba los placeres sensibles que debían ser evitados según el dogma cristiano, en

¹⁵² Quiroga retoma el comentario de Crisóstomo al Evangelio de Mateo, en el cual reivindica el providencialismo cristiano: “En todos los acontecimientos rige una misma plenitud de orden y sentido, para que no se piense que suceden al acaso, sino que se entienda que han sido dispuestos por la providencia de Dios” (1985: 56). Encontramos una concepción análoga del tiempo como desarrollo de lo ya predeterminado por la divinidad en el *De unico vocationis modo* de Las Casas y en las *Cartas* de Nóbrega.

¹⁵³ “Sed sobrios, y velad; porque vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda alrededor buscando a quien devorar” (Pedro 5:8). Esta referencia bíblica invierte la agencia del demonio en América y la ubica ahora del lado de los españoles que no respetan la conducta moral cristiana, un procedimiento compartido por Las Casas y Nóbrega en sus textos para desplazar a los conquistadores del campo religioso colonial.

especial, el de cuño mendicante. En este punto, resulta significativo destacar las actitudes de los personajes en el cuento. El león no busca ingerir alimento por necesidad sino que somete al muchacho al “juego del gato con el ratón”, un pseudo divertimento que encarna el goce pecaminoso de quien disfruta con el sufrimiento ajeno. Este aspecto lúdico y sin utilidad aparente (dado que no conduce a la obtención de ningún bien superior dentro del esquema religioso occidental) contrasta con el carácter laborioso del “indio leñador”, que utiliza su herramienta de trabajo para refrenar el vicio del conquistador-animal. Así, el desenfreno y la incontinencia como faltas inmorales se trasladan al español cuyos excesos responden a que obedece a sus instintos primitivos y no al uso de la razón cristiana.

Pero el león del cuento, no satisfecho con los resultados del primer enfrentamiento, arremete de nuevo contra los nativos. Es de notar que en el relato la bestia regresa “hasta las casas o bohío de la morada del padre del mismo muchacho” (1985: 57), lo que muestra una actitud de particular ensañamiento contra ese grupo de indios. El pueblo nativo, actuando como un sujeto colectivo, sufre las heridas y rasguños hasta que toma la iniciativa y mata al león “a palos con las coas” (1985: 57). La voz taína “coa” hace referencia a un instrumento primitivo de labranza con que los indios mesoamericanos araban la tierra para luego cultivar sus alimentos. En este sentido, queda resaltada por segunda vez la laboriosidad de los indígenas que debían defenderse de las agresiones, incluso, en medio de sus faenas cotidianas. Por el contrario, el animal codicioso no trabaja ni produce, tan sólo juega atacando a personas representadas como inocentes, víctimas de su crueldad.

Una vez liberados de la amenaza, los nativos le entregaron “muy alegres” (1985: 57) el cadáver del león al testigo de la historia, Luis de Fuensalida, a la manera de una ofrenda. Al recibir el cuerpo muerto del animal, Quiroga cuenta que Fuensalida les escribió a otros religiosos “maravillándose dello y no sabiendo a qué lo atribuir” (1985: 57). Pero lo que en el fraile franciscano es maravilla y desconcierto, en Quiroga es certeza e interpretación providencialista de los hechos, un aliciente más para denunciar los pecados de sus pares europeos:

Lo que entonces aconteció fue que, si no se pusiera el freno que se puso en aquel desenfrenamiento de españoles que a la sazón andaba, esto vieran hoy muy grand parte de estos naturales, no sólo en las uñas del león, pero en papos de buitres y en la buitrera de las minas; porque aqueste es el fin destos alborotos y, al fin, ha de ser el fin y el

cabo, y destrucción también de toda esta tierra, como lo fue en las Islas e Tierra Firme, si Dios no lo remedia por su piedad. (1985: 57)

Sean buitres o leones, Quiroga mantiene la animalización de los conquistadores como marca diferencial respecto de la humanidad de los religiosos y amerindios, sujetos estos últimos que forman en su propuesta un tándem jerárquico entre la figura del guía (el evangelizador) y la del guiado (el nativo).

El segundo episodio elegido exhibe el conflicto en el que tanto Quiroga como otros religiosos del período estaban inmersos al enfrentarse con la dificultad de convertir a las poblaciones americanas. A poco de comenzar el tercer capítulo de la *Información en derecho*, Quiroga intercala el relato oral sobre un indio poseído por el demonio, referido a él por otro religioso anónimo que había llegado a América años antes, durante las incipientes incursiones de los españoles en el territorio novohispano. La breve narración del encuentro entre el misionero y el endemoniado transcurre en una atmósfera mítica de instante originario, una ficción de génesis que ahorra los detalles pero cuenta una verdad que, desde la perspectiva de Quiroga, impondrá su influjo en los acontecimientos posteriores de la conquista. La autoridad de la fuente está dada, en el texto, por una mezcla entre lo vital y lo institucional, la antigua experiencia del religioso predicando en las colonias y su calidad de prior. El componente significativo del episodio radica en las palabras supuestamente proferidas por el indio,¹⁵⁴ que Quiroga reproduce en boca del informante:

diz que conjurándole, se paró muy triste e dijo que estaba muy triste, porque Cristo venía a echar a los demonios desta tierra; pero que una cosa se consolaba, que en estos cien años no les caerían en la cuenta ni manera de cómo se habían de conservar y bien convertir esta gente natural della. (1985: 85)

El “consuelo del endemoniado”, como llama al episodio Herrejón Peredo (1985: 30), constituye a principios del siglo XVI el problema nodal de la Iglesia, la Corona y de religiosos como Quiroga, Las Casas o Nóbrega, que veían, en la falta de un método efectivo, el principal obstáculo de la “buena conversión” en América. El mensaje del indio poseído sobre la imposibilidad de los españoles para conservar y convertir a los indígenas (la falta de una manera idónea para lograrlo) condensa un vacío que funciona, a su vez, en tanto disparador de toda una producción discursiva orientada a responder

¹⁵⁴ El escribano que recibe el manuscrito original refuerza la importancia de la oralidad recuperada con una nota al margen del folio: “Lo que dijo el endemoniado”.

cuál sería el mejor modo de cristianizar a los naturales: lo que en esta tesis llamamos *textualidades propositivas* para la evangelización.

La acción del religioso en el comienzo del fragmento enmarca el relato en la épica cristiana de la lucha contra el demonio. En aquel entonces, el sacerdote conjuraba a quien estaba endemoniado con una lista de oraciones que habían sido avaladas previamente por las autoridades eclesiásticas.¹⁵⁵ El intento del europeo por exorcizar el influjo demoníaco del nativo no es del todo vano, ya que la tristeza gestual (“se paró triste”) y verbal (“dijo que estaba muy triste”) auguran la victoria futura de los cristianos, aunque el esfuerzo individual del predicador parezca de momento infructuoso. El lapso temporal que estima el indio no es menor. Los “cien años” hacen referencia a un ciclo metafórico por fuera de la cantidad exacta de tiempo, que marca la inutilidad de las herramientas con que contaba el misionero al momento del conjuro, el carácter obsoleto de su práctica. El rictus de tristeza del endemoniado contrasta con el gesto de alegría de los amerindios del episodio anterior. En contraposición a la ignorancia sobre “cómo se habían de conservar y bien convertir” (1985: 85) los pueblos, consuelo del indio poseído, hay en el cuento del león un atisbo de método de conversión, un primer paso en el camino de lo que Quiroga consideraba idóneo para causar la alegría de los nativos: el borramiento de los conquistadores que entorpecían la vía apostólica y pacífica de colonización religiosa.

En la disputa por la hegemonía simbólica contra conquistadores y líderes nativos, Quiroga en principio no reconoce el saber o la ignorancia del Otro sino que admite el yerro de su propio grupo eclesiástico. De esta manera, instala en el discurso colonial sobre la evangelización americana un defecto primigenio (el desconocimiento sobre “cómo se habían de conservar y bien convertir” a los indios) que su propuesta comunitaria de pueblos-hospitales busca subsanar. De hecho, la escena del endemoniado se encuentra como digresión final tras una larga disertación previa sobre la necesidad de juntar a los nativos “en buena orden y policía de ciudades y grandes” (1985: 83), lo cual trae a la memoria sus planes de fundación de comunidades religiosas en Nueva España.¹⁵⁶ Con el microrrelato del endemoniado, Quiroga pone de relieve que

¹⁵⁵ También era posible conjurar sucesos naturales como las tempestades para aminorar el daño que pudieran ocasionar.

¹⁵⁶ Como veremos con mayor profundidad en el capítulo 5 de nuestra tesis, para Quiroga el derramamiento de los indios sobre el territorio es el principal mal que les impide recibir la fe cristiana: “esta sola causa e dolencia les basta para que todos en breve se consuman por estar así solos e derramados, por no ser bastante manera la que al presente tienen para sufrir mucho tiempo la carga que llevan a las cuestas, de trabajos y tributos e servicios; pues que sin ella no bastaban a cumplir con sus

la pregunta por el *modus operandi* de la conquista espiritual no tenía, hasta el momento de la escritura de la *Información en derecho*, una respuesta suficientemente satisfactoria como la que él podía diagramar si las autoridades tuvieran en consideración su parecer sobre la situación colonial, en algunos puntos similar al de otros evangelizadores de las colonias.

Con ambos ejercicios de intertextualidad, Quiroga recoge las voces diversas de los relatos orales de otros religiosos residentes en las Indias para nutrir el texto de la *Información en derecho* y sumar sus argumentos a una red de experiencias análogas. En relación con esto, Laura Mayer Celis (2013, 2015) trabaja sobre la idea de la gestación de una “red social” de evangelizadores durante la colonización de América, basada en las opiniones probables de quienes habían obtenido una experiencia significativa con los indios. La investigadora sostiene que la corriente moral del *probabilismo* había resquebrajado, a principios del siglo XVI, los moldes férreos de la certeza que provenían de las autoridades canónicas, tradición medieval denominada *probabiliorismo*. Según la primera de estas corrientes: “se puede actuar dentro de escenarios de incertidumbre de acuerdo con las opiniones de hombres probos” (2015: 15), “en conformidad con las circunstancias concretas y los espacios geográficos y culturales concretos con los que se interactúa” (2015: 15). En este caso, los hombres probos podrían ser los religiosos que ingresan con sus relatos en la escritura de Quiroga, así como Nóbrega citado por Las Casas y los castellanos aludidos por Nóbrega.

Siguiendo con Mayer Celis, las enseñanzas de Francisco Suárez y Luis de Molina en Salamanca habían abonado un cambio de perspectiva en algunos teólogos de la época, como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. La difusión de nuevas ideas morales modificó también el modo que tenían los filósofos de enfrentarse a la epistemología escolástica medieval, basada en las autoridades y los comentarios a sus textos, y derivó en el desarrollo de la rama casuística dentro de las reflexiones jurídicas: “Esta revolución moral consistió en la afirmación de que en caso de duda puede seguirse cualquier opinión que simplemente sea probable” (2013: 52). Dicha transformación predispuso, en los correligionarios que compartían un enfoque análogo sobre la naturaleza del indio y el modo de atraerlo a la fe cristiana, la posibilidad de

miserias y flacos e miserables mantenimientos en tiempo de toda su prosperidad, sin venderse a celemín de maíz o casi los unos a los otros, como se vendían, para cumplir con sus extremas necesidades” (1985: 83). Hacia el final del fragmento, la mención de los indios que se vendían “a celemín de maíz” remite a la problemática jurídica sobre el concepto legal que podía determinar el carácter del servicio entre los nativos y que Quiroga, como vimos al comienzo de este capítulo, llama “alquiler o venta de obras a perpetuidad”.

incorporar nuevas experiencias ajenas en las Indias (de misioneros jesuitas, frailes castellanos o sacerdotes) por fuera de las autoridades escolásticas de la institución eclesiástica, como Cayetano, y de su propio testimonio como testigos de vista.¹⁵⁷

Las relaciones intertextuales, a través de las herramientas retóricas de la cita directa o indirecta y de la alusión, propiciaron el armado de la red social de evangelizadores coloniales. Como parte de una intertextualidad propositiva, esta red constituyó un entramado de referencias articuladas que cobran mayor sentido al ser leídas desde la problemática del método de conversión. La preocupación compartida por aquellos religiosos que llegaban a los territorios conquistados y se enfrentaban a lo que consideraron una realidad diferente pero asimilable les permitió atender a los puntos de contacto significativos y necesarios para construir su propio camino de acción, marcado por una actitud triplemente defensiva: defensa del método apostólico, del amerindio dócil y de la Iglesia comunitaria Nueva y Universal (émula de la Primitiva), tres dimensiones que se articulan en las propuestas de colonización religiosa de Quiroga, Las Casas y Nóbrega.

2.5. Conclusiones

Los ejercicios de intertextualidad que llevan a cabo Las Casas, Quiroga y Nóbrega incorporan como argumentos en su discurso experiencias ajenas que refuerzan el valor de verdad y urgencia de su propio testimonio, a la vez que destacan la importancia de los cambios que proponen para la política colonial. Es decir, las voces diversas de los otros religiosos citados o aludidos intentan persuadir acerca de la necesidad de implementar el *remedio de la evangelización* que diagraman en sus textos. Tal es el uso que hace Las Casas, en la *Historia de las Indias*, de las cartas de los jesuitas portugueses que habían viajado a Brasil en 1549, o Nóbrega, en sus epístolas, de la experiencia de los frailes castellanos entre los tupíes y guaraníes, o Quiroga, en la *Información en derecho*, de los relatos orales de los cófrades con más años de residencia en las Indias. Consideramos que este modo de incorporar las voces diversas constituye una estrategia retórica funcional a la defensa de cada método apostólico de conversión.

¹⁵⁷ Tal es lo que sucede en el pensamiento de Vitoria, que toma en consideración los escritos de los evangelizadores para desestabilizar algunos fundamentos de la filosofía occidental de la época, como el derecho a la represión de los bárbaros a causa de su paganismo por parte de los príncipes cristianos. En el camino opuesto a la guerra armada, Vitoria propone en cambio que la fe se predique con argumentos probables: “lo que es aceptable en situaciones razonables” (Mayer Celis, 2015: 63).

El verdadero motivo de la recurrente y densa intertextualidad de estos textos es el señalamiento de una perspectiva similar que ayuda a construir una red de evangelizadores reunidos bajo una causa en apariencia común: reemplazar la violencia injustificada hacia los amerindios por un sistema teológico-político basado en la persuasión y el adoctrinamiento comunitario. De esta manera, cada textualidad propositiva se convierte en una *intertextualidad propositiva* que reúne testimonios apropiados en un doble sentido: esto es, idóneos por su afinidad y apoderados como argumentos para afianzar, aunque sea tangencialmente, un modo compartido de aproximarse y convertir a los indios.

En este sentido, una herramienta discursiva como la intertextualidad contribuye a expandir los límites de lo decible en la retórica de los evangelizadores y a construir un cuerpo común de citas y referencias capaces de desarticular la lógica del mandato bélico imperante en pos de un proyecto alternativo de colonización religiosa, plasmado en las textualidades propositivas. La copresencia de relatos espejados, la alusión a experiencias ajenas, la transcripción literal de documentos que circulaban en la Península son ejercicios que trascienden las fronteras políticas y religiosas de la Corona castellana o portuguesa y, al mismo tiempo, reforman el presupuesto ideológico de la conquista entendida como acumulación esclavizadora. En definitiva, podemos comprender las operaciones de cita, alusión y referencia que desarrollan Las Casas, Quiroga y Nóbrega en sus textos como el encuentro de la voz propia con una textualidad análoga (por la comparación y repetición de razones), donde se disputa la legitimidad de los argumentos en torno a una pregunta siempre latente: ¿cuál es la mejor manera de convertir a los indios a la fe cristiana? Y, por extensión, ¿cómo debería ser colonizado el espacio americano según un método apostólico, pacífico y comunitario de conversión?

Capítulo 3

El *ethos* del evangelizador

Pero ningún hombre soporta el Paraíso. Colón trueca cascabeles por pedazos de oro, recibe calabazas y papagayos y se apodera de algunos indios para confirmar sus descubrimientos y exhibirlos en la Corte española. Fáciles de cautivar, los indios mansos serán los nuevos súbditos de los Reyes Católicos, porque esta gente es muy simple en armas, dice, y bastan cincuenta españoles para cautivarlos.

Margo Glantz, “El Paraíso” (2007)

Excluyendo toda intención condenable, los jesuitas realizaron allí una tarea ennoblecedora. Fueron, por lo menos, rivales del colono lucrador. En el embate estúpido de la perversidad contra la barbarie, apareció una función digna de aquellos eternos condenados. Hicieron mucho. Eran los únicos hombres disciplinados de su tiempo.

Euclides da Cunha, *Os Sertões* (1902)¹⁵⁸

3.1. El *ethos* y el campo religioso americano

¿Desde qué lugar de enunciación esgrimieron Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega los remedios para las Indias desarrollados en sus textualidades propositivas? ¿Cuál fue, a mediados del siglo XVI, el vínculo entre esta particular postura ideológica y discursiva y la representación textual de los demás sujetos involucrados en la conquista espiritual de América? Los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega construyeron un determinado *ethos* del evangelizador a partir del cual buscaron justificar la pertinencia de sus proyectos de colonización religiosa ante las autoridades eclesiásticas y monárquicas de España y Portugal.¹⁵⁹ Esta posición

¹⁵⁸ “Excluíndo quaisquer intenções condenáveis, os jesuítas ali realizaram tarefa nobilitadora. Foram ao menos rivais do colono ganancioso. No embate estúpido da perversidade contra a barbaria, apareceu uma função digna àqueles eternos condenados. Fizeram muito. Eram os únicos homens disciplinados de seu tempo” ([1902] 1905: 90).

¹⁵⁹ Para nuestras reflexiones, consideraremos los aportes sobre el concepto del *ethos* realizados desde los estudios lingüístico-discursivos. Por un lado, siguiendo a Enrique Dussel, el *ethos* puede entenderse como la posición asumida por el portador de cierta civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen: “la vida como tal obra siempre en una actitud determinada, la actitud en que se obra y desde la cual se obra” (1992: 49). Desde esta posición, el *ethos* de un grupo o de una persona será el “complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales” (1992: 49), esto es, el resultado de una relación intersubjetiva en la que un grupo, merced a una educación compartida, busca delinear las maneras de comprender y

enunciadora obtuvo su forma de la triangulación con aquellos otros dos sujetos implicados en la evangelización americana: el indígena, descrito por los evangelizadores como manso y dispuesto a recibir la nueva fe, y el conquistador, representado como codicioso e interesado en su propio beneficio. En el tercer vértice del triángulo, en contraposición al conquistador (a quien denuncia por sus abusos de poder), el evangelizador adopta el rol de figura ejemplar y, de manera complementaria al amerindio (a quien defiende en tanto neófito cristiano), se erige como guía de los nuevos súbditos imperiales que, por extensión, debían convertirse también en los nuevos fieles de la Iglesia (cf. Figura 1). De acuerdo con Enrique Dussel (1977: 73-74), el *ethos* de la dominación se manifestó, a comienzos del siglo XVI en Iberoamérica colonial, mediante la negación del Otro y de su cultura. Sin embargo, dentro de ese *ethos* predeterminado, en las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, el *ethos* del evangelizador como posición discursiva toma distancia del *ego conquiro* belicista de soldados, colonos laicos e, inclusive, otros religiosos que no compartían un perfil apostólico y caritativo en su modo de acercarse a las poblaciones indígenas. Esta posición ideológica y discursiva de los evangelizadores, a la vez que los ubicaba en un lugar de superioridad moral frente a quienes se apartaban de los preceptos cristianos, implicaba un diálogo con la tradición teológica doctrinal (como la conversión del neófito en el derecho canónico o el pacifismo del humanismo cristiano). De esta manera, podemos pensar en la adopción de un camino alternativo a la lógica de la guerra como el fruto de una relectura de los instrumentos civilizatorios europeos con vistas a la conversión cristiana y la apuesta por un cambio ético en los agentes

actuar de sus integrantes. Por otro lado, Roland Barthes ([1972] 2011) considera el *ethos* en tanto compromiso del sujeto con la escritura, un vínculo entre la lengua (como regla objetiva externa) y el estilo (la historia personal de quien escribe), es decir, la puesta por escrito de una subjetividad inasible encarnada en la voluntad de decir algo y la acción de confeccionar un texto. Al considerar la forma como un valor y la escritura como una realidad formal entre la lengua y el estilo, Barthes sostiene: “En toda forma literaria existe la elección general de un tono, de un *ethos* si se quiere, y es aquí donde el escritor se individualiza claramente porque es donde se compromete” ([1972] 2011: 19). Este compromiso entraña un problema en el plano de la lengua. La identidad formal de cada escritor se establece cuando la escritura se transforma: “en la elección de un comportamiento humano, en la afirmación de cierto Bien, comprometiendo así al escritor en la evidencia y la comunicación de una felicidad o de un malestar, ligando la forma a la vez normal y singular de su palabra a la amplia Historia del otro” (2011 20). De esta elección, concluye Barthes, se deriva la función social de la escritura. En el corpus que analizamos, la enunciación de un “remedio” para presentar cada proyecto de colonización, la incorporación de voces de otros religiosos con una función argumental y la representación de los demás sujetos involucrados en la conquista espiritual para justificar el propio lugar de enunciación son algunas de las manifestaciones formales del compromiso de Las Casas, Quiroga y Nóbrega con el método de conversión desarrollado en sus textualidades propositivas, la identidad de un comportamiento que conciben como el mayor “Bien” para las colonias iberoamericanas.

coloniales que nos llevaría del *ego conquiro* colonizador al *ego remedio* de los evangelizadores.

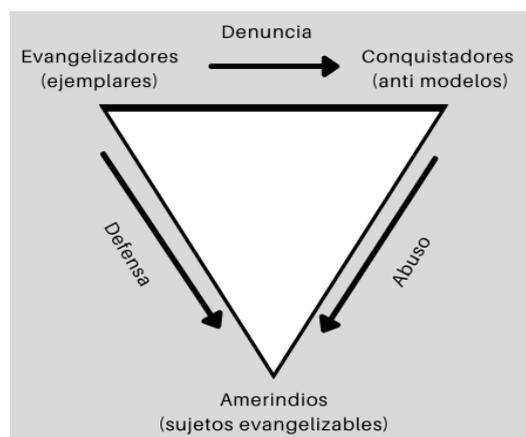


Figura 1. El *ethos* del evangelizador.¹⁶⁰

En el presente capítulo, analizaremos las modulaciones discursivas que acompañan la invención del *ethos* del evangelizador en la *Información en derecho* ([1534-35] 1985) de Quiroga, el *De unico vocationis modo* ([1535-37] 1975) de Las Casas y las *Cartas* ([1549-1560] 1931) de Nóbrega. Como veremos a continuación, el desarrollo de cada posición enunciativa resulta indisociable de la representación textual de los demás sujetos coloniales involucrados en la conquista espiritual de América: indígenas y conquistadores. El hecho de describir a los primeros como *sujetos evangelizables* esencialmente dúctiles (a través de las imágenes de la “cera blanda”, la razón desviada y el *papel blanco*) y a los segundos como *antimodelos* de la religión cristiana (mal ejemplo para los indígenas por su violencia y malos funcionarios de la Corona por su codicia) constituyó una estrategia pertinente para justificar el propio *ethos* del evangelizador apostólico en tanto agente idóneo capaz de conducir la voluntad de los nativos y administrar las colonias según la moral cristiana.

A su vez, esta manera de representar a los demás sujetos involucrados permitió la diagramación de un *campo religioso* propiamente americano en los textos, en cuya estructura los conquistadores debían ser desplazados del ejercicio del poder (al igual que las figuras religiosas dominantes en los pueblos de indios, como los *feiticeiros* brasilindios en las cartas de Nóbrega o los principales michoacanos en los textos de Quiroga) y los indígenas debían ser sometidos gracias a la eficacia del método de

¹⁶⁰ El triángulo se encuentra invertido para destacar la posición subalterna del indio frente a los evangelizadores y conquistadores, ambos sujetos activos de la colonización.

conversión apostólico, pacífico y comunitario. Proponemos estudiar la configuración particular de este *ethos* y del campo religioso derivado en relación con dos tradiciones discursivas, con las que Las Casas, Quiroga y Nóbrega tuvieron contacto durante sus años de formación y que atravesaron tanto la vida universitaria como los círculos eclesiásticos seculares y regulares de la época: la tradición del derecho canónico, propia de la educación de los juristas, y la del humanismo cristiano, vinculada a la renovación moral de la Iglesia.

De acuerdo con Pierre Bourdieu, la conformación de un *campo religioso* es indisociable de la desposesión objetiva de aquellos sujetos excluidos que aparecen en tanto laicos o profanos, esto es: “desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólico acumulado)” ([1971] 2009: 54; cursivas originales). Desde esta perspectiva, el campo religioso se conforma como un espacio de luchas simbólicas, en el que un grupo de individuos asume una posición social de privilegio para dirimir acerca de los asuntos divinos y sus implicancias terrenales. Mediante una dinámica de figuras yuxtapuestas (el indígena neófito, el conquistador codicioso y el evangelizador ejemplar) y de enajenación de saberes (referidos a cómo atraer y persuadir a los naturales), los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega presentan el nuevo escenario experimentado en América como la condición de posibilidad para la puesta en práctica de un método alternativo de conversión al cristianismo anclado en la enseñanza apostólica, la reunión comunitaria y el *exemplum vitae* frente a los nativos, en el marco de una situación crítica que, de no respetarse el método propuesto, culminaría con la despoblación de las colonias a causa de las guerras de conquista. De esta manera, los evangelizadores esbozan en sus textualidades propositivas un campo religioso americano funcional a sus proyectos. En su interior, el amerindio manso y dúctil representa al Otro con un valor positivo por su predisposición a aceptar la nueva religión, mientras que el conquistador contrario a los modos pacíficos de adoctrinamiento encarna al Otro con un valor negativo, a diferencia de los textos de cronistas laicos, para quienes las amenazas al avance de la colonización usualmente provenían del caníbal, del indio flechero o de la amazona.

En línea con el planteo de Bourdieu, el capital religioso o conocimiento arcano que defienden los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega y con el cual se busca excluir a los demás sujetos coloniales del ejercicio del poder se cristaliza en un *saber convertir*, esto es, el poder de inteligir, diseñar y llevar a la práctica un método considerado verdadero para evangelizar a las poblaciones indígenas. Este remedio empírico

complementa las elucubraciones teóricas producidas en las universidades de la Península Ibérica por teólogos preocupados por la realidad americana, pero distantes de ella como Francisco de Vitoria o Domingo de Soto. Las diferentes propuestas de colonización religiosa trascienden sus límites inmediatos de predicación o administración de sacramentos y asumen la tarea de representar textualmente a los sujetos involucrados en la conquista espiritual de América para justificar su desplazamiento o integración al campo religioso. En este espacio de luchas simbólicas, Las Casas, Quiroga y Nóbrega se reservan para sí mismos el monopolio de una verdad nacida de su experiencia en las Indias que hace, del conquistador, un obstáculo y, del indígena, un subalterno maleable.

En su carta de 1549 dirigida al doctor Navarro, Nóbrega ofrece un primer cuadro prometedor para la evangelización americana. A poco de desembarcar en el litoral brasileño, el padre jesuita narra maravillado que algunos tupíes: “vienen por los caminos a nuestro encuentro, preguntándonos cuándo los habremos de bautizar, mostrando gran deseo y prometiendo vivir conforme lo que les aconsejamos” (1931: 92).¹⁶¹ El comentario no sólo humaniza al brasilindio dotándolo de una genuina voluntad en su deseo de ser cristiano (facultad propia del alma humana en la doctrina teológica occidental) sino que también anticipa, en paralelo, el lugar que los jesuitas intentarán ocupar en el campo religioso americano como consejeros de vida, es decir, los encargados de brindar los lineamientos necesarios para regular la conducta del Otro de acuerdo con los parámetros de la nueva religión. A la par de las iniciativas que ayudan a forjar una dinámica comunitaria cristiana, la carta de Nóbrega destaca la feliz receptividad de los indígenas: “acostumbramos bautizar marido y mujer de una sola vez, luego después casándolos, con las amonestaciones de aquello que el verdadero matrimonio reclama; con lo que se muestran ellos muy contentos, prestándonos mucha obediencia en todo cuanto les ordenamos” (1931: 92).¹⁶² En el fragmento, la sumisión de los tupíes resulta una demostración del *saber convertir* de los jesuitas que, en una mezcla de imposición doctrinal y festejo nupcial, se muestran capaces de reconducir el deseo ajeno hacia el paradigma de la obediencia.

¹⁶¹ “vêm pelos caminhos a nosso encontro, perguntandonos quando os havemos de baptisar, mostrando grande desejo e promettendo viver conforme o que lhes aconselhamos” (1931: 92).

¹⁶² “costumamos baptisar marido e mulher de uma só vez, logo depois casando-os, com as admoestações daquillo que o verdadeiro matrimônio reclama; com o que se mostram elles muito contentes, prestando-nos muita obediência em tudo quanto lhes ordenamos” (1931: 92).

En la *Información en derecho* de Quiroga, se describe de manera similar a los indios tarascos de Nueva España que, engañados por los conquistadores y sus principales nativos, caen bajo el yugo de una esclavitud ilegítima: “éstos son los que aman y desean mucho los sanctos sacramentos de la Iglesia, y los que confiesan e casan y hacen las disciplinas con fervor [...], y los que son de increíble obediencia e humildad y de quien se esperaba e espera en estas partes e Nuevo Mundo una muy grande y muy reformada iglesia” (1985: 180-181). Nuevamente resulta digna de mención la voluntad de los nativos que anhelan ser cristianos, así como la administración de los sacramentos (confesión y matrimonio) como herramienta para inculcar los parámetros del dogma. A su vez, en el texto, se vincula la docilidad y sumisión de los tarascos con un ideal de renovación comunitaria: la nueva Iglesia del Nuevo Mundo, en la que los subalternos indígenas cumplen el papel fundamental de obedecer a los poseedores del *saber convertir*.

Estas reflexiones continúan en el texto con un encomio sobre la docilidad de los chichimecas, quienes naturalmente: “desean y piden bautismo y doctrina y la buena paz, amor y conversación nuestra” (1985: 181). Sin embargo, la injerencia perjudicial de los conquistadores frustra la buena predisposición de los nativos. Debido a los abusos de poder, los chichimecas se muestran “rebeldes e indómitos” y desconfían de los españoles, que no respetan las instrucciones papales ni de la monarquía y persiguen, en cambio: “más su provecho propio particular, que no la salvación y buena instrucción y conservación de la tierra” (1985: 182). De este modo, en el campo religioso americano, entre los amerindios dóciles y los evangelizadores idóneos se interponen los conquistadores codiciosos, cuyo interés material vulnera el valor simbólico de los documentos legales e imposibilita el ordenamiento cristiano de las conductas de los nativos en las colonias novohispanas.

Esta misma actitud perniciosa de los españoles se denuncia en el *De unico vocationis modo* de Las Casas al rebatir el método violento de las guerras de conquista. A lo largo del tratado, el respeto por la voluntad de los no creyentes se reafirma de manera constante. El método “dulce, blando, delicado y suave” busca que el infiel: “de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga y notifique acerca de la fe, de la verdadera religión, de la verdad, de la virtud y de las demás cosas que se refieren a la fe y a la religión” (1975: 71). No hay en el planteo espacio para la coerción física. Por el contrario, prosigue: “si tales verdades se propusieran con arrebató y rapidez; con alborotos

repentinos y tal vez con estrépito de las armas que respiran terror; [...] el resultado vendría a ser que la razón se anublaría y que el entendimiento no podría percibir ni recibir una forma lúgubre y odiosa” (1975: 90). En el texto de Las Casas, los conquistadores que mandan o instigan una guerra contra los indios, por fuera de toda disposición real o eclesiástica, desoyen también la ley divina y universal que establece la predicación pacífica como método de conversión. Estos sujetos son los mayores culpables en las Indias, ya que provocan: “la condenación de innumerables almas, que es el mal extremo”, y pierden de vista: “la caridad que tuvieron Cristo y sus Apóstoles” para atraer a los neófitos en la fe (1975: 388). En el texto, el conquistador es desplazado del campo religioso americano por el predicador apostólico quien, armado con su *saber convertir*, ocupa el lugar hegemónico. El perfil caritativo del evangelizador, como en los textos de Nóbrega y Quiroga, subsume bajo su guarda al infiel, que permanece a la espera de órdenes o consejos, y lo insta a imitar el modo de vida ejemplar del “verdadero” cristiano.

En los distintos fragmentos, observamos las dos cualidades que configuran el *ethos* del evangelizador en las textualidades propositivas: la ejemplaridad en las acciones y la capacidad de dar una forma cristiana a la –presupuesta– natural obediencia del indígena. En relación con el segundo punto, revisaremos algunas de las imágenes utilizadas en los textos de Quiroga, Las Casas y Nóbrega para representar al nativo como un *sujeto evangelizable* esencialmente dúctil.¹⁶³ Consideramos que esta

¹⁶³ Los Estudios Coloniales han atendido la problemática del sujeto a lo largo de las últimas cinco décadas. Desde 1970, la categoría de *sujeto colonial* y sus derivaciones enriquecieron el análisis de los escritos de la conquista iberoamericana (Quispe Agnoli, 2021: 435-448). Rolena Adorno (1988) señala que toda relación de dominación (inherente a la situación colonial) establece una jerarquización intersubjetiva. La relación entre el sujeto y el Otro tornó indisociable el problema de la identidad del conquistador, que fue pensado, en principio, en función de la objetivación del conquistado. Por su parte, Antonio Cornejo Polar vincula el origen de la formación de una identidad americana con las discusiones teológico-jurídicas sobre la condición humana del indio durante la Modernidad temprana, en el marco de una situación colonial que: “destrozaba al sujeto y pervertía todas las relaciones (consigo mismo, con sus semejantes, con los nuevos señores, con el mundo, con los dioses, con el destino y sus deseos) que lo configuran como tal” (1994: 19). A su vez, trabajos como los de Walter Mignolo (1995) o Margarita Zamora (1999), entre otros, buscaron quitar el esencialismo eurocéntrico del mapa crítico para comenzar a pensar en sujetos coloniales dinámicos, definidos dentro del discurso de acuerdo con el contexto. Según Mignolo, los *sujetos dicentes* son aquellos que toman el control de su enunciación y ejecutan una determinada agencia textual. Este término será utilizado, a su vez, para analizar las subjetividades fruto de las relaciones de poder coloniales que, sin dominar los enunciados, interfieren y actúan sobre el discurso. En esta línea de análisis, retomando las reflexiones sobre la agencialidad de Homi Bhabha (1994), Zamora rescata las voces que no sólo hablan sino que también se escuchan en el discurso colonial latinoamericano. Así, considera la voz en el sentido autoritativo de “tener derecho a opinar”: “Al representar los intercambios entre el yo y el otro, la voz se revela precisamente en aquellos momentos en los que, a la deliberación o a la voluntad subjetiva, se les permite expresarse plenamente” (1999: 4). En definitiva, como indica Valeria Añón (2009: 258-263), se atiende al estudio de las subjetividades como una categoría en constante desplazamiento que, en América Latina, implica la alusión a conflictos,

caracterización recurrente tiene como objetivo alejar al amerindio de los atributos negativos que poseía la figura del idólatra en el imaginario cristiano (practicante de ritos sanguinarios, rebelde y alzado) y acercarlo a la figura del *neófito* cristiano propia de la tradición del derecho canónico, como un adulto infantilizado recién convertido que desconoce los principios de la religión y, por ello, debe ser asistido y guiado sin violencia física en su camino espiritual.¹⁶⁴ Mediante las metáforas de la cera blanda, la razón desviada y el *papel blanco* que describen al indígena, los evangelizadores legitiman a la vez al evangelizador como figura rectora en sus propuestas de colonización religiosa.

3.2. Sujetos evangelizables

En la Biblia, Adán es formado a partir del polvo (Génesis 2:7). La divinidad moldea al primer ser humano a su imagen y semejanza y le infunde, luego, el soplo vital que anima al cuerpo. Existe un vínculo entre deidad creadora y formación del individuo que los escritos de la evangelización temprana en América, de algún modo, replican. En la *Historia de las Indias* de Las Casas, se afirma que las gentes americanas: “no son otras sino aquellas que sucedieron de nuestro primer padre Adán” ([1527-52] 1986: 697), genealogía religiosa cuya traducción política fue el cuidado caritativo de las poblaciones nativas, humanas y racionales por herencia. A su vez, en el *Diálogo sobre a conversão do gentío* de Nóbrega, se equiparan los pueblos indígenas y europeos por su igual participación del pecado original, equivalencia que aúna la naturaleza imperfecta (pero perfectible) de ambos grupos: “después que nuestro padre Adán pecó, [...] no conociendo la honra, que tenía, fue tornado semejante a la bestia, de manera que todos,

desigualdades, resistencias y negociaciones en el marco de las condiciones materiales de determinadas prácticas discursivas. A raíz de estas problemáticas, resulta pertinente revisar también cómo la agencia de esos otros sujetos coloniales involucrados en la conquista espiritual de América interfiere en la escritura de Las Casas, Quiroga y Nóbrega según la adecuación o inadecuación a sus propuestas de colonización religiosa.

¹⁶⁴ El término “neófito” (del griego *néos*, “nuevo”, y *phytón*, “plantado”) designa a la persona recientemente admitida a un estado diferente del original pero subordinado con relación a otro estado superior. Es una designación relativa que, dentro de la tradición canónica, se ramifica en diversas clases según las órdenes eclesiásticas que intervengan. Así, un neófito cristiano puede ser un hereje convertido que finalizó su penitencia pública o un no creyente bautizado que acaba de realizar la transición del estado de la infidelidad al de la fe (Abate Andrés, 1848: 32). Estos últimos son, de acuerdo con el primer Concilio de Nicea (s. IV), los verdaderos neófitos, pero se repite la designación por analogía incluso para los clérigos que llevan poco tiempo en el servicio eclesiástico. El peligro de la condición neófita de un sujeto era, desde que fuera mencionado por el apóstol Pablo al discurrir sobre el oficio de los obispos (Timoteo 3:6), el envejecimiento y la recaída en la condenación diabólica, un temor siempre latente en los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega respecto de los indígenas.

así portugueses, como castellanos, como Tamoios, como Aimurés, quedamos semejantes a bestias” ([1556-57] 1931: 238).¹⁶⁵ Por su parte, la *Información en derecho* de Quiroga retoma el mito clásico de las cuatro edades del hombre, citando explícitamente las *Saturnalia* (s. II) de Luciano, y lo vincula con la Edad de Oro edénica de la tradición cristiana. Así, se propone que los habitantes de América: “se han de imaginar como aquellas gentes simplecísimas y hechas a buena parte de aquella edad primera que por su simplicidad la llamaban dorada” (1985: 202), ascendencia que difumina parcialmente la alteridad de los indios y los incorpora al acervo cultural europeo.

Como podemos ver, los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega asocian la descripción de la naturaleza del indígena a la pauta historiográfica clásica que pedía comenzar los relatos con la referencia a un inicio, por ejemplo, la creación del hombre según la describe el cristianismo.¹⁶⁶ Con ello, inauguran en sus textos la tradición del amerindio como *sujeto evangelizable*, descendiente de Adán (por lo tanto, racional y humano) pero ignorante del dogma católico, aunque predispuesto naturalmente a recibir la nueva religión. Determinar que el nativo era susceptible de la predicación apostólica y podía ser reunido en comunidades cristianas encarnaba, en ese entonces, un problema religioso, político y decididamente textual. La clasificación del amerindio como un neófito en la fe, durante las primeras décadas de la conquista, adquirió un valor argumentativo indispensable, en especial, en el ámbito de discusión de la teología moral, que justificó las tentativas particulares de los evangelizadores ibéricos y repercutió en las sucesivas legislaciones coloniales, como las *Leyes de Burgos* (1512) o las *Leyes Nuevas* (1542).¹⁶⁷

En el contexto colonial iberoamericano, el marco doctrinal provisto por la formación en cánones permitió identificar al amerindio con la figura del neófito. Esta condición de sujeto “recién trasplantado” a la fe entraba en conflicto con el *ius belli* de

¹⁶⁵ “depois que nosso pae Adão peccou, como diz o psalmista, não conhecendo a honra, que tinha, foi tornado semelhante á besta, de maneira que todos, assim portuguezes, como castelhanos, como Tamoios, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas” ([1556-57] 1931: 238).

¹⁶⁶ Así lo declara Juan Luis Vives en *De ratione dicendi*: “Otra parte [de la historia] es «la narración» o «cuerpo de la historia»; en la que desde algún inicio ha de tomarse «el exordio» y desde allí han de disponerse los tiempos [...]. Gran vicio de la historia sería que, debiendo ser ella la luz de los tiempos, los confunda y oscurezca” ([1532] 1998, I. III: 241).

¹⁶⁷ En las *Leyes de Burgos*, por ejemplo, el tratamiento del indio es similar al que se observa en el *Corpus iuris canonici* respecto del neófito en torno a la necesidad de hacerlo “conversar” con los colonos para imitar las costumbres cristianas: “*Quod neophyti ut in fide et moribus proficiant, cum Christi fidelibus debent conversari*” (1590: f. 33 verso). Lo mismo sucede en las *Leyes Nuevas*. Volveremos sobre esta cuestión en el quinto capítulo de la tesis.

los príncipes cristianos contra los herejes (aquellos que negaban el dogma católico pese a conocerlo) y ponía de relieve el *ius praedicandi* de la Iglesia católica como derecho divino a la evangelización del orbe, especialmente, sobre quienes no habían tenido contacto previo con la tradición cristiana (Valdivia Giménez, 2010). De esta manera, el estatuto del neófito intentaba prevenir las guerras de conquista contra los infieles y otorgaba privilegios en torno a su educación cristiana, como el derecho a recibir la caridad de sacerdotes y frailes misioneros. Consideramos que, a partir de la identificación entre el indio y el neófito, los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega participan de una misma *tradición discursiva*¹⁶⁸ ligada al derecho canónico y frecuentada en la Universidad de Salamanca,¹⁶⁹ a la que complementan con la representación textual de los nativos como sujetos dotados de una naturaleza dúctil y fácil de atraer a la nueva religión, garantía de su efectiva conversión al cristianismo.

Como afirma José Cárdenas Bunsen, la formación académica de un canonista en Salamanca, a comienzos del siglo XVI, proveía no sólo un cuerpo de normas jurídicas sino, ante todo: “un método de trabajo y de pensamiento que, en su afán por armonizar las fuentes patrísticas y eclesiásticas en las que se basaba, había contribuido fuertemente a la creación de la dialéctica y a la legislación de la Iglesia” (2011: 37). Los estudiantes salmantinos eran instruidos con una pedagogía escolástica que retomó el sistema comparativo del cardenal Enrique de Segusio (s. XIII), el Hostiense, basado en la lectura literal de los cánones y la concordancia de una norma con argumentaciones paralelas de otras compilaciones jurídicas o *paratitla*. Este método incluía la resolución por medio de distinciones de las eventuales contradicciones normativas. El objetivo de

¹⁶⁸ De acuerdo con Johannes Kabatek ([2005] 2018: 168), el rasgo que define una cierta tradición es “la relación de un texto en un momento determinado de la historia con otro texto anterior: una relación temporal a través de la repetición de algo”, siendo ese algo una “combinación particular de una serie de elementos” que condensan el sentido general del discurso.

¹⁶⁹ La Universidad de Salamanca acompañó el devenir del Imperio Español desde la consolidación del poder monárquico frente a los moros hasta su mayor expansión territorial tras la conquista de América (García García, 2001). Frente a la impronta teológica de otras universidades europeas, Salamanca se destacó por su inclinación jurídica. El cruce en el discurso jurídico entre los privilegios y los derechos es una de las marcas que separan el período medieval del moderno (Sparks, 2019: 20-21). El tránsito del fuero local, otorgado por una autoridad determinada, y el derecho de carácter universal, articulado desde la razón humana, se desarrolló primero en la universidad salmantina. La naturaleza bicéfala de esta institución, encaramada entre lo jurídico y lo eclesiástico, la Corona y la Iglesia, tuvo severas implicancias en los debates acerca de la conquista y evangelización de las colonias, ya que la monarquía dependía de los juristas que trabajaban como consejeros y magistrados para el diseño de las políticas imperiales (Brading, 1991: 35). Tal fue la relevancia de estos letrados que, por ejemplo, durante su estancia en Valladolid en 1517, Las Casas escribió al superior del convento de predicadores de San Esteban, sito en Salamanca, con el fin de recabar la opinión docta sobre la aptitud de los amerindios para conocer la fe (Lavallé, [2007] 2009: 80). La respuesta obtenida acerca de la naturaleza racional de los nativos bien pudiera ser una de las primeras fuentes que motivó la posterior redacción del tratado *De unico vocationis modo*.

la disciplina canónica era, así, formar juristas que pudieran defender una tesis, exponiendo de manera dialéctica los puntos controvertidos, siempre guiados por la búsqueda de una solución justa. Los principales textos de estudio abarcaban desde el indispensable *Corpus iuris canonicus* hasta los compendios de decretos y constituciones como las *Clementinae* (s. XIV), reunidas en tiempos del papa Clemente V.

El derecho canónico define al neófito como el no creyente adulto que, tras recibir el bautismo, se convierte a la fe cristiana sin recaer en su antigua religión (*Código de derecho canónico*, [1983] 2001: 644, canon 1042). Esta figura se opone a la del hereje, que debe primero rechazar los errores de su credo para obtener el sacramento del bautismo. A su vez, sin especificar un método preciso y como parte de la actividad misional de la Iglesia (Prisco y Cortés Diéguez, 2006: 26-27), el derecho canónico determina que la formación de los neófitos debe realizarse: “con la enseñanza conveniente para que conozcan más profundamente la verdad evangélica y las obligaciones que, por el bautismo, han asumido y deben cumplir” (2001: 512, canon 789). Por su pasado en la infidelidad, los neófitos eran considerados volubles. El *Corpus iuris canonicus* (1590) exigía que se los abstuviera de las comidas opíparas y de las vanidades,¹⁷⁰ así como impedía que ocuparan un lugar en el gobierno eclesiástico antes de que hubiera transcurrido un plazo prudencial.¹⁷¹ De esta manera, el iniciado en los misterios de la fe cristiana estaba sometido, por su ignorancia del dogma, al saber de una figura rectora que debía alejarlo de las tentaciones diabólicas.¹⁷² Esta subordinación del incipiente converso se desarrolla, en el *Corpus iuris canonicus*, a través de descripciones que le confieren una condición imperfecta que precisa tiempo para llegar a la madurez de sus ideas. Por ejemplo, se compara al neófito que pretende alcanzar una posición de privilegio en el cuerpo eclesiástico con un muro recientemente edificado que, húmedo y blando todavía, no resiste el peso de las vigas y sucumbe ante la carga.¹⁷³

¹⁷⁰ “*quod neophytis expedit plusquam aliis cibis delicatis et a vanitatibus abstinere*” (1590: f. 111 verso).

¹⁷¹ “*Quod neophyti et totius humilitatis ignari ad regimen ecclesiae non sunt assumendi*” (1590: f. 73 recto).

¹⁷² “*Non neophytum ne forte elatus in iudicium incidat et laqueum diaboli*” (1590: f. 92 verso).

¹⁷³ “*Sicut neophytus tunc dicebatur, qui initio sancta fidei eran eruditione plantatus, sic modo neophytus habendus est, qui repente in religionis habitu plantatus, ad ambiendos honores sacros irrepserit. Ordinate ergo ad ordines eecedendum est. Nam casum appetit, qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum. Scimus autem, quod aedificati parietes nin prius rignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suae humore siccetur; ne si ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam ad terram deponant*” (1590: f. 92 verso).

De acuerdo con Thomas Duve (2010: 81-85), la controversia sobre la idoneidad del indígena para conocer los misterios de la fe católica se articuló en torno a la figura del neófito en la caracterización del nativo. Como hemos mencionado, dentro de la tradición del derecho canónico, además de la ignorancia de la religión cristiana, el neófito poseía una condición imperfecta que lo inhabilitaba para acceder a las órdenes eclesiásticas menores y mayores, en particular, debido a su tendencia a incurrir en herejías o en vicios de la carne. Esto no excluía que, desde el derecho común, esa misma condición neófita fuera susceptible de algunos privilegios en favor de la conversión, como la posibilidad de recibir las obras pías de los misioneros. A su vez, la exclusión del sacerdocio poseía un carácter temporal y no absoluto, es decir que, transcurrida una cantidad de tiempo estipulada, el neófito podría finalmente ordenarse sacerdote. Sin embargo, durante el siglo XVI y en el contexto colonial, no era frecuente que se aceptara a los indígenas en los círculos eclesiásticos. Aunque se consideraba que los nativos tenían condiciones naturales para comprender la doctrina, su carácter neófito los desacreditaba para abandonar el estadio de aprendices. De esta manera, la docilidad y aptitud natural para recibir la fe que se predicaba sobre ellos funcionó al unísono como una barrera ontológica para que el ser del indio no pudiera ser más que un acólito obediente.¹⁷⁴

La preocupación por la condición neófita del amerindio y el modo de atraerlo a la fe cristiana no fue un asunto ajeno a las polémicas coloniales. Los debates en concilios provinciales, capítulos y sínodos regionales dan cuenta de ello y exhiben la preocupación por catalogar la naturaleza indígena según los parámetros de la teología católica. En 1532, con la participación de Quiroga, los religiosos reunidos en las Juntas Eclesiásticas celebradas en la ciudad de México discutieron el problema de la justicia en las guerras de conquista, tópico que comenzó a ganar un protagonismo cada vez mayor a raíz de las denuncias de Juan de Zumárraga al presidente depuesto de la Primera Audiencia, Nuño de Guzmán (Gutiérrez Vega, 1991: 43). Este conflicto involucró a las autoridades tanto civiles como espirituales y se lo vinculó de inmediato con el modo en que se debía continuar la empresa evangelizadora, ya que la donación papal de 1493

¹⁷⁴ Demás imágenes de la inferioridad e infantilidad del indígena apuntan en la misma dirección. Por tomar un ejemplo de la Escuela de Salamanca, el tratamiento de los naturales que hace Francisco de Vitoria en su *Relectio de Indis* (1539) instala una concepción ambivalente: si bien los indios eran dueños legítimos de sus posesiones, no podían gobernarse a sí mismos y, por eso, debían ser tutelados. El teólogo dominico trasladó la idea de tutela y *mancipatio* (como poder de autogobierno) del derecho privado al derecho de gentes y, de esta manera, logró que la legitimidad del título de soberanía del Estado español sobre el Nuevo Mundo (cimentado en la labor evangelizadora) permitiera también la injerencia en los asuntos internos de los pueblos de indios.

conminaba a los reyes hispanos a cristianizar las tierras descubiertas para legitimar su ocupación. La vía pacífica, opuesta a la violencia conquistadora y al ejercicio indiscriminado del *ius belli* sobre las poblaciones americanas, comenzó a instalarse en los debates eclesiásticos como el medio más adecuado de atraer a los súbditos indígenas, declarados indefensos y con condiciones naturales para convertirse a la nueva religión.

Cuatro años después, la Junta Eclesiástica de 1536 se concentró en tres problemas acuciantes, desarrollados en tres sesiones sucesivas: la administración del bautismo entre los indígenas, la regulación de sus tributos y la elaboración de una serie de ordenanzas para controlar sus conductas religiosas y evitar su recaída en prácticas rituales autóctonas.¹⁷⁵ Las actas resultantes de la primera reunión episcopal utilizaron diversos escritos de Las Casas como fuentes, en especial, los referidos a cómo debían ser bautizados los indígenas neófitos adultos (Orique, 2017: 90). El asunto correspondía a la controversia entre dominicos y franciscanos por los bautismos masivos y sin instrucción previa que llevaban a cabo estos últimos en América. Desde la perspectiva de Las Casas, era necesario un adoctrinamiento cuidadoso antes de administrar el sacramento bautismal para que los iniciados en la fe pudieran aceptar el dogma con sinceridad y no resultara en “una conversión que fingen” por evitar castigos, como afirma en el *De unico vocationis modo* (1975: 396). Menos inmediata que la práctica del bautismo colectivo, la estrategia de Las Casas hacía hincapié en la paulatina conducción espiritual de los neófitos y resaltaba la libertad de base que debía regir a todo acto de conversión.

En este tipo de Juntas, los participantes debatían argumentando fórmulas del canon y relacionándolas con otras del derecho de gentes con el fin de construir un andamiaje legal idóneo para la realidad americana. Por ejemplo, Las Casas y Quiroga utilizaron la condición miserable del indio para sustentar la necesidad de crear una legislación acorde a su defensa. La institución de la *persona miserabilis* era propia del *ius commune*, pero ingresó en los debates canónicos a partir de la nueva función que los europeos le dieron dentro del marco jurídico indiano (Vargas del Carpio, 2020). Predicado sobre el nativo, este carácter suponía un argumento en favor de su protección, así como la adjudicación de fueros eclesiásticos particulares vinculados con la caridad.

¹⁷⁵ Esta Junta, organizada por Juan de Zumárraga y Ramírez de Fuenleal, tenía como principal objetivo obtener un consenso entre los religiosos seculares y los frailes de las órdenes mendicantes de Nueva España sobre las pautas necesarias para administrar el bautismo entre los indígenas (Gil, 1989: 507-510).

Otras identificaciones apuntaron en el mismo sentido durante el transcurso de la adaptación del derecho canónico europeo a las leyes de las colonias americanas. Entre ellas, las del indio rudo, infantilizado, de tardo entendimiento, desprotegido o neófito, surgidas del derecho medieval hispano, abonaban la imagen de un nativo débil e incapaz de administrarse (Castañeda Delgado, 1971; Lara Cisneros, 2012). La base común a estas apreciaciones fue la presupuesta gentilidad de las poblaciones de América, es decir, el hecho de que hubieran desconocido el credo cristiano hasta la llegada de los europeos. Desde la mixtura de géneros jurídicos y canónicos, la defensa del indígena hizo de su debilidad un valor, un privilegio para la conversión, y transformó su miserabilidad en la fortaleza del método apostólico, pacífico y comunitario capaz de proteger y conducir la naturaleza dúctil del Otro.

En las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, la figura del amerindio neófito es utilizada para destacar su condición miserable a causa de la ignorancia de la fe cristiana, acentuada en las colonias por los abusos de los conquistadores y religiosos que le impedían al nativo afianzar los preceptos de la doctrina. Esto conlleva, en las diferentes propuestas, la necesidad de resguardar al amerindio de la violencia, una tarea reservada a los evangelizadores que compartían un perfil apostólico. En la *Información en derecho* de Quiroga, se describe el malestar de los nativos de Nueva España ante los engaños de los colonizadores: “mayormente viéndose echados en las minas, no con poca irreverencia y vilipendio del sancto sacramento del bautismo que nuevamente recibieron” (1985: 163). Siendo ya neófitos bautizados, los amerindios sufren los trabajos forzados en un territorio: “donde en lugar de alabar y conocer a Dios y ver y experimentar la bondad y piedad cristiana”, ven y experimentan: “la crueldad de los malos y cobdiciosos cristianos” (1985: 163). En contraste, la propuesta de Quiroga se fundamenta a partir de los documentos eclesiásticos del Concilio General Basiliense (s. XV), que decretaba dar “limosnas, socorros y favores” a los “pobres neófitos que nuevamente se convierten”, con especial hincapié en la labor protectora de los obispos, quienes “con amor de padres” eran capaces de utilizar los fondos de su diócesis en provecho de los miserables (1985: 164).

Un amor paternal semejante propone Las Casas como estrategia del predicador apostólico. En el sexto corolario del séptimo capítulo del *De unico vocationis modo*, se exponen las pruebas que justifican por qué no debían aplicarse castigos físicos a los conversos, especialmente a quienes: “por vez primera traspasan las puertas de la Iglesia” (1990: 551). Entre ellas, recurre a la analogía, común en la tradición cristiana,

que compara a los padres con los predicadores y a los hijos con los conversos, mediante la cual busca desplazar a los religiosos seculares que sometían a torturas a los *novelliores in fide*, esto es, a los amerindios neófitos en la fe cristiana.¹⁷⁶ También Nóbrega, en carta de 1550,¹⁷⁷ denuncia la falta de escrúpulos de los sacerdotes que dejaban a los colonos portugueses abusar de sus esclavos, sin amonestarlos. Como remedio, propone el envío de comisarios para liberar a los brasilindios salteados y ponerlos bajo la guarda de los hermanos de la Compañía de Jesús. De esta manera, como neófitos ya bautizados, podrían permanecer entre los cristianos hasta abandonar sus costumbres tradicionales, con el objetivo comunitario de: “comenzar la iglesia del Señor en la capital donde se casarían y vivirían junto con nosotros” (1931: 110).¹⁷⁸

3.2.1. La cera blanda

En la *Información en derecho*, Quiroga recurre a una serie de metáforas descriptivas para presentar a los amerindios como seres asimilables a la cultura occidental cristiana. Principalmente, utiliza imágenes que asocian la naturaleza de los nativos al campo semántico de la cera con dos objetivos: destacar su buena predisposición para recibir la fe y afirmar la posibilidad de imprimir sobre ellos la nueva doctrina. Consideramos que la imagen del indio “hecho de cera” (1985: 68) ideada por Quiroga sintetiza la docilidad del sujeto evangelizable americano, figura necesaria para fundamentar la propuesta de fundación de pueblos-hospitales en Nueva España. El efecto de lectura resultante de identificar a los indios con una sustancia maleable y blanda como la cera tenía, en el contexto de producción del escrito y como veremos, una connotación positiva por los sentidos propios de este material en los ámbitos religiosos, artísticos y literarios, allegados a los círculos letrados europeos.

La cera fue, durante la época colonial, un producto fácilmente mercantizable, ya que requería una industria primaria para su elaboración y su manufactura podía aprenderse en poco tiempo. Su gran utilidad a lo largo de la historia occidental se manifiesta en diversos usos que abarcan desde el universo sacro y artístico hasta instancias ligadas a la vida cotidiana. Muchos de estos usos se encuentran ligados a

¹⁷⁶ “Pues aún los propios hijos, indignados con los azotes, se vuelven más atrevidos e insolentes contra los padres. Y por eso Pablo aconseja a los padres que no irriten a sus hijos. [...] Y esto será tanto más cierto, cuanto más nuevos en la fe recibida se manifiesten” (1990: 551).

¹⁷⁷ La carta no lleva destinatario explícito pero, por los temas tratados, se cree que estaba dirigida al padre jesuita Simão Rodrigues (1931: 103).

¹⁷⁸ “principiar a egreja do Senhor na capital onde se casariam e viveriam junto de nós” (1931: 110).

prácticas culturales propiamente europeas, por ejemplo, la fabricación de moldes para esculpir, la mezcla con pigmentos naturales en la producción de pinturas (capaces de resistir la intemperie), la escritura con punzón en tablillas portátiles de cera y la producción de velas para el hogar y la liturgia (Cowan, 1908). En todos estos usos, rastreamos dos cualidades que prevalecen: por un lado, la maleabilidad del material y, por el otro, su capacidad de deformarse para transformarse en algo nuevo según el deseo de quien lo manipule.

Por su gran utilidad, la cera se insertó rápidamente en la red de relaciones económicas entre las metrópolis y las incipientes colonias transatlánticas.¹⁷⁹ Los pueblos indígenas de Nueva España, además de producir los alimentos necesarios para su subsistencia, debían entregar un tributo de productos elaborados que incluía artículos como tejidos de algodón, miel y cera (Pérez Herrero, 1986: 178-179). De hecho, a mediados del siglo XVII, la cantidad fija de cera que debían entregar obligó a los indígenas a participar de la red colonial de intercambios comerciales para trocar sus excedentes por este insumo en otros mercados. La demanda excesiva del producto provenía de su uso en la fabricación de velas, un artículo costoso asociado también con el lujo. Por ejemplo, a fines del 1600, en *Alboroto y motín de los indios de México*, Carlos de Sigüenza y Góngora alude al gran fausto de la celebración realizada por las segundas nupcias del monarca Carlos II en Nueva España que, entre otras pingües costas, no escatimó: “en el gasto de la cera con que las noches, con que consecutivamente regocijaban la ciudad, se equivocaban en días” ([c. 1691] 2018: 130).

En el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias, vemos que la industria de la cera está relacionada con la conquista de América como uno de los avances tecnológicos que acompañaron y, como argumenta Todorov (1982), facilitaron la segunda: “El principal uso della es, darnos luz, haciendo della candelas, vna de las cosas que más admiración dieron a los Indios, quando nuestros Españoles les enseñaron el aprovecharse de la cera” (1611: f. 584). La definición continúa luego con uno de los significados que Quiroga utiliza asiduamente en la *Información en derecho*: “Hazer de alguno cera, y pavilo, hazer del lo que quieren. [...]. Ser vno hecho de cera, tener buena condición y ser dócil, porque de la cera ablandada entre los dedos se pueden formar qualesquier figuras y formas” (1611: f. 584). Como el amerindio, la cera se destaca en el

¹⁷⁹ Durante el esplendor de Potosí como centro de intercambio de mercaderías a principios del siglo XVII, uno de los productos más codiciados fue la cera blanca de la zona del Mediterráneo (Bennassar, 1987: 218).

Tesoro por su propiedad de ser maleable y deformable según la voluntad de quien lo quiera y sepa maniobrar.

Ahora bien, en la *Información en derecho*, no todos los indios son caracterizados como naturalmente mansos y “hechos de cera”. Quiroga puntualiza que son los “pobrecillos maceoales” (1985: 49) quienes, en los estratos inferiores de los pueblos indígenas, sufrían las mayores adversidades y se encontraban mejor predispuestos a aceptar la fe. En la cultura mexicana, recibían el nombre de *macehuales* los súbditos que no pertenecían a las clases hegemónicas. Percibidos como subalternos, se encargaban de cultivar las tierras comunales o *calpulli*. Cada *macehualli* recibía una parcela para labranza, cuyo usufructo caducaba cuando no podía seguir cuidando los cultivos. A la vez, su código de vestimenta difería del de los *pillis* aztecas, hijos de los *tlatoque* principales, que vivían del tributo de los macehuales. La discriminación entre castas, patente en el vestido, era celosamente conservada por los nobles de las ciudades, cuyos guardias vigilaban que ningún subordinado utilizara el manto o *tilma* debajo de las rodillas (Escalante Gonzalbo, 1995, 2004).

Un aspecto que pudo haber orientado la argumentación de Quiroga en favor de los macehuales es que habían sido desplazados, en la estructura religiosa mexicana, de los rituales vinculados con la antropofagia (Gruzinski, [1988] 2016: 102). El sacrificio humano funcionaba como un marcador social que establecía quiénes tenían acceso al derecho sagrado de ingerir el élan vital de los inmolados. En la *Información en derecho*, la presunta inocencia del macehual, su retrato inmaculado que escapa al estigma del indio antropófago e idólatra, lo convierte en el contrapunto perfecto para cuestionar la violencia de los conquistadores, denunciados por Quiroga de enviar a los indígenas a las minas: “donde estos pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir a maldecir el día en que nacieron” (1985: 51). Víctimas de la injusticia por parte de locales y foráneos, los macehuales semejan el rebaño indefenso ideal en el discurso de un evangelizador ávido de fieles: “estos pobres indios (a quien ellos tanto aborrecen, que en pago destos y otros beneficios y servicios que dellos reciben, los quieren hacer esclavos para matarlos en las minas)” (1985: 97).

A su vez, la supuesta buena predisposición de los macehuales de Nueva España para recibir la fe católica constituye una marca diferencial entre los dos mundos involucrados en la conquista espiritual: el europeo y el americano. En la argumentación de Quiroga, mientras los españoles encubren sus abusos de poder gracias a la nueva provisión real que reanuda las prácticas esclavistas en las colonias, los indígenas

sencillos se someten al deseo de los invasores sin oponer resistencia. Por el origen fraudulento de las acciones de los conquistadores, este contraste desaprovecha la maleabilidad del *sujeto evangelizable* y obstaculiza el fin último trascendente de la conversión:

Así que si se permite el hierro de rescate agora de nuevo por esto, que es por sacarlos de poder de infieles y traerlos a poder de cristianos, para que sean mejor tractados y doctrinados, que es la color e ilusión con que por ventura el antiguo engañador Satanás suele desbaratar e subvertir semejantes edificios de una tan grande iglesia nueva como es ésta de este Nuevo Mundo que comienza a pulular, cierto grande engaño es el que así se recibe en ello, por lo que tengo dicho. [...] Y también, por ser como es la gente tan dispuesta, y tan de cera y aparejada para las cosas de nuestra religión cristiana sin resistencia alguna, y por ser, como es este otro mundo nuevo muy diferente del de allá, donde todo cuanto se quiere y cuanto se mande y cuanto se desee en esto y en todo, bien se puede fácilmente efectuar. (1985: 165-66)

El espacio americano es, en el fragmento, el lugar utópico del deseo y la obediencia del Otro, el sitio donde llevar a cabo el *remedio de la evangelización* propuesto por Quiroga. Podemos pensar en la metáfora de los indios hechos “tan de cera” como el fruto del contacto con la heterogeneidad cultural de los macehuales, en tanto su aparente falta de resistencia a la prédica apostólica, descrita por el evangelizador, remarca una *diferencia americana* (Altuna, 2009) que es, también, la posibilidad de fundar una comunidad cristiana con fieles dóciles y maleables bajo la dirección de un guía religioso. De acuerdo con Elena Altuna, las polémicas entre grupos coloniales están atravesadas por la: “valencia axial de la distancia entre lo periférico y lo central, entre un ‘aquí’ percibido como lejanía de un ‘allá’ —a la vez deseado y rechazado, pero siempre presente en su ausencia” (2009: 4-5). En la *Información en derecho*, la diferencia entre el aquí del “mundo nuevo” y el allá del universo europeo radica esencialmente en el espíritu receptivo del indígena, materializado en la imagen de la cera blanda. Esta figura toma una significativa distancia moral respecto de la influencia del “antiguo engañador Satanás” sobre los conquistadores españoles, artífices de mentiras y engaños. Por ello, la disposición legal proveniente de la Corona que autoriza el “hierro de rescate” es rechazada por Quiroga. En cambio, el extrañamiento producido por la diferencia del nuevo *sujeto evangelizable* en América lo insta a exigir que los agentes imperiales conformen las leyes en las colonias según el carácter dócil de los nativos exceptuando los mecanismos coercitivos y la esclavitud.

El segundo sentido relacionado con la cera que despliega Quiroga en su textualidad propositiva es la capacidad de ser un material blando y receptivo en el que se puede imprimir el signo de la nueva religión. Esta metáfora derivada del poder de la escritura también es utilizada por Nóbrega en sus epístolas, cuando describe al brasilindio como un *papel branco* sobre el cual sólo hace falta escribir el dogma para atraerlo a la fe cristiana. Ambas posibilidades de “marcar” el espíritu del nativo con los preceptos religiosos pueden considerarse, siguiendo a Martin Lienhard ([1990] 2011: 50-51), como ejemplos del “fetichismo de la escritura” y de la “conquista escritural” de los europeos sobre las culturas predominantemente orales del mundo americano. Así, los evangelizadores definen al Otro por la carencia de un saber logocéntrico, una orfandad de significación cultural nacida de la mirada que asocia al amerindio con un neófito ignorante de la “verdadera” religión.

Un pasaje del *Teeteto* (c. siglo IV a. C.) de Platón inaugura la metáfora tradicional de la impresión sobre una sustancia cerosa. Allí, el personaje Sócrates argumenta que existe un bloque de cera en nuestras almas, de calidad y cualidad variable según cada individuo, regalo de Mnemosine, madre de las Musas. A partir de ello, continúa el diálogo, cada pensamiento o sensación se graba en la memoria: “como si imprimiéramos el sello de un anillo” (1988: 276), lo cual nos permite luego recordar. De esto se deriva que, en el momento del nacimiento, la tablilla de cera se encuentre sin escritura alguna (a excepción de ciertas ideas reminiscentes) como una *tabula rasa*. Esta imagen tradicional fue utilizada en otras fuentes contemporáneas a la *Información en derecho* en la época colonial. Por ejemplo, redactado en Nuevo México, el *Códice franciscano* ([c. 1570] 1941) permite rescatar la asociación entre la instrucción cristiana y la capacidad del indio de copiar, apropiarse y reproducir aquello que se le imprime en la memoria.¹⁸⁰

La metáfora de la impresión está presente desde el comienzo en el *Códice franciscano* y se la vincula a otras formas artísticas como la pintura. En el marco de la reflexión sobre los caminos posibles para inculcar los principios religiosos entre los amerindios, los franciscanos proponen utilizar imágenes representativas de las escenas bíblicas y lograr que: “por aquellas pinturas se les diesen á entender á los mochachos en su tierna edad los misterios de nuestra fe, pues es cosa natural imprimirse en la memoria

¹⁸⁰ De autoría plural, el *Códice franciscano* fue escrito como “informe” o “relación” a pedido del licenciado Juan de Ovando, visitador del Consejo de Indias en aquel entonces. Esta compilación de textos buscaba justificar las acciones de la empresa evangelizadora (en especial, aquellas desarrolladas por los miembros de la orden franciscana) ante las autoridades monárquicas y eclesiásticas de España.

lo que en aquel tiempo se percibe” (1941: 60). Gruzinski señala, acerca del uso de iconografías en la empresa de conversión franciscana, que la transmisión de una imagen estaba asociada al calco de un molde original, manifestado por la copia, cuya repetición aseguraba el adoctrinamiento de los indios (1990: 82). El discurso de la evangelización temprana sostuvo la voluntad de dejar una marca a partir de la enseñanza de la doctrina, esto es, imprimir una huella en el espíritu a partir de la voz que predica o la imagen que muestra. Esta forma de entender la conversión de los naturales se conecta con la referida tradición grecorromana que concibe a la memoria del neófito como una tablilla de cera virgen.¹⁸¹

Observamos un argumento análogo en la *Información en derecho*, que vincula la impresión sobre el espíritu de los amerindios con la metáfora de la cera blanda y el ya mencionado mito clásico de las cuatro edades del hombre, retomado de las *Saturnales* de Luciano:

pues si es verdad como lo es, que la edad dorada de aquéllos entre estos naturales cuasi en todo y por todo la tenemos para poder introducir e imprimir en ellos como cera muy blanda, y hombres de tan buena, sana e simple voluntad y obediencia, todo cuanto bueno quisiéremos sin resistencia alguna y la doctrina cristiana y más propia y aparejada para injerirse en ella en gente de tal calidad, por las condiciones que dichas son que más en ellas reinan. (1985: 195)

Se reitera aquí la acción de “imprimir” sin obstáculos en los macehuales la “doctrina cristiana”.¹⁸² La impresión del *corpus* doctrinal sobre el alma del indio constituye una marca identitaria de la nueva subjetividad colonial que evangelizadores como Quiroga pretendían para el Otro subalterno y dócil. La relación entre cera, alma y escritura conforma un campo semántico en el que los significados responden a un diálogo con la tradición bíblica, escolástica y del derecho canónico que contribuyen a fundamentar el *remedio de la evangelización* como proyecto político-religioso en las colonias americanas:

¹⁸¹ El símil de la “cera blanda” con relación al indígena se encuentra también en la *Historia eclesiástica indiana* (fines del s. XVI) del franciscano Jerónimo de Mendieta (1525-1604). En el quinto capítulo, el fraile afirma que los amerindios son: “ánimas tan tiernas y blandas como la cera blanda, para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o malas que les enseñaren” (1870: 27).

¹⁸² En su “Carta al Consejo de Indias” de 1531, Quiroga anticipa este sentido a partir de la falta de oposición de los amerindios: “esto de la buena conversión de estos naturales debe ser el principal intento y fin de lo que en las cosas de estas partes entienden, como esta gente no sepa tener resistencia en todo lo que se les manda y se quiera hacer de ellos y sean tan dóciles y actos natos para se poder imprimir en ellos, andando buena diligencia, la doctrina Xpiana a lo cierto y verdadero, porque naturalmente tienen innata de humildad, obediencia y pobreza y menosprecio del mundo” (2002: 63).

Pues, en tanta quiebra y desconcierto un solo remedio veo: [...] comenzar, por camino real y sin velámenes, a fundir la cosa de nuevo; pues, por la providencia divina, hay tanto y tan buen metal de gente en esta tierra y tan blanda la cera y tan rasa la tabla y tan buena la vasija en que nada hasta agora se ha impreso, dibujado ni infundido, sino que me parece que está la materia tan dispuesta y bien condicionada, y de aquella simplicidad y manera en esta gente natural. (1985: 175)

La cera en la Biblia aparece bajo dos formas que no escapan de los usos más corrientes. Como mercancía, primero (Génesis 37:25); pero también como metáfora por su capacidad de derretirse ante el calor, idea que se repite tres veces en los Salmos (22:14, 68:2, 97:5) y una cuarta en el libro de Miqueas (1:4). Allí son capaces de fundirse el corazón de un creyente por el fervor divino, los montes y valles de la tierra o los mismos impíos, que se derriten ante el fuego de la justicia. No hay, en estos casos, un agente que le otorgue una forma nueva a la materia disuelta. Sí prevalece la asociación entre la divinidad y un calor sobrenatural cuya acción sobre el mundo revela, en definitiva, su omnipotencia. A diferencia de lo que sucede en los textos de la Antigüedad clásica, la cera en los libros sagrados no recibe ninguna impresión que le devuelva el sentido perdido tras licuarse. Por el contrario, fue la injerencia en el discurso cristiano de la teología escolástica medieval, que recuperó numerosas obras filosóficas grecolatinas, y del humanismo renacentista, que expandió el horizonte de los textos litúrgicos con una exégesis atravesada por las fuentes clásicas, la que permitió revitalizar la capacidad semiótica de la sustancia y trasladarla al neófito, comparado por momentos con una tablilla de cera.

La biblioteca disciplinar del derecho canónico, en la Modernidad temprana, nos brinda algunos usos. Las *Antiquae collectiones decretalium* (1576), comentadas por Antonio Agustín, reunieron los cánones establecidos desde el siglo XV y llegaron a estudiarse en España y América (Terráneo, 2017). El capítulo sobre el oficio del sacristán menciona, por primera vez, el uso litúrgico de la cera para iluminar la iglesia (1576: f. 68 recto). Luego, en el apartado sobre los instrumentos de la fe aparece el símil del sello que se imprime y deja su imagen en una sustancia cerosa (1576: f. 165 recto). La permanencia de la figura, reliquia de la impresión, se inscribe en el marco de la prédica cristiana y su consecuente trasplante hacia el alma del nuevo creyente, marcado por el dogma. En el texto, se destaca la preocupación por la naturaleza del sello, que puede o no ser vicioso según la santidad de la doctrina.

La tradición escolástica, relevada en múltiples instancias de la formación canónica, utilizó también el símil alma/cera. Una referencia ineludible fue la obra de Tomás de Aquino. En la *Summa theologiae* (s. XIII), cuando discute el problema de la unión entre cuerpo y alma en el ser humano, Aquino retoma los postulados aristotélicos del tratado *De anima* (s. IV a. C.) y sostiene que no se debe inquirir por la unidad de la materia y el espíritu: “como tampoco preguntarse si la forman la cera y la figura en ella grabada” (2001: 697). A la misma fuente recurre cuando aborda la naturaleza de Cristo, en tanto deidad y hombre, y su relación con el entendimiento humano (2001: 104). Allí, el sello es comparado con la realidad y la figura grabada en la cera toma el lugar de su representación. La riqueza de la analogía, que Aristóteles retoma de la filosofía platónica, es su implicancia gnoseológica, según la cual el conocimiento del mundo se produce mediante impresiones; por ejemplo, cuando define la “sensación” como lo que recibe “formas sensibles sin la materia”, al igual que la cera admite la impronta del sello sin el hierro que lo compone (2010: 113). En clave cristiana, el sello adopta la forma de la verdad revelada y el alma, en tanto don divino, es la cera que debe someterse a la experiencia mística de la revelación.

En definitiva, el recorrido precedente exhibe la fusión enriquecida entre los elementos de la tradición bíblica (corazón, fuego) y del acervo clásico (sello, cera) para describir la impresión de la doctrina en el alma del creyente, imagen propia del campo semántico cristiano del siglo XVI. La combinación del amerindio con la cera forja la imagen de una alteridad asimilable: el macehual manso, condición de posibilidad del proyecto de pueblos-hospitales y correlato empírico del neófito cristiano que Quiroga instala en el discurso eclesiástico peninsular con la puesta en circulación de su texto.¹⁸³ La utilidad del símil radica en los dos sentidos complementarios a los que remite. Uno, relativo a la impresión del sello, es la permanencia *in absentia* del elemento estampado, fundamental para pensar un proyecto a largo plazo como la evangelización, es decir, la posibilidad de que el converso encarne el dogma en su cuerpo y lo repita desde sí, una vez instalado en su memoria. El otro, relativo a la cualidad de la cera, es la hipálage moral que traslada *in praesentia* la aparente bondad o falta de resistencia a la buena predisposición y a una naturaleza deformable al antojo de la mano creadora, como el barro adánico o el metal áureo.

¹⁸³ La impresión en una materia blanda, entendida como rastro, permeó la propia mitología de Quiroga. La marca de su pisada era célebre en la región michoacana (León, 1903: 128). Sobre la holladura del evangelizador, conservada en el tiempo, los religiosos europeos erigieron un monumento para evitar que los indios introdujeran allí sus pies y convirtieran el rastro de su pisada en objeto de un culto profano.

Hacia el final del tercer capítulo de la *Información en derecho*, Quiroga abona la relación entre el oro y la cera, y suma la *tabula rasa* y la vasija como superficies en las que se puede imprimir el sello cristiano: “hay tantos y tan buen metal de gente en esta tierra y tan blanda la cera y tan rasa la tabla y tan buena la vasija en que nada agora se ha impreso, dibujado ni infundido” (1985: 198). Desde la perspectiva del evangelizador, el valor del Nuevo Mundo, su “oro”, es el grupo de indios cuya buena predisposición los acerca a la ética cristiana y permite asimilarlos a la sencillez del cristianismo primitivo.¹⁸⁴ En síntesis, el símil de la cera representa la dependencia entre el acto y la potencia del nativo. En acto, el indio es un cuerpo manso. En potencia y siguiendo el método adecuado, un cristiano. Para que ello sucediera, era necesario imprimir la marca de la doctrina en su espíritu, signo de la cultura occidental iterable en el tiempo.¹⁸⁵

El objetivo último de la evangelización, posible para Quiroga gracias a su propuesta de pueblos-hospitales y a los lineamientos contenidos en las *Reglas y Ordenanzas* (1538), termina paradójicamente por borrar aquella diferencia constitutiva del amerindio novohispano “hecho de cera” y deriva en la homogeneización indistinta de la Otriedad:

Donde, en esta tierra, atenta la calidad y disposición della y obediencia sin ninguna resistencia desta gente natural, y su sujeción, y el católico y grand poder a quien están sujetos se podría fácilmente hacer de toda ella una masa como de cera muy blanda, como en la verdad Dios, no sin grand milagro y misterio para mí, la ha amasado y dispuesto. (1985: 175)

Esta masa informe y cerosa constituía, también, un horizonte utópico en el discurso evangelizador temprano: un cuerpo de fieles sin anomalías, obediente y sumiso. En regiones y tiempos distintos, una consideración semejante sobre la docilidad inherente del indio habilita las imágenes del infiel racional que debe ser conducido, en Las Casas, y del brasilindio como papel blanco, en Nóbrega.

¹⁸⁴ Roger Chartier ([2005] 2006: 15) señala que, entre la Edad Media y el siglo XVIII, diversos objetos funcionaron como el soporte momentáneo de escrituras destinadas a ser borradas una vez transcritas. Un ejemplo de ello son las tabletas de cera, calificadas como un “soporte esencial de la escritura” en el Medioevo y utilizadas para componer textos que luego serían copiados sobre un pergamino (2006: 19). Por su carácter antiguo y obsoleto, añade Chartier, este soporte fue asociado en los siglos XVI y XVII con cierto grado de primitivismo. Tomando los casos de Cervantes en el *Quijote* (1605) y la *Silva de varia lección* (1540) de Pedro Mexía, las tablillas de cera del pasado grecorromano se contraponen a las nuevas tecnologías europeas como el papel y la pluma, propias de la Modernidad.

¹⁸⁵ Inclusive, una lectura posterior como la de Alfonso Reyes recupera esta idea utópica: “Quiroga quiere aprovechar la sustancia plástica, la sustancia candorosa del indio, para modelar con ella una sociedad mejor” ([1938] 1997: 99).

3.2.2. Guiar la razón

De acuerdo con Paulino Castañeda (1990: xix), la compatibilidad entre libertad y coacción en la prédica de la doctrina cristiana hunde sus raíces en las disquisiciones medievales del siglo VII, a partir del IV Concilio Toledano, que propuso en el canon 57 una doble praxis sobre los no creyentes: por un lado, se sostenía la libertad necesaria en el acto de la conversión para los infieles que no conocían el dogma y, por el otro, se abría la posibilidad de coaccionar a los ya bautizados (esto es, a los neófitos), con el objetivo de que mantuvieran su estatus de conversos y no repitieran viejas costumbres contrarias a la moral cristiana. Sin recaer en la violencia física, según la doctrina canónica, los neófitos que iniciaban su vida católica eran susceptibles de una coacción indirecta, simbólica, tal como la persuasión apostólica de los predicadores que propone Las Casas en el *De unico vocationis modo*.

Como en la *Información en derecho*, el texto de Las Casas considera que las Indias se encontraban en un punto crítico, al borde de la destrucción a manos de la codicia conquistadora. Por ello, presenta su método de conversión como la única manera de remediar la catástrofe. La evangelización de los naturales juega un papel fundamental en su propuesta para revertir el destino apocalíptico de las colonias. Sin embargo, en la elaboración de su proyecto, a diferencia de Quiroga y el macehual “hecho de cera”, Las Casas no especifica una clase determinada de nativos sobre la que actuar sino que universaliza al indio en tanto sujeto racional, descendiente de la estirpe humana. A su vez, la idea de blandura, que posee un lugar protagónico en el *De unico vocationis modo*, no se predica de los naturales sino sobre el modo en que debían ser convertidos a la fe cristiana. En la textualidad propositiva de Las Casas, el *remedio de la evangelización* es blando y debe ser aplicado con blandura sobre un sujeto universal dotado de una capacidad racional desviada en tanto que desconoce los principios de la religión católica.

Como hemos mencionado en el primer capítulo de esta tesis, las propiedades *blandum, suavem et dulcem* que surgen de las enseñanzas evangélicas definen el método apostólico, pacífico y comunitario de Las Casas. A su vez, estos atributos se justifican en el tratado por la racionalidad inherente de los sujetos evangelizables, receptores de la predicación apostólica: “las criaturas racionales deben atraerse a la fe y a la religión cristiana dulce, blanda y suavemente” (1975: 73). De esta manera, para Las Casas, la

conversión del Otro debía llevarse a cabo sin recurrir a la violencia física y mediante una técnica retórica y persuasiva, un tipo de coacción simbólica similar al que había sido decretado en el IV Concilio Toledano para conservar a los neófitos en la fe.

Tal vez por su carácter fragmentario, las menciones directas sobre los amerindios en el *De unico vocationis modo* son escasas. Una breve oración, apenas comenzado el tratado, es la conclusión de una sumatoria de silencios en un pliego deteriorado por el tiempo: “puede ser que los haya feroces o crueles” (1975: 63). El único referente inmediato que podemos hallar es la frase “tratándose de nuestros pueblos indígenas” (1975: 63), probable antecedente del comentario disyuntivo. No obstante, de acuerdo con la progresión posterior de las ideas en el texto, la posible crueldad de las poblaciones nativas no resulta determinante en la configuración del modo pacífico y apostólico que diseña Las Casas para predicar la doctrina cristiana. Subyace, a cualquier carácter feroz, un principio universal afianzado en la racionalidad natural de los indios que, a fin de cuentas, justifica su propuesta de colonización religiosa. En particular, la organización política de los pueblos nativos constituye uno de los principales argumentos que utiliza Las Casas para demostrar que el indio, como el *zoón politikón* aristotélico, es un ser humano dotado de razón y, por lo tanto, tiene la capacidad de conocer los misterios de la fe.

Una de las pocas menciones directas sobre los amerindios se encuentra en el apartado trigésimo tercio del quinto capítulo del tratado. Allí, Las Casas recuerda algunos hechos históricos de la conquista con el fin de insistir en las diferencias entre las prácticas violentas de los españoles y el método de conversión pacífico, cuyo modelo ubica en la acción de los primeros apóstoles de la Iglesia Primitiva y ciertos monjes enviados por Gregorio Magno entre los paganos de Europa, destacados por su predicación persuasiva, su vida ejemplar y su caridad (1975: 315-317). Aunque se deja en suspenso el relato historiográfico por mor de la *brevitas* y para ser desarrollado en otras obras,¹⁸⁶ interesa la manera en que Las Casas presenta a la Otredad indiana:

Nos sería gustoso comparar ahora el modo como llevaron este conocimiento de Cristo al rey y a los suyos aquellos monjes que san Gregorio envió, con lo que hicieron los nuestros con aquellos no sólo grandes reyes, sino emperadores, el uno llamado Moctezuma, que reinaba en estas provincias y reinos denominados ahora Nueva España; y el otro, conocido con el nombre de Atahualpa, que fue emperador del Perú, a

¹⁸⁶ Hacia 1534-37, Las Casas ya había comenzado a planificar e incluso redactar algunos capítulos de su *Historia de las Indias*, obra más adecuada a ese tipo de relatos coyunturales, menos pertinentes para un tratado de misionología cristiana.

cuyo imperio obedecían mil miles de lenguas y diez centenares de miles, decimos poco, de naciones diversas. (1975: 318)

A contracorriente del discurso de la carencia, las imágenes hiperbólicas de las “mil miles” y “diez centenares de miles” de lenguas resaltan la potencia de los amerindios y su absoluta capacidad de gobierno. Como afirma Carolina Sancholuz respecto de la *Brevísima relación*, lo hiperbólico en Las Casas se consustancia con lo antitético y forma un “discurso polarizado entre dos extremos irreductibles por su asimetría” (2020: 150). En este caso, el método de conversión apostólico se contraponen de manera radical a los usos violentos de la conquista, que solo buscan diezmar a las poblaciones autóctonas y no contemplan la racionalidad natural de los amerindios ni su derecho a gobernarse, derivado de aquella.

En relación con esto último, en el apartado trigésimo cuarto, Las Casas cita íntegramente la bula *Sublimis Deus* de 1537. El preludeo del intertexto sintetiza el argumento, contrario a la vía pacífica, esgrimido por los conquistadores para justificar sus matanzas en las colonias: “asegurar falsamente de las naciones indianas que estaban alejadas de tal manera de la razón común a todos los hombres, que no eran capaces de gobernarse a sí mismas; sino que todas ellas necesitaban de tutores” (1975: 321). Este razonamiento recorría los debates en torno al problema de la “guerra justa” durante el siglo XVI para desprestigiar la legitimidad de las posesiones nativas en América. Las Casas, en principio, se distancia de esa postura y afirma, como demostró con los modelos de Atahualpa y Moctezuma, que el amerindio es un ser político (por racional), capaz de ejercer el gobierno sobre sí y sobre los demás. Sin embargo, en otros ejemplos utilizados para fundamentar su *unico modo*, la presunta racionalidad del indio se subsume bajo la guarda del predicador cristiano por encontrarse desviada respecto del dogma de la “verdadera” religión.

En este sentido, resulta significativo el episodio del rey Euslmesadach de Babilonia, que Las Casas recupera en el apartado décimo de la conclusión del quinto capítulo. El monarca babilonio, destacado por su crueldad, se encuentra con el filósofo Jerses, que deseaba reconducirlo a una vida más justa a través del juego del ajedrez. Intrigado por las propiedades del *scachi*, Euslmesadach acepta ser discípulo del sabio y aprender las reglas del juego. A partir de allí, Jerses reproduce una serie de analogías entre las piezas del tablero y los habitantes del reino (“familiares, jueces, oficiales y militares”), que culmina en una denuncia de las calamidades que sufrían los súbditos del

monarca por su desmesura: “desearía, pues, que fueras otro y que te dominaras primero a ti mismo, tú que dominas a otros con injusticia y violencia” (1975: 135). Con otras declamaciones semejantes, Jerses logra finalmente persuadir al rey y lo guía hacia una vida disciplinada.

En línea con el movimiento que se desarrolla de lo universal a lo particular –y viceversa- en el tratado, tras establecer el principio analógico según el cual “nuestra vida es como el juego del ajedrez” (1975: 136), Las Casas aplica la historia a su propuesta particular: “decimos que aquel rey babilónico es la razón humana que ha de gobernarlo todo; la reina es la carne, y la familia [los peones] son los sentidos y los bienes naturales y fortuitos” (1975: 136). El evangelizador, es decir, el sabio del ejemplo, debe usar “medios convenientes y naturales a la criatura racional” para persuadirlo “dulce, delicada y suavemente a aceptar los bienes y frutos consiguientes, principalmente los que se refieren a la fe y a la religión” (1975: 136). De esta manera, concluye:

el rey, esto es, la razón del hombre indisciplinado y la de aquel que yace en las tinieblas de la infidelidad, creyendo que va a ganar el juego, es decir, que va a persistir en su mala vida o en la ceguera de sus errores, verá que el adversario de su sensualidad y de sus demás defectos, que sinceramente busca su salvación, es el que ha triunfado al fin, ganándolo todo para Dios. (1975: 137)

Como hemos mencionado, la capacidad de autogobierno derivada del derecho de gentes constituía un argumento a favor de la legitimidad de las posesiones indígenas en América. Sin embargo, la injerencia en las polémicas coloniales de una perspectiva propia del derecho canónico permite, en el *De unico vocationis modo*, trasladar las propiedades del neófito cristiano a los súbditos amerindios y, allende el carácter legítimo de su vida política, sostener también la necesidad de reconducir su racionalidad en función del nuevo dogma religioso. De esta manera, la empresa de evangelización pacífica auguraba, a la par de la defensa jurídica del Otro, su sometimiento a un régimen discursivo y persuasivo colonial, presuntamente blando. La imagen de la “ceguera” en la que vivía el monarca babilonio –que bien podría homologarse a las figuras de los emperadores Atahualpa y Moctezuma- vuelve a aparecer en diversos momentos del tratado como una imagen alternativa para acotar la capacidad racional de los nativos.

En el corolario del apartado sexto, hacia el final del séptimo y último capítulo del *De unico vocationis modo*, Las Casas toma distancia del trato cruel que los

miembros del clero tenían con los naturales y recurre, para defender su ductilidad esencial, a la comparación entre el indio y el ciego. En el tratado, los religiosos que “se empeñan en corregir, y más todavía, en castigar [...] con terribles aflicciones corporales” (1975: 468) son acusados de desoír las enseñanzas transmitidas por Dionisio en sus epístolas, una de las cuales, ante el caso de un converso que había vuelto a sus antiguas costumbres (algo que sucedía a menudo entre las poblaciones indígenas), comenta: “Ciertamente que es necesario enseñarles a los ignorantes, pero no hay que afligirlos con suplicios; así como no atormentamos a los ciegos, sino que los llevamos de la mano” (1975: 472). Las Casas abona la reflexión con una cita de Juan Crisóstomo, que utiliza el símil del ciego para defender la blandura necesaria en la predicación: “démosle la mano y hablémosle con grande mansedumbre” (1975: 472).

Estas formas de lo dúctil presentan la racionalidad del indio como una potencia desviada. En el *De unico vocationis modo*, la desmesura, la ignorancia y la ceguera que se desprenden de las enseñanzas del filósofo Jerjes y de Dionisio muestran que la naturaleza americana –si bien racional- no deja de tener cierto grado de desviación que debe ser rectificado, aunque sin apelar a castigos físicos. Con ello, el método apostólico de conversión de Las Casas subsume al sujeto evangelizable, que permanece dependiente de un intelecto superior, la razón de la divinidad cristiana, que no es otra que la razón del evangelizador. Los símiles del ajedrez o del ciego, entre otros, son utilizados para sintetizar la racionalidad del indio neófito que debe ser guiado y apelan a una naturaleza relacional, siempre en contacto con un sujeto superior capaz de encauzar lo desviado, un predicador que sabe conducir, por el camino pacífico, al iniciado en la fe.

La benevolencia que presenta el texto de Las Casas hacia los amerindios ameniza incluso lo que otros agentes coloniales consideraban como pecados graves de idolatría. Siguiendo el análisis de Garry Sparks (2020: 66), las múltiples creencias indianas eran, para Las Casas, no faltas a la moralidad sino formas desviadas de la voluntad de acercarse a la divinidad, reflejos de una misma necesidad humana de comunicarse con lo trascendente. De acuerdo con este razonamiento, los diversos ídolos que participaban de los rituales americanos podían ser vistos como facetas del dios cristiano al que los indios no conocían, aunque en cierto modo ya intuían. Esto se condice con las imágenes que presenta Las Casas en el tratado para sustentar su propuesta de colonización religiosa, en las que el sujeto evangelizable posee una

racionalidad a medias y un alma capaz de creer, pero que requiere la guía atenta del predicador.

Cárdenas Bunsen (2011: 71-77) estudia la perspectiva jurídica de los *Tratados de Las Casas* publicados en Sevilla en 1552, cuya redacción habría comprendido las décadas de 1530 y 1540. Allí, los principios canónicos son los que rigen la producción escrita. La selección de textos, ordenados en dos tomos, profundizó con un sistema demostrativo las posturas del dominico que circulaban en textos anteriores como el *De unico vocationis modo*, de mayor contenido eclesiástico y doctrinal. Por ejemplo, el tratado *Sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos* posee un tono híbrido que amalgama los saberes del derecho civil (para condenar la injusticia de la esclavitud en América) con categorías canónicas que le permitían sostener: “que los españoles han instituido la trata humana con ‘mala conciencia’ incurriendo en pecado” (Cárdenas Bunsen, 2011: 88). Este tipo de proposiciones jurídicas proveyeron el andamiaje legal de un método de conversión que, en el *De unico vocationis modo*, condenaba las guerras de conquista y la esclavitud por ser contrarias a la predicación apostólica, pero que hacían de esa misma retórica de la conversión un instrumento de dominio sobre las pulsiones y apetitos del Otro amerindio.

La denodada lucha jurídica de Las Casas contra la esclavitud y las guerras de conquista se inscribe en un proyecto teórico mayor: el método de conversión que defendió ante las autoridades religiosas y políticas de España. En su propuesta, la representación del indio cumple un rol argumentativo fundamental, ya que los derechos que se predicaban sobre él luego son subrogados por el poder rector de quien tiene el deber de atraerlo a la fe cristiana. En el *De unico vocationis modo*, el amerindio es considerado un sujeto evangelizable a causa de su racionalidad inherente. Su naturaleza humana lo vuelve susceptible de ser homologado con un ciego o un rey indisciplinado de la Antigüedad, desconocedor de la religión católica. Abocado a la misionología, el tratado profundiza las características del método universal que debían usar los predicadores tanto en América como en el resto del orbe. La blandura del *unico modo* constituye la táctica retórica y persuasiva capaz de seducir al sujeto evangelizable racional, ubicado en un estadio inferior y perfectible, para apartarlo de su ceguera. El andamiaje canónico provee, como herramienta conceptual, la categoría del neófito, ignorante en materia divina, pero proclive por naturaleza a recibir, con mansedumbre, la subyugante prédica del evangelizador.

3.2.3. Sobre blanco y negro

En la carta de 1549 dirigida al padre Navarro, Nóbrega realiza la primera descripción del brasilindio como *papel branco*. El relato muestra la relación entre dos tipos de carencias disímiles, una europea y otra americana, así como la posibilidad proyectada hacia el futuro de una solución para la conversión de los naturales a la fe cristiana:

De muchas partes somos llamados, para irnos a enseñar las cosas de Dios y no podemos llegar, porque somos pocos; y cierto, creo que en todo el mundo no se nos depara tierra tan dispuesta para producir el fruto como esta, donde vemos almas perecer, por no poder remediarlas: en falta, les vamos encendiendo la voluntad de ser christianos, para que si murieran, al menos, en cuanto dura el catecismo, de ellos Dios tenga misericordia. A los que aman a Dios y desean su gloria no sé cómo les sufre la paciencia de no embarcarse luego y venir a cavar en esta viña del Señor que tan espaciosa es, y que tan pocos operarios posee. Pocas letras bastarían aquí, porque todo es papel blanco, y no hay que hacer otra cosa, sino escribir a voluntad las virtudes más necesarias y tener celo en que sea conocido el Creador de estas sus criaturas. (1931: 93-94)¹⁸⁷

En principio, del lado europeo y acotado a la injerencia de los padres jesuitas, Nóbrega señala en la carta la preocupante falta de religiosos que enlentece los logros de la predicación pacífica en las colonias y obtura el éxito del *remedio de la evangelización*. El hecho de no contar con misioneros suficientes para abarcar la totalidad de los pueblos indígenas o la escasa voluntad de los jesuitas de viajar al litoral brasileño son algunos de los principales obstáculos del proceso evangelizador. Esta carencia de deseo posee un valor negativo que contrasta con la supuesta natural predisposición de los nativos a recibir la nueva religión. Así, del lado americano, sobresale la representación idílica del brasilindio como sujeto evangelizable que convoca a los misioneros y demuestra su voluntad de escuchar la prédica cristiana. No obstante, hacia el final del fragmento, tanto la carencia europea como la americana encuentran su equilibrio en la narración y buscan resolver la tensión inherente al

¹⁸⁷ “De muitas partes somos chamados, para irnos ensinar as cousas de Deus e não podemos chegar, porque somos poucos; e certo, creio que em todo o mundo não se nos depara terra tão disposta para produzir o fruto como esta, onde vemos almas perecerem, por se não poder remedial-as: em falta, vamos lhes accendendo a vontade de ser christãos, para que se morrerem, neste comenos, em-quanto dura o cathecismo, delles Deus haja misericórdia. A os que amam a Deus e desejam a sua gloria não sei como lhes soffre a paciência de se não embarcarem logo e virem cavar nesta vinha do Senhor que tão espaçosa é, e que tão poucos operários possui. Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não ha que fazer outra cousa, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas” (1931: 93-94).

contacto con la Otredad. La plenitud de deseo del amerindio conlleva también el vacío de su ignorancia del dogma, su cualidad de ser como “papel blanco”, y la escasez de voluntarios religiosos se compensa con la plenitud de preceptos y verdades doctrinales que se pueden escribir, sin resistencia aparente, sobre el espíritu de los nativos.

Lienhard ([1990] 2001: 51) vincula la descripción de Nóbrega sobre el brasilindio hecho de papel con el fetichismo eurocéntrico de la escritura y su uso durante la conquista espiritual de los pueblos indígenas. Desde la perspectiva del investigador, la supuesta inocencia primigenia o el vacío religioso a los que alude el padre jesuita con la imagen del *papel branco* son parte de una operación simbólica que apunta a la toma de posesión “santificada” del sujeto sobre el que se quiere escribir la doctrina, esto es, una apropiación cultural sacralizada por el dogma católico que, sin recurrir a la violencia física, subsume al Otro bajo la guía de un agente religioso. Al igual que en Quiroga y el indio “tan de cera”, la metáfora del papel blanco materializa el alma del nativo como un soporte de la escritura occidental que asegura la perdurabilidad de la conversión en las colonias, un signo que se pretende imborrable. En otras palabras, representa el verbo sagrado de la religión cristiana hecho carne en el indio. Esta modulación discursiva corporiza lo intangible, el espíritu, y establece un paralelismo entre el mandato apostólico de los evangelizadores (la predicación a lo largo del orbe) y la obligación eclesiástica de los padres jesuitas: escribir cartas, escribir informaciones, escribir indios.

En 1551, Nóbrega reitera la misma imagen en una carta enviada al monarca portugués João III. En esta oportunidad, resulta más explícita la infidelidad de los brasilindios en tanto no creyentes de la fe cristiana, y la falta de misioneros toma ya la forma de un pedido concreto y urgente:

Este Gentío está muy aparejado para en él sacar fruto por estar ya más doméstico y tener la tierra Capitán, que no consintió que se le hicieran agravios como en las otras partes. Convertir a todo este Gentío es muy fácil cosa, mas el sustentarlo en buenas costumbres no puede ser si no con muchos operarios, porque en cosa ninguna creen y son papel blanco para en ellos escribir a voluntad, si con ejemplo y continua conversación los sustentaran. Yo cuando veo los pocos que somos, y que ni para acudir a los Christianos bastamos, y veo perder a mis prójimos y criaturas del Señor a la mengua, tomo como remedio clamar al Creador de todos y a Vuestra Alteza que manden operarios y a mis Padres y Hermanos que vengan. (1931: 124-125)¹⁸⁸

¹⁸⁸ “Este Gentio está mui aparelhado a se nelle fructificar por estar já mais doméstico e ter a terra Capitão, que não consentiu fazerem-lhe agravos como nas outras partes. O converter todo este Gentio é mui facil cousa, mas o sustental-o em bons costumes não pôde ser sinão com muitos obreiros, porque em

Tras dos años de permanencia en el litoral brasileño, la posibilidad de sacar provecho de las poblaciones nativas se traslada, en el epistolario, de la natural predisposición de la tierra y sus habitantes al grado de domesticación obtenido por la presencia ejemplar de un funcionario real, Duarte Coelho (1485-1554), en su capitanía. Las cláusulas condicionales del fragmento (“si no con muchos operarios”, “si con ejemplo y continua conversación”) insinúan paulatinamente los elementos necesarios para garantizar la eficacia del método apostólico de conversión de los jesuitas. La abundancia de misioneros, la vida ejemplar y la conversación en comunidades cristianas constituyen los ejes de una práctica evangelizadora que busca inculcar y sostener los valores occidentales entre los brasilindios. Por ello, existe una demora intrínseca a la conversión, un obligado paso del tiempo hasta que los nativos logran adaptarse a la nueva dinámica comunitaria. Esta demora resulta indisociable de un proceso de adoctrinamiento pensado como transcripción de las letras sagradas al espíritu del infiel. De manera análoga al *De unico vocationis modo* de Las Casas, los tiempos de la instrucción religiosa en Nóbrega son pausados y requieren de un largo plazo para terminar de escribir sobre los neófitos americanos las enseñanzas de los padres misioneros.

Como hemos observado, en la epístola, Nóbrega establece una división entre dos momentos complementarios de la evangelización: el convertir y el sustentar en buenas costumbres. Dos caras de la misma moneda, la dificultad de la segunda etapa estriba nuevamente en la falta de recursos humanos para asegurar la presencia ejemplar y constante de los misioneros durante el adoctrinamiento. De igual modo que un texto manuscrito no se redacta por sí solo sin la acción del escriba sobre la página en blanco, en el discurso de Nóbrega, el brasilindio no puede sostener su conversión sin la permanencia de la figura modélica del evangelizador, un sujeto cuya ejemplaridad de conducta busca llenar el vacío de valores cristianos en las colonias portuguesas de América. En su textualidad propositiva, la escritura en sí transforma y dignifica al indio evangelizable hecho de papel, mientras que este último anhela la escritura del misionero, es decir, exige la invasión de una blancura que es sinónimo de ignorancia. La

cousa nenhuma crêm e estão papel branco para nelles escrever á vontade, si com exemplo e continua conversação os sustentarem. Eu quando vejo os poucos que somos, e que nem para acudir aos Christãos bastamos, e vejo perder meus próximos e creaturas do Senhor á mingua, tomo como remédio clamar ao Creador de todos e a Vossa Alteza que mandem obreiros e a meus Padres e Irmãos que venham” (1931: 124-125).

acción de escribir sobre una superficie, propia de los amanuenses y copistas de la época, reivindica aquí la primacía de la escritura como tecnología asociada a la expansión imperial.

En este sentido, Walter Mignolo ([1995] 2016: 95) señala que el alfabetismo, en tanto enseñanza del sistema europeo de escritura a los sujetos colonizados, contribuyó durante la segunda mitad del siglo XVI al proceso de occidentalización de los amerindios en las misiones jesuíticas. La labor evangelizadora de los padres misioneros tenía de base: “una teoría de la letra y una filosofía educativa cargada de valores que afirmaban la superioridad de la escritura alfabética” (2016: 106). Junto con la enseñanza (avalada e instigada por las monarquías) de lenguas como el latín, el castellano o el portugués, los agentes religiosos se encargaban de transmitir también el sistema de vicios y virtudes de la moral peninsular. Para Mignolo, esta particular “teoría de la letra” estuvo acompañada por el surgimiento de una hermenéutica cultural, un método que interpretaba las culturas según la presencia/ausencia de escritura en sus prácticas cotidianas, en especial, de escritura alfabética. En el litoral brasileño, la falta de un sistema con esas características motivó la fundación de sucesivas escuelas jesuíticas en las que se alfabetizaba a los nativos. El interés por la creación de *escholas de ler e escrever* es constante en el epistolario de Nóbrega y se mantiene hasta el final de su expedición. En la carta de 1559 dirigida a sus correligionarios en Portugal, los logros obtenidos con los métodos de enseñanza de los jesuitas en la *escola de meninos* de San Pablo reflejan la aculturación de los pueblos indígenas, particularmente, de los niños neófitos:¹⁸⁹

Estos saben bien la doctrina y las cosas de la Fe, leen y escriben, ya cantan y ya ayudan algunos a dar misa. Estos están ya todos bautizados con todas las niñas de la misma edad y todos los inocentes y lactantes. Depois de la escuela hay doctrina general para toda la gente y se acaba con *Salve* cantada por los niños y las *Ave Marias* (1931: 179)¹⁹⁰

¹⁸⁹ Frantz Fanon ([1952] 1973: 8-31) señala, respecto de la situación del colonialismo antillano, que el sujeto americano fue instalado de manera forzosa en un universo nuevo caracterizado por la antítesis entre dos campos: el blanco y el negro. En este marco, resultó fundamental el aprendizaje de la lengua invasora como un mecanismo de supervivencia y asimilación cultural: “el negro antillano será tanto más blanco, es decir, se parecerá tanto más al verdadero hombre, cuanto más y mejor haga suya la lengua francesa” (1973: 15). Como sucede con los brasilindios que cantan en la aldea las oraciones cristianas en latín, la imitación del lenguaje del europeo supone asumir el mundo del blanco e intentar ejercer el poder del colono portugués sobre sus propias prácticas culturales.

¹⁹⁰ “Estes sabem bem a doutrina e cousas da Fé, leem e escrevem, já cantam e ajudam já alguns a missa. Estes são já todos baptizados com todas as meninas da mesma idade e todos os inocentes e lactantes. Depois da escola ha doutrina geral a toda gente e acaba-se com *Salve* cantada pelos meninos e as *Ave Marias*” (1931: 179).

Ahora bien, existe un contraste significativo en el discurso de Nóbrega entre la representación del indio como *papel branco* y otra de sus expresiones más habituales para referirse a los nativos de Brasil, que figura desde la primera epístola de 1549: “Están estos Negros muy maravillados de nuestros oficios divinos. Están en la iglesia, sin nadie que les enseñe, más devotos que nuestros Christianos” (1931: 78).¹⁹¹ Tanto en las cartas como en el *Diálogo sobre a conversão do gentío*, Nóbrega utiliza indistintamente el nombre *negro* para designar al brasilindio. En la cita referida, vemos que esto no desmerece la construcción del sujeto evangelizable dócil y de buena predisposición, el cual se maravilla ante la novedad del credo europeo y supera en devoción a los mismos conquistadores. Antonio Franco (1931) y Serafim Leite (1956) advierten en sus ediciones del epistolario que el término *negro* es sinónimo de *indio* y funciona por contraste con el europeo *branco*. Además, Nóbrega hace referencia a los nativos como *gentío* (en relación con su gentilidad y condición pagana) e *indios desta terra* (utilizando la demarcación geográfica para diferenciarlos de los habitantes de las Indias Orientales).

Jack Forbes (1993: 69) sostiene que, en el siglo XVI, los brasilindios eran considerados tanto *negros* como *indios*, porque estos últimos constituían una clase determinada, regional, de los primeros.¹⁹² Dado que las colonias de Brasil formaban parte de lo que se conocía como las Indias Occidentales desde la bula *Inter caetera* de 1493, la designación geográfica para la gente que habitaba la región debía ser la de *indios*. Pero, en principio, estos eran un subgrupo de los *negros*, término que también utilizaban los portugueses para nombrar a la gente de las Indias Orientales. Los exploradores y misioneros que se dirigían a las colonias del Este reservaban los sentidos de *alva* o *branco* para las personas de piel más clara o con un trasfondo cultural musulmán (1993: 73). En el caso de la América brasileña, el término *negro* separaba a los europeos de los nativos. El color generalizaba la diferencia entre ambos grupos sociales y funcionaba como un marcador nominal peyorativo para consignar la heterogeneidad cultural amerindia. La localización de los subalternos era frecuente en las cartas de los jesuitas, que hablaban de *negros da Guiné* para referirse a los esclavos

¹⁹¹ “Estão estes Negros mui espantados de nossos officios divinos. Estão na egreja, sem ninguém lhes ensinar, mais devotos que os nossos Christãos” (1931: 78).

¹⁹² La atención a lo cromático corporal, sea por el color de piel o por los ornamentos añadidos, constituye un elemento inaugural respecto de la mirada del europeo sobre el Otro americano. Así se destaca en el *Diario* de Colón como un elemento distintivo de la percepción del indígena: “Dellos se pintan de prieto, y ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y dellos se pintan de blanco, y dellos de colorado, y dellos de lo que fallan, y dellos se pintan las caras, y dellos todo el cuerpo, y dellos solo los ojos, y dellos sólo el nariz” (2012: 122).

africanos y *negros da terra* para los brasilindios. Ambas formas son utilizadas por Nóbrega en sus cartas, si bien, al momento de su expedición, no se había producido todavía un traslado significativo de esclavos africanos hacia las colonias de Brasil.

Nóbrega era consciente de las connotaciones desfavorables que poseía el color negro en la cultura eurocéntrica, asociado a la oscuridad y las tinieblas del pecado, contrapuesto a la luminosidad de lo blanco. Dicho valor cromático entra en juego en el *Diálogo sobre a conversão do gentío* en boca del personaje Gonçalo Alves, que encarna la visión negativa sobre el indio americano frente a su coprotagonista Matheus Nogueira, algo menos escéptico que aquel. Inmersos en el debate sobre la utilidad de la predicación pacífica, Alves expone su desazón por no poder convertir a los *negros do Gato*, que se resistían a aceptar la nueva fe impuesta por los misioneros. Nogueira, a modo de réplica, reconstruye la representación del brasilindio como sujeto vacío, pero sin el salvoconducto de la escritura sobre papel blanco:

Si tuvieran rey, podrían convertirse, o si adoraran alguna cosa; mas como no saben, qué cosa es creer, ni adorar, no pueden entender la predicación del Evangelio, pues ella se funda en hacer creer, y adorar a un solo Dios, y a este solo servir, y como este gentío no adora a cosa alguna, ni cree en nada, todo lo que le dices queda en nada. (1931: 229)¹⁹³

Al contrario de lo que sostiene Las Casas en el *De unico vocationis modo*, Nóbrega observa falta de unidad política en las comunidades locales nativas de Brasil, lo que desprestigia su capacidad racional y se vincula inmediatamente con la falta de fe. De esta manera, comienza a erosionarse en el texto la posibilidad de reconducir la voluntad religiosa del amerindio hacia el nuevo credo, uno de los pilares del método de conversión apostólico. Para reforzar esta mirada adversa, Alves trae a colación su propia experiencia con un nativo:

yo tuve un negro, que crié de pequeño, cuidé que fuera buen cristiano y huyó con los suyos; pues si aquel no fue bueno, no sé quién lo sea; no es este solo el que me hace desconfiar de que estos sean capaces del bautismo, porque no fui yo solo el que crió este cuervo, ni sé si está bien llamarle cuervo; pues vemos que los cuervos, tomados de niños se crían, y amansan, y enseñan, y estos más olvidados de la crianza, que los brutos

¹⁹³ “Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma cousa; mas como não sabem, que cousa é crer, nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer, e adorar a um só Deus, e a este só servir; e como este gentio não adora a cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada” (1931: 229).

animales, y más ingratos, que los hijos de las víboras que comen a sus madres, ningún respeto tienen al amor y crianza, que en ellos se hace. (1931: 230)¹⁹⁴

Animales de extensa tradición literaria y bíblica, el cuervo y la víbora se presentan en el fragmento como equivalentes –incluso superiores– del *negro* educado por Alves en las costumbres cristianas. El estigma cultural que pesa sobre ambas criaturas (la traición y el engaño) se traslada a un sujeto que, en esta oportunidad, es representado como no evangelizable, casi imposible de adoctrinar. El oscuro plumaje del cuervo asimila al *negro* y animaliza su naturaleza humana. El carácter bestial del Otro representa, en el parlamento de Alves, el retrato degradado con que algunos religiosos y conquistadores describían la heterogeneidad americana. Esta imagen menospreciada no deja de implicar un matiz teológico: la capacidad del neófito de recibir o no el sacramento del bautismo. El rito iniciático sintetizaba, durante la conquista, la bisagra entre la infidelidad y el ingreso al mundo cristiano, con la subsecuente obtención de los derechos inherentes a la nueva condición. Dudar sobre la posibilidad de éxito del bautismo suponía poner en jaque el *quid* de la empresa evangelizadora.

Sin embargo, la hipérbole negativa del indio *negro* peor que el *corvo* funciona en el texto como un instante de tensión que se resuelve luego con una afirmación categórica del personaje Nogueira: “todo hombre es de una misma naturaleza, y todo [hombre] puede conocer a Dios” (1931: 233).¹⁹⁵ La frase recuerda la sentencia lascasiana sobre la unidad de los seres humanos (“la humanidad es una”) y enfatiza, en el segundo término, la capacidad que por dicha unidad tendrían los indígenas de ser cristianos. El viraje hacia el plano abstracto y universal de la humanidad le permite a Nóbrega, a través de sus personajes, desarticular los argumentos contrarios a la predicación pacífica y reafirmar la vigencia del método apostólico, así como la ductilidad del brasilindio y su imagen de sujeto evangelizable, poseedor de una naturaleza humana compartida.

En el epistolario, el color *branco* es una adjetivación restrictiva para el grupo invasor dominante. En la carta de 1559 ya mencionada, Nóbrega relata las procesiones

¹⁹⁴ “eu tive um negro, que criei de pequeno, cuidei que era bom christão e fugiu-me para os seus; pois quando aquelle não foi bom, não sei quem o seja; não é este o que só me faz desconfiar destes serem capazes do baptismo, porque não fui eu só o que criei este corvo, nem sei se é bem chamar-lhe corvo; pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos se criam, e amansam, e ensinam, e estes mais esquecidos de criação, que os brutos animais, e mais ingratos, que os filhos das viboras que comem suas mães, nenhum respeito têm ao amor e criação, que nelles se faz” (1931: 230).

¹⁹⁵ “todo homem é uma mesma natureza, e todo pôde conhecer a Deus” (1931: 233).

organizadas por los jesuitas en la iglesia de San Pablo con motivo de la Semana Santa. Llegada la instancia de cantar el salmo penitencial *Miserere mei Deus*, Nóbrega destaca el compromiso de algunos de los nativos que se flagelaban a sí mismos mientras repetían los versículos:

los indios que de la Pasión de Nuestro Señor Jesuchristo ya tenían alguna noticia, *irruit spiritus Domini in eis*,¹⁹⁶ y movidos de gran compunción se daban bofetadas muy ásperamente, derramando muchas lágrimas, según supe de todos los Christianos blancos que en la iglesia estaban. (1931: 181)¹⁹⁷

Aquí, lo blanco funciona como una marca diferencial entre dos subgrupos de individuos cristianos. El primero, compuesto por los amerindios conversos que demuestran la convicción de su fe gracias a la espectacularidad de los tormentos autoinfligidos. El segundo, integrado por los europeos *brancos* que cohabitan el espacio sagrado (la iglesia) y garantizan con su testimonio la credibilidad del relato de Nóbrega. La distinción responde a que la blancura del cristiano discrimina, por su color de piel, un grupo social hegemónico de otro subalterno, cuya imitación física y gestual de las prácticas penitenciales exhibe la marca sobre el propio cuerpo, el trazo de un signo sacro que se absorbe como la tinta sobre el papel y da cuenta, en el relato, del fervor religioso del sujeto evangelizado.

La cualidad de lo blanco en el discurso nobreguiano crea su propio juego de significaciones en relación con el sujeto al que hace referencia. Por ejemplo, en relación con el brasilindio manifiesta un vacío que debe ser llenado. Esta carencia cultural le otorga un carácter incompleto al sujeto evangelizable, una forma maleable que admite la escritura de nuevos sentidos religiosos. A su vez, la blancura puede resultar en un componente diferencial entre grupos sociales, un marcador que resalta lo *negro* del *indio da terra* frente al *Christão branco*. Su negrura mantiene al *Gentío* en el grupo de los Otros que, incluso siendo cristianos bautizados y como hechos de *papel branco*, no son sin embargo iguales en jerarquía a los europeos. Sobre lo blanco y lo negro, Nóbrega asimila y toma distancia de los sujetos evangelizables, que mantienen en los relatos su docilidad inherente. En la dinámica de contrastes e identidades cifra, en definitiva, su contacto con la heterogeneidad americana.

¹⁹⁶ Adaptación del versículo 5 de Ezequiel 11 (*Et irruit in me spiritus Domini*) a los brasilindios: “se precipita el espíritu del Señor en ellos”.

¹⁹⁷ “os índios que da Paixão de Nosso Senhor Jesus Christo já tinham alguma noticia, irruit spiritus Domini in eis, e movidos de grande compunção se davam de bofetadas mui asperamente, derramando muitas lagrimas, segundo soube de todos os Christãos brancos que na igreja estavam” (1931: 181).

3.3. *Exemplum vitae*

Al interior del campo religioso americano, la figura del evangelizador dotado del *saber convertir* se ubica en las antípodas morales de los otros sujetos europeos involucrados en la conquista espiritual de los indios: el conquistador codicioso y el clérigo no apostólico. La posición discursiva e ideológica de Las Casas, Quiroga y Nóbrega refuerza el lema cristiano del *exemplum vitae* como estrategia de evangelización frente a los indígenas, esto es, la correspondencia entre el decir y el hacer de cada agente religioso, las obras y el discurso, para lograr en las comunidades nativas la imitación de las costumbres católicas. En las textualidades propositivas, el hecho de no actuar de manera ejemplar, esto es, de obrar con imprudencia bajo la guía tiránica de los apetitos materiales y de recurrir al engaño y a la violencia, no sólo afecta la conversión de los naturales sino que, también, constituye un desacato hacia los monarcas ibéricos, una falta respecto de las obligaciones que, como súbditos, los conquistadores y clérigos seculares debían cumplir en las colonias.

La diferencia entre los evangelizadores y los demás agentes imperiales está acentuada gracias a una destreza hermenéutica adjudicada a los primeros. En los textos de nuestro corpus, los conquistadores y clérigos son incapaces de interpretar adecuadamente, por su excesiva codicia, las actitudes y señales de los amerindios. En cambio, a raíz del contacto en apariencia desinteresado y caritativo, los frailes, sacerdotes y padres misioneros que comparten una idea apostólica sobre la conversión se muestran como si lograran comprender fehacientemente los signos de la realidad americana. En particular, esta habilidad hermenéutica configura un arcano del saber que interpreta desde una perspectiva pacífica dos asuntos de radical importancia para el orden colonial: los levantamientos de los nativos y su retorno a las costumbres autóctonas. En primer lugar, según el razonamiento de los evangelizadores, los indios alzados realizan una defensa legítima frente a los abusos de los conquistadores que llevan adelante guerras injustas sobre las poblaciones. En segundo lugar, la reincidencia en prácticas culturales nativas acontece por el mal ejemplo de los españoles y portugueses, incapaces de conducir la natural mansedumbre del sujeto evangelizable americano.

María Inés Aldao (2018) estudia la configuración del *locus* de enunciación de los frailes franciscanos en las crónicas misioneras del siglo XVI.¹⁹⁸ La investigadora afirma que se hace presente, en los textos de los frailes, un sujeto experiencial caracterizado por la primera persona del singular, avalado en su labor evangelizadora por su perfil misionero y por el hecho de haber estado en las colonias y haber visto, como testigo, los sucesos ocurridos. Al igual que en Las Casas, Quiroga y Nóbrega, este tipo de enunciador religioso se ve afectado por el mandato apostólico de la tradición cristiana y, para legitimar su posición discursiva, se presenta: “como apóstol que, luego de la muerte de Cristo, es el responsable de transmitir sus enseñanzas” (2018: 304). A su vez, Aldao sostiene que se verifica en las crónicas de los frailes una “retórica del lamento” (2018: 306), vinculada no sólo con el pesado trabajo de escritura que debían realizar los misioneros en América sino también con el sufrimiento corporal, es decir, las penurias físicas padecidas durante la predicación y la administración de sacramentos entre los indios. Teniendo en cuenta las textualidades propositivas de los evangelizadores, añadimos a esta “retórica del lamento”, que martiriza la posición de los frailes, el lamento recurrente de Las Casas, Quiroga y Nóbrega por los vicios de los españoles y portugueses que dan mal ejemplo en las poblaciones nativas y dilatan la difícil tarea de la conversión.

Signado por la codicia, el Otro europeo es representado como antimodelo de la moral cristiana. Esta imagen negativa pretende legitimar el propio lugar de enunciación de los evangelizadores y, junto con él, la totalidad de cada propuesta de colonización religiosa. El principal aspecto de la moralidad que entra en juego en el discurso de Las Casas, Quiroga y Nóbrega es la violencia injustificada como antítesis del “buen cristiano”. En contra de la guerra y los abusos de poder, la tendencia pacifista del humanismo cristiano en el siglo XVI privilegió el *exemplum vitae* de quienes lograban anteponer el bien común a su interés privado. De acuerdo con Karl Kohut (2008: 39-40), quien toma en consideración las obras de Juan Luis Vives, hacia 1520 las continuas guerras desatadas en Europa condujeron las reflexiones del humanista español en torno al pacifismo entendido como cristianismo evangélico. Es decir, el análisis político de la situación europea se vio teñido por los preceptos de la moral cristiana, al igual que sucedió en las colonias con las críticas a la violencia conquistadora.

¹⁹⁸ En particular, además de otras crónicas mestizas que forman parte de su corpus, Aldao considera las crónicas misioneras de dos frailes franciscanos: la *Historia de los indios de la Nueva España* (1536) de Toribio de Benavente, Motolinía, y la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta (fines del siglo XVI).

En tratados como *De concordia et discordia* (1526) y *De pacificatione* (1529), Vives sostiene que la caridad es el precepto religioso por excelencia, capaz de guiar a los seres humanos hacia una vida en concordia. Al contrario, la discordia y la guerra (motivadas por la codicia) son acciones propias del diablo. El fin último de la doctrina pacifista se sintetiza en la utopía cristiana del orbe convertido: una sola comunidad de creyentes que no hacen uso de la guerra y sujetan sus costumbres al dogma católico. Como señala Kohut, este horizonte utópico encontró, en los relatos de la época sobre la existencia de pueblos amerindios dóciles, un argumento para afirmar su posible realización: “Comparados con los europeos corruptos, estos pueblos rudos y bárbaros llegan a ser un modelo porque alcanzaron estas costumbres sanas sin letras, sin educación, sin fe, siguiendo sólo la recta y pura naturaleza” (2008: 48). La tendencia pacifista de Vives, que integra al Otro americano en un proyecto teológico-político europeo, puede rastrearse en otros autores de la época como Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro, vinculados a los evangelizadores.

Marcel Bataillon ([1937] 1966) estudia la injerencia del pensamiento de Erasmo en España durante la Modernidad temprana. El investigador afirma que, apenas comenzado el siglo XVI, el erasmismo contaba con un reconocimiento indiscutido en el continente europeo. Sus ideas influyeron en los círculos letrados tanto laicos como religiosos. De acuerdo con Bataillon, al momento de publicar el *Elogio de la locura*, en 1511, Erasmo ya era célebre por otras obras de renombre: “no sólo en los Países Bajos, sino también en Francia, en Inglaterra, en Italia, contaba con admiradores, conquistados sucesivamente por la sabiduría de los *Adagios*, por el cristianismo interior del *Enchiridion* y por la elegancia de sus traducciones de Luciano y Eurípides” (1966: 73). En particular, las ideas impulsadas por el *Enchiridion Militis christiani* (1503) tuvieron un notable influjo en el pensamiento de las órdenes regulares encargadas de la evangelización americana. Como sostiene Josep Barnadas:

Hombres como fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, don Vasco de Quiroga, fray Julián Garcés y el mismo fray Bartolomé de las Casas estaban profundamente influidos por el espíritu humanístico de Erasmo y por la *Utopía* de Tomás Moro. Los jesuitas, creados en 1540, eran en sí el fruto del ideal reformista. También lo fue su intervención en América. Estaban desembarazados de la carga del pasado. Soñaban con implantar un cristianismo libre de los errores que desfiguraban la fe en Europa. (1990: 188)

A comienzos del siglo XVI, la búsqueda de una reforma estructural en los estamentos eclesiásticos españoles había sido impulsada por los Reyes Católicos con el nombramiento del franciscano Francisco Jiménez de Cisneros como arzobispo de Toledo y primado de España (Brading, 1991: 34-35). El perfil ascético de Cisneros intentaba equilibrar los abusos pecuniarios del ala secular de la Iglesia, cuyas faltas perjudicaban el ejercicio del poder político-religioso en la Península. Años antes de la Reforma luterana, estos ensayos de renovación enaltecieron a las órdenes regulares y su ideario mendicante enfrentando, por ejemplo, a los franciscanos “observantes” de la regla contra los laxos “conventuales”. En América, las corrientes utópicas y milenaristas se ensamblaron con el reformismo eclesiástico y pusieron en manos de los sacerdotes, frailes y padres misioneros la tarea de evangelizar a las poblaciones indígenas.¹⁹⁹ Para diferenciarse tanto de sus pares seculares como de los soldados y funcionarios laicos, los evangelizadores adoptaron los presupuestos derivados del humanismo cristiano (por ejemplo, el pacifismo y el cristianismo interior) y defendieron, con ellos, sus propuestas de colonización religiosa.

Mauricio Beuchot (2012), retomando a Bataillon (1976), sugiere que la influencia de las corrientes humanistas sobre Las Casas tuvo dos fuentes principales: Erasmo, a través del contacto con los cortesanos flamencos de Carlos V, y Moro, gracias a la publicación de *Utopía* (1516). En ambos autores, se hace presente el afán renacentista por resaltar la dignidad del hombre mediante la consideración de sus obras, así como el perfil pacifista que debían tener las gestas humanas para concordar con las enseñanzas evangélicas. De hecho, Erasmo defendió, en el *Ecclesiastes sive contionator evangelicus* (1535), un método pacífico de conversión semejante al de Las Casas en el tratado *De unico vocationis modo*, redactado hacia la misma época (Hanke, 1975: 54-56). A su vez, es preciso destacar la cercanía de Las Casas con Juan de Zumárraga en México, lector y comentador de los textos de Erasmo y Moro.²⁰⁰ Zumárraga fue también

¹⁹⁹ Fernando Ainsa ([1984] 1996: 102) comenta al respecto sobre Quiroga: “Inspirado directamente en Erasmo, Quiroga cree que Europa representa la Edad de Hierro con sus vicios y sus guerras bestiales, mientras que América vive todavía en la Edad de Oro. Los cristianos en el Nuevo Mundo vuelven a ser como los apóstoles en el mundo pagano. San Pablo está más vigente que nunca”.

²⁰⁰ La *Regla Christiana breve* (1547) de Juan de Zumárraga, impresa en Nueva España, culmina su esfuerzo por difundir el ideario apostólico entre las órdenes regulares, con una marcada influencia del pensamiento erasmista y las ideas de Tomás Moro (Kerson, 1998: 183). Retomando el tópico de la ejemplaridad crística, el “Documento segundo” reflexiona sobre el amor de María al ver el sufrimiento de su hijo camino al Gólgota y el efecto de la imagen de ambos corazones enardecidos sobre los creyentes: “Pues entre tales dos brasas: de tan gran caridad encendidas no avrá alma aunque sea carbón muerto y resfriado que no reciba calor de amor: regalándose toda derretida / assi como la cera al fuego para que mejor se imprima el sello christo crucificado en la cruz” (1547: f. 33). En consonancia con la imagen del

un reconocido mentor de Quiroga, a quien le acercó su ejemplar de *Utopía* para ayudarlo a elaborar el experimento social de los pueblos-hospitales (Martínez Baracs, 2017: 195). A raíz de ese encuentro, Quiroga tradujo la obra de Moro al castellano y la incorporó en la *Información en derecho* como fundamento teórico de su proyecto (Lillo Castañ, 2022).

En *Utopía*, el pacifismo es crucial y atraviesa de comienzo a fin la reflexión política ofrecida por Moro.²⁰¹ El personaje Rafael Hitlodeo, en relación con los asuntos militares de los utopienses, comenta: “La guerra, actividad propia de las bestias, aunque por ninguna bestia practicada con tanta asiduidad como por el hombre, es despreciada allí de una manera terminante” (2009: 122). Luego, enumera tres causas que podían ser consideradas justas para llevar adelante una guerra, a saber, la protección del territorio, la expulsión de un invasor o, “movidos por la compasión humanitaria”, la liberación de un pueblo de la tiranía (2009: 122). La tarea de definir estas causas, esgrimidas también en los debates españoles sobre la legitimidad de las guerras de conquista en América, muestra el esfuerzo de los humanistas por restringir las soluciones bélicas en uno de los siglos con mayor cantidad de enfrentamientos armados en Europa (Hale, 1985). Luego, en cuanto a la religión, Hitlodeo ensalza la libertad de culto de los utopienses, cuya única estrategia de conversión resulta casi idéntica al *unico modo* lascasiano: “cada cual podría intentar atraer a los demás hacia la [religión] suya propia, siempre que la presentara, apoyada en razones, con serenidad y modestia, y que, si su persuasión no era suficiente, no atacara ácidamente a las demás creencias ni recurriera a la violencia” (2009: 134). En el diálogo entre los personajes de Moro e Hitlodeo, los modos pacíficos se anteponen a cualquier invasión destructiva.

Por su parte, para dar cuenta de la vida pacífica que llevaban adelante las poblaciones brasilindias, Nóbrega cita, en la carta de 1549 dirigida a Navarro, uno de los adagios recopilados por Erasmo que vincula la propiedad común con el amor cristiano. Durante su expedición a Porto Seguro, el padre jesuita describe a los Topiniquis como una casta mansa y portadora de los valores de una comunidad utópica: “Entre ellos, los que son amigos viven, en gran concordia y amor, observando bien

indio “hecho de cera” en Quiroga, el derretirse de la madre sintetiza el modo en que la orden franciscana en América entendía la apertura dócil del cristiano a la comprensión de la fe, así como el hijo transformado en sello representa a la doctrina en tanto traza sobre el espíritu.

²⁰¹ A lo largo del texto, algunas de las sentencias aforísticas como: “Nunca hay guerra si no se la elige, y se debería tomar mucho más en cuenta la paz que la guerra” (2009: 39), recuerdan el adagio de Erasmo: “La paz más desventajosa es mejor que la guerra más justa”.

aquello que se dice: *Amicorum omnia sunt communia*.²⁰² Si uno dellos mata un pez, todos comen deste y así de cualquier animal” (1931: 91).²⁰³ La vida simple y pacífica de los indios mansos se contrapone inmediatamente a la de otros nativos belicosos que “viven por los montes; dan guerra a todos, y de todos son temidos” (1931: 91).²⁰⁴ La repartición igualitaria de los alimentos entre los tupíes recuerda, también, la organización de los comedores en *Utopía*, donde se servían las comidas sin distinciones entre los habitantes de la isla para que todos pudieran sustentarse (2009: 85-87). El lazo comunitario de los brasilindios que encuentra Nóbrega se asimila, a través del adagio, al horizonte utópico del humanismo cristiano: un orbe religioso que convive, como aquellos, en “gran concordia y amor”, sin guerras.

Ahora bien, en la corriente humanista, el ejercicio del *exemplum vitae* como precepto moral requería de un esfuerzo espiritual diario por parte del creyente. En el *Enchiridion* de Erasmo, la vida ejemplar estaba asociada a la práctica del “cristianismo interior”, una introspección autoevaluativa constante que permitía luchar contra las tentaciones y el pecado.²⁰⁵ Como en los textos de los evangelizadores, Erasmo define la pureza de la fe según la concordancia entre el *dictum* y el *actum* del individuo. A su vez, el título de esta obra encierra una dualidad constitutiva de la conquista espiritual en América. La palabra *enchiridion* puede ser traducida como “manual”, un conjunto de prerrogativas que desarrollan una técnica (versión elegida por los editores de su obra en castellano desde el siglo XVI). Pero también puede significar un “arma” blanca pensada para la defensa personal.²⁰⁶ Por ello, el segundo capítulo del tratado versa sobre “las armas del caballero cristiano” (la justicia, el juicio sincero, la santidad) y envuelve el

²⁰² El proverbio fue recogido por Erasmo en su obra *Adagia* de 1500, comentada en la edición de Paulo Mannucci: “*omnia bonorum este virorum non secus, quam deorum. Deorum, inquit, sunt omnia. Boni viri deorum sunt amici. Et amicorum inter fe communia sunt omnia. Donorum igitur virorum sunt omnia*” (1580: columnas 21-22). La cita de Nóbrega omite el sintagma *inter fe* en el adagio, tal vez por tratarse de indios no bautizados.

²⁰³ “Entre elles, os que são amigos vivem, em grande concórdia e amor, observando bem aquillo que se diz: *Amicorum omnia sunt communia*. Si um delles mata um peixe, todos comem deste e assim de qualquer animal” (1931: 91).

²⁰⁴ “viven pelos montes; dão guerra a todos, e de todos são temidos”.

²⁰⁵ El *Enchiridion* constituye una crítica a la Iglesia católica como institución anquilosada en formas medievalistas que obturan el acercamiento a las Sagradas Escrituras y pervierten los modos evangélicos de predicar la fe. Frente al “cristianismo exterior” manifestado en la asistencia a misa y demás ritos litúrgicos, Erasmo establece un camino interno de defensa para el creyente, con el conocimiento de la vida de Cristo y la lectura de la *Biblia* como caminos principales para conseguir su propia renovación espiritual. Este *Manual para caballeros cristianos* fue ampliamente difundido en los ámbitos eclesiásticos y universitarios de la Península Ibérica y tuvo allí diversas ediciones (la primera de ellas en Sevilla de 1528, traducida al castellano).

²⁰⁶ A lo largo del texto, Erasmo utiliza ambas variantes y habla tanto de “método” como de “puñal” (2011: 23).

universo militar con el de la religión, en un contexto de lucha contra el demonio que tensiona la retórica pacifista del mismo texto: “Hay que estar siempre en trance de combate y no se puede bajar la guardia, porque nuestro enemigo no descansa” (2011: 13). Si bien, como sostiene al comienzo del tercer capítulo: “La paz es ese último bien hacia el que los mismos amadores del mundo dirigen todos sus esfuerzos”, el “único camino” para llegar a ella es: “hacernos a nosotros mismos la guerra para combatir sin cuartel nuestros vicios” (2011: 24), lo cual transforma al creyente en un soldado de Cristo.

La figura del *miles Christi* es utilizada en las textualidades propositivas de los evangelizadores. En carta de 1552 al padre Simão, Nóbrega relata: “trabajamos por comenzar casas, que queden cuanto el mundo dure, viendo que en la India eso mismo se pretende, y en otras partes muchos colegios, en que se críen soldados para Christo” (1931: 137).²⁰⁷ No obstante, como señala Las Casas retomando las enseñanzas de Crisóstomo, los creyentes deben ser guerreros sin violencia: “las armas de estos soldados [...] han de conformarse también con la naturaleza de esta guerra; no se hacen, pues, de fierro ni de pieles, sino de la verdad, de la fe, de la justicia y de las demás virtudes” (1975: 222). Una idea semejante encuentra Quiroga en la clasificación de los infieles de Cayetano, que cita para concluir: “Jesucristo, rey de reyes, a quien ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, envió para la conquista del mundo, no soldados con armamento, sino predicadores santos, como ovejas entre lobos” (1985: 70). De este modo, la lucha cristiana contra la infidelidad y el pecado debía desarrollarse a través de la palabra y el ejemplo de vida evitando la codicia y la violencia de la guerra. Por esta razón, a su vez, las prácticas vinculadas con lo verbal, como la información fehaciente de los hechos a las autoridades monárquicas y eclesiásticas o la interpretación ajustada a los preceptos cristianos de los gestos de los amerindios, constituían una preocupación fundamental de los evangelizadores.

En definitiva, Quiroga, Las Casas y Nóbrega establecen la diferencia entre el evangelizador y los demás agentes imperiales mediante el lema cristiano del *exemplum vitae*. La distancia moral que adoptan respecto de los conquistadores y clérigos seculares se manifiesta en la denuncia de su mal ejemplo y del uso irrestricto de la violencia contra las poblaciones nativas. Aquellos que no compartían una tendencia

²⁰⁷ “trabalhamos por dar principio a casas, que fiquem para emquanto o mundo durar, vendo que na índia isso mesmo se pretende, e em outras partes muitos collegios, em que se criem soldados para Christo” (1985: 70).

pacífica, evangélica y ejemplar eran considerados una interferencia nociva para sus propuestas de colonización religiosa. La corriente del humanismo cristiano, con autores como Vives, Moro y Erasmo, proveyó los argumentos necesarios para anteponerse a la violencia de la guerra y estructurar una posición discursiva propia, un *ethos* construido sobre el “buen ejemplo” hacia los amerindios y la “buena información” a las autoridades monárquicas. El clima filosófico y espiritual de la época les permitió a los evangelizadores, en términos ideológicos, tomar distancia de los modos violentos que utilizaban sus pares europeos en las colonias y, de esta manera, desplazarlos del campo religioso americano, como veremos a continuación.

3.3.1. Quebrar el ojo

En la *Información en derecho*, Quiroga vincula la corrupción diabólica de los conquistadores con la perversión de un sistema colonial que, desde su perspectiva, debía sustentarse en la transmisión fehaciente de noticias y el respaldo jurídico de sus acciones:

cuando este diablo de interese e cobdicia desenfrenada e increíble que de hacerlos esclavos hay en estas partes entre los más de los que la nueva provisión hace jueces desta causa, no fuese parte para corromper y defraudar y contaminar todas quantas instrucciones se han dado y darán, que ninguna hay ni puede haber en que no se hagan grandes y muy dañosos e peligrosos fraudes, cautelas e engaños; o si al hecho, también no fuesen imposibles y causa y ocasión y licencia para hacerse e inventarse e fingirse guerra justa, donde ninguna causa ni razón ni justicia para ello haya. (1985: 152-53)

La fractura jurídica que llevan adelante los soldados españoles al presentar como legítimas las invasiones que sólo buscaban el saqueo de las poblaciones nativas y la esclavitud de sus habitantes hace peligrar la estructura misma del plan colonizador de la Corona, basado en la sujeción teológica y política de los súbditos. A primera vista, el engaño afecta el plano moral, pero Quiroga denuncia, al mismo tiempo, que esos fraudes constituyen una falla operativa en los deberes de los conquistadores en tanto funcionarios del reino. Al acusar el desenfreno de su conducta, el evangelizador arremete nuevamente contra la provisión real que permitía el “hierro de rescate” en las colonias y avanza palmo a palmo en la disputa sobre cómo debía llevarse a cabo la invasión material y espiritual de los territorios y, sobre todo, quiénes debían estar a cargo de mantener vigente el proyecto de colonización religiosa.

A lo largo de la *Información en derecho*, Quiroga se vale de diversos refranes populares para comunicar sus ideas. Por ejemplo, cuando denuncia los artilugios retóricos mediante los cuales los españoles confunden el espíritu del rey y deforman las noticias de las colonias, utiliza dos imágenes aforísticas: “quebrar el ojo” y “untar los cascos”. Ambas acciones conforman la estrategia de los españoles, en tanto sujetos activos de las guerras de conquista, para legitimar su propia interpretación de los hechos ocurridos en las Indias y avalar sus prácticas esclavistas. En el texto, estas artimañas se encuentran articuladas con el modo violento que tienen los conquistadores de acercarse al Otro americano, un camino opuesto a la fundación de pueblos-hospitales propuesto por Quiroga.

El comienzo del tercer capítulo retoma la diferencia entre el *dictum* y el *actum*, propia del lema cristiano del *exemplum vitae*. Allí, Quiroga fundamenta la injusticia de las guerras contra los indios y critica las nuevas medidas legales que había impulsado la Corona con la segunda provisión real:

si como dicen, obras son amores, que no buenas razones; y los presupuestos sobre que se fundan faltan, y las condiciones y limitaciones con que se justifica son imposibles, que no se pueden efectuar ni aplicar al hecho, ni han de servir a más de bien parecer y untar el casco y quebrar el ojo y dar auctoridad y color al mal recabdo sin remediarlo y mayor licencia, facultad y atrevimiento y incentivo de herrar en ello, no sé para qué se colore y permita, con limitaciones y modificaciones imposibles, lo que sin ella ni se permitiría, ni se podría justificar ni sufrir; pues no es esto dar ley ni limitación ni remedio ni orden posible a las cosas, sino solamente a las palabras. (1985: 67-68)

En el fragmento, una legislación fraudulenta resulta incluso más nociva que la ausencia de ley, ya que aquella puede brindar un pretexto para cometer iniquidades que, sin caer en la ilegalidad, sean faltas a la moral cristiana, como el maltrato a los neófitos amerindios mediante el subterfugio del “hierro de rescate”. A su vez, las acciones de “quebrar el ojo” y “untar los cascos” vuelven sobre una de las ideas rectoras del texto: el *remedio de la evangelización*. La nueva provisión real, en lugar de remediar los males y poner orden entre los súbditos, supone un maquillaje que, con colores retóricos, disimula la más grave enfermedad colonial, resumida en la codicia de los conquistadores.

Herrejón Peredo (1985: 18) afirma que las metáforas y refranes populares abundan en la *Información en derecho*. Sin embargo, no se detiene en su análisis. En cambio, cataloga las fuentes latinas que dan sustento filosófico a las proposiciones

jurídicas. Si bien en las textualidades propositivas encontramos una mayor presencia de autoridades del canon cristiano y clásico, como hemos visto en el capítulo anterior de nuestra tesis, la elección de los aforismos incide en el diseño y la presentación del proyecto de Quiroga. Alrededor de estas imágenes populares como “untar el caso” y “quebrar el ojo”, se condensa uno de los sentidos determinantes del texto: la separación entre una práctica inmoral y maléfica (que engaña, mata y tergiversa las razones) y un *ethos* moral y benéfico (que se traduce en la evangelización comunitaria de los indios). No está desligado de su plan general de escritura el uso que hace Quiroga de estos refranes, ya que sintetiza el *quid* de su mensaje con palabras nacidas de la repetición oral y la cristalización del saber común. El carácter coloquial de los pasajes que reiteran la verbalización aforística convierte a su información en un vehículo que transparenta, con el lenguaje en su estado lato, la ignominia de los conquistadores. De este modo, los españoles defectuosos aparecen como figuras que, por refracción, demuestran el carácter ejemplar del evangelizador y su capacidad de comunicar fehacientemente los hechos.

Ahora bien, ¿qué significan ambas expresiones? El *Tesoro de la lengua* no consigna los refranes tal cual los escribió Quiroga. En cambio, el compendio de Covarrubias señala: “Quebrar la cabeza y después untar el casco: dicese de los que habiendo hecho algún daño, acuden después a quererlo remediar floja y tibiamente” (1611: f. 199r). Según esta manera de expresarlo, hay un sentido consecutivo lógico entre la primera acción y la segunda, que se pierde en la manera indistinta con que Quiroga las enuncia a lo largo del texto. En ambos casos, persiste la malicia del agente, su denodado interés por dañar y no hacerse responsable del perjuicio, pero en el *Tesoro de la lengua* esto no está vinculado al engaño o a la mala información, sentido que resulta central en Quiroga. El equívoco parece disiparse en el *Diccionario de Autoridades*, que ofrece: “Quebrar los ojos. Phrase que vale executar alguna acción que se sabe que otro ha de sentir mucho. Latín. *Contra mentem vel amorem alicujus agere. Desiderium infringere*” (Tomo V, 1737). Aquí se aclara el horizonte malintencionado de la acción, que hiere algo intangible: la sensibilidad del otro, la confianza de un interlocutor imaginario que esperaría que ese hecho no sucediera. La locución latina que acompaña la definición, incluso, presenta el refrán como una infracción del deseo (en relación con el supino *infractum*, que vale quebrar), una violencia sobre la voluntad. De esta manera, lo material del dicho, los ojos y su quebrarse representan algo abstracto

que trasciende la acción puntual y supone una desobediencia o desacato más allá de la agresión, una traición espiritual.

Joseph Ricapitol (1997) revisa la raíz hebrea de este refrán. De acuerdo con el investigador, el verbo que se utiliza en la expresión popular es distinto del “quebrar” asociado con la fractura de un material sólido, en especial de una parte del cuerpo humano. Su sentido estaría ligado, por el contrario, a la acción de enceguecer o torcer la mirada, que dentro de las metáforas sobre entes abstractos puede entenderse como cegar la razón o desviar los argumentos.²⁰⁸ Así, el hecho de “quebrar el ojo” se emparenta con una argucia retórica que implica menos la fuerza bruta que otro elemento más especulativo desplegado antes de “untar el casco”. Este segundo momento del refrán siempre guarda su fuerza encubridora, que disimula la malicia originaria del engaño. Por otro lado, si tenemos en cuenta el blanco de la acción en el aforismo (los ojos), la denuncia de Quiroga pone de relieve el peligro en que se encontraba la mirada regente del monarca sobre las colonias, entendida como un dispositivo de dominio.

En relación con ello, Mary Louise Pratt (1992) estudia cómo los relatos de viaje de los miembros de la burguesía desarrollaron diferentes estrategias de representación para asegurar al mismo tiempo la inocencia y la hegemonía europeas durante la apropiación territorial del siglo XVIII. Para la investigadora, estas “estrategias de inocencia” hunden sus raíces en la retórica imperial de los siglos XVI y XVII, que buscaba exculpar a los agentes coloniales de los males causados por las guerras de conquista (1992: 27). En su planteo, la figura del “veedor” caracteriza al sujeto cuyos ojos imperiales son capaces de poseer desde la pasividad de la contemplación. Este vínculo entre el ojo y el poder, señalado por Pratt, resulta útil para comprender los alcances del refrán que utiliza Quiroga.²⁰⁹ Dada la lejanía de las metrópolis ibéricas respecto de las colonias americanas, la acción de “quebrar el ojo” atenta contra la raíz misma del poder del monarca, que depende de sus informantes para conocer la situación de sus súbditos. Así, el ojo imperial del rey, quebrado por las mentiras de los españoles, es incapaz de apoderarse del territorio y termina por llevarlo a su destrucción a manos de la codicia de los conquistadores. Por el contrario, Quiroga intenta dar una

²⁰⁸ Una de las entradas actuales del *Diccionario de la Real Academia Española* (2020) consigna “quebrar los ojos a alguien” como locución verbal con el significado: “Ser la luz tan activa que no se puede mirar a ella sin que se ofenda la vista, como sucede cuando se quiere mirar al sol”.

²⁰⁹ Noé Jitrik, en su estudio sobre el discurso colombino, señaló con anterioridad la relevancia de la mirada del conquistador europeo sobre el continente americano como mecanismo de apropiación, una mirada “configurada por un proceso histórico en el cual el rasgo predominante es la cosificación de lo ‘otro’” ([1983] 1992: 75).

información fehaciente que implique una reconfiguración de las experiencias en las Indias, un reordenamiento del espacio colonial según su propuesta de fundación de pueblos-hospitales. Este proyecto –en apariencia inocente- mantiene la mirada regente del monarca exenta de la codicia, aunque no del expansionismo religioso.

En la *Información en derecho*, las acciones perniciosas de los españoles quiebran el orden colonial y ungen con habladurías la herida textual que ellos mismos ocasionan en el archivo del imperio por la falsa información relevada. Dañar la cabeza o el casco del rey, asiento de la mirada, supone entonces nublar su juicio. Los ojos del monarca, cegados, no pueden tomar las decisiones adecuadas, pero allí aparece Quiroga para salvaguardar el futuro de las colonias indicando el camino a seguir. He ahí la ocasión propicia para avanzar en la conquista simbólica del espacio textual mediante la presentación del *ethos* del evangelizador:

Esto digo, porque al cabo por estas inadvertencias y malicias e inhumanidades, esto de esta tierra temo se ha de acabar todo, que no nos ha de quedar sino el cargo que no tiene descargo ni restitución ante Dios, si Él no lo remedia, y la lástima de haberse asolado una tierra y nuevo mundo tal como éste. Y si la verdad se ha de decir, necesario es que así se diga; que untar el casco y quebrar el ojo, o colorar y disimular lo malo y callar la verdad, yo no sé si es de prudentes y discretos; pero cierto sé que no es de mi condición, ni cosa que callando yo haya de disimular, aprobar ni consentir, mientras a hablar me obligare el cargo. (1985: 62)

El *ethos* se construye en oposición a las acciones de “untar el casco” y “quebrar el ojo”, con un núcleo moral en la correspondencia entre el decir y el hacer, a los que se suma el mirar. Por ello, afirma Quiroga, los españoles no ven la problemática americana: “como se debía mirar” (1985: 62) y, al contrario, disimulan su responsabilidad en los males que perjudican a los indios pretendiendo ser inocentes. El cierre del fragmento presenta el imperativo deontológico cristiano, anclado en la denuncia como una obligación del evangelizador en las colonias. Como hemos mencionado, los agentes imperiales ajenos al proyecto de Quiroga son, desde su perspectiva, malos cristianos por su maltrato hacia los naturales y funcionarios deficientes, ya que informan mal sobre los hechos acaecidos en las Indias y traducen, traicionando, sus malas acciones en colores retóricos que engañan a las autoridades políticas:

rapiñas, robos, fuerzas, opresiones, tomas e violencias, tomándoles, talándoles y comiéndoles y destruyéndoles lo que tienen, y casas e hijos y mujeres, sin ellos saber ni entender ni aun merecer por qué; y demás desto, la miserable y dura captividad en que nosotros los españoles los ponemos, no para mejor aprender la doctrina y servir en nuestras casas, con que allá los malos informadores untan el casco e quiebran el ojo, sino para echarlos en las minas, donde muy en breve mueran mala muerte, y vivan muriendo y mueran viviendo como desesperados, y en lugar de aprender la doctrina, deprendan a maldecir el día en que nacieron y la leche que mamaron. (1985: 94)

Este mismo argumento es utilizado por Las Casas en su tratado de las *Treinta proposiciones muy jurídicas* ([1552] 1965). En relación con el uso de la guerra como medida legal para la cooptación de las comunidades amerindias, la proposición número XXV sostiene: “si alguna carta o provisión real alguna vez sonó y tocó en causa de guerra, fue por las falsísimas e inicuas informaciones subrepticias que los tiranos, por robar y hacer esclavos y hacerse ricos de la sangre de los indios, a los reyes hacían” (*id.*: 489). En definitiva, para legitimar sus proyectos de colonización religiosa, los evangelizadores debían no sólo mostrar una vida ejemplar sino también inmiscuirse en la red informativa que nutría el archivo de los imperios y desplazar a quienes no se adecuaban a los lineamientos pacíficos y apostólicos de sus propuestas.

3.3.2. El entrelugar del predicador

Al igual que en Quiroga, la figura del evangelizador que presenta Las Casas es la antítesis del soldado español y, para llevar adelante la conversión de los indios, debe mantener una vida ejemplar atenta a los preceptos religiosos hegemónicos. En el *De unico vocationis modo*, consigna una lista de acciones indeseables que todo “buen cristiano” tiene que evitar, las cuales podrían compararse con las denuncias que él mismo realiza contra los conquistadores en obras como la *Brevísima relación*:

Es ciertamente una iniquidad arrebatar lo ajeno, cometer adulterios, perpetrar crueles homicidios, arder en ansias de dominio, oprimir a los miserables y a los que no pueden defenderse, enriquecerse con los bienes ajenos, mancharlo todo con acciones torpes y nefandas y ejemplos execrables, e infamar la religión presentándola como injusta e inmundada. (1975: 385)

El *ethos* del evangelizador lascasiano se aleja de estas prácticas fraudulentas, propias del conquistador español. A su vez, el grado de pulcritud moral que separa a

uno del otro tiene implicancias, como en Quiroga, al interior mismo del lenguaje, ya que problematiza su uso y transparencia:

los predicadores de la fe no tienen ninguna intención de adquirir dominio sobre ellos [los infieles] con su predicación, según afirma el Crisóstomo. Y por eso dijo que nunca usó del lenguaje de adulación, ni hubo en su predicación ningún engaño, cosa propia de los seductores que pretenden invadir y dominar. (1975: 237)

Aplicado a la relación cristiano-infiel, Las Casas trae a colación el problema de la mentira en las colonias, que también preocupa a Quiroga. En este caso, la seducción y el engaño se ubican como estrategias falaces para la conversión, caminos que sólo buscan la conquista material. El vínculo entre fe y lenguaje es constitutivo de la predicación cristiana y se articula con el problema teológico de la transmisibilidad del dogma. Si los preceptos religiosos pueden comunicarse a través de la palabra, el uso que se haga del lenguaje puede ser juzgado moralmente según sea o no transparente respecto de las acciones. Al mismo tiempo, resulta fundamental la figura del intermediario que, a través del discurso, vehiculiza las enseñanzas divinas a los oídos de los no creyentes. En el *De unico vocationis modo*, Las Casas le adjudica este rol al predicador, como figura nodal en su defensa del método apostólico de conversión.

Consideramos que el predicador lascasiano adquiere el estatuto de figura modélica que habita, en el campo religioso americano, un *entrelugar*. Este término, acuñado por Silvano Santiago (1971), nos resulta útil como herramienta para pensar la posición límite del evangelizador en tanto posibilidad de un nuevo juego de significaciones identitarias, por fuera del binomio conquistadores/conquistados que simplifica el conflicto colonial. Desde ese entrelugar particular, Las Casas quiebra el molde eclesiástico tradicional, anquilosado en la liturgia medievalista, para iluminar un espacio invisibilizado por los modos violentos de las guerras de conquista: la conversión pacífica y apostólica. Esto le permite elaborar un discurso crítico del sistema colonial y proponer el reemplazo de la violencia por la predicación persuasiva.

La posición liminar e instrumental del mediador religioso conlleva un determinado *ethos* asociado al uso moral del lenguaje, instrumento asimismo de la evangelización. En principio, el predicador no es: “causa suficiente para engendrar la fe” sino que depende de la voluntad divina: “que mueve interiormente el ánimo del hombre para que preste su asentimiento” ante las palabras del evangelizador (1975: 100). De esta manera, la tarea del predicador lascasiano es esencialmente retórica y

persuasiva, ya que se ocupa de grabar en el entendimiento del no creyente las formas inteligibles y razonables que, mediante la “luz divina”, lo muevan “a comprender que verdadera o racionalmente debe creerse lo que se cree” (1975: 107). Como afirma César Chaparro Gómez, en el *De unico vocationis modo*: “aquello que se dice en la retórica clásica del *rhetor* y del *orator* es aplicable al *praedicator uel doctor* cristiano” (2013: 252), especialmente, la función del orador en tanto agente civilizador de los pueblos salvajes que vivían –desde la perspectiva de los romanos- sin ley. Las Casas rescata el poder transformador del arte retórico que enaltece Cicerón en el *De inventione* (c. siglo I a. C.) y pondera la persuasión por prescindir de la violencia y las armas en la creación de una sociedad justa.

Siguiendo la doctrina de Tomás de Aquino, Las Casas propone a los evangelizadores como motores o guías de la cristianización, sujetos que “con su acción exterior disponen al hombre para recibir la fe, removiendo también los estorbos que puedan presentarse” (1975: 110). Entre estos estorbos, se encuentra, por ejemplo, la iniquidad de los conquistadores españoles. En contraposición a ellos, el *modus operandi* del predicador se desprende y es indisoluble de su *modus vivendi*, con la virtud apostólica como ardid troncal de su vida ejemplar. Retomando la historia de los cristianos que habían evangelizado Bretaña, Las Casas afirma:

para mostrar que [los predicadores] cumplían perfectamente con lo que Cristo ordenó con respecto a la predicación de la fe, vivían con la vida apostólica de la Iglesia primitiva, dados a la oración, a continuas vigiliyas, ayunos y a otras obras piadosas, de suerte que, para quienes los veían y oían, eran dignos de ser oídos, creídos y amados también. (1975: 315-316)

En el fragmento, el efecto de la conducta modélica de los predicadores representa lo esperado por Las Casas entre las poblaciones amerindias. En un principio, sin ingresar a los pueblos, aquellos cristianos de Bretaña habían permanecido en el límite de las ciudades, a la espera de que su vida ejemplar dispusiera el ánimo de los infieles. El lugar liminar del predicador, incipientemente ayuda a recrear la identidad del evangelizador apostólico en las Indias, a medio camino entre el sujeto evangelizable y el mal cristiano.²¹⁰ Este entrelugar político-religioso se refuerza, en el discurso de Las

²¹⁰ José Rabasa (1994: 130-148) estudia el caso del Inca Garcilaso, cuya reivindicación de una posición compleja de sujeto marginal le permitió elaborar un contradiscurso de la conquista a partir de no tomar posición por un bando u otro, español o americano. En nuestro corpus, como hemos mencionado, no hablamos de un discurso mestizo, pero sí de un entrelugar que le permitió a Las Casas producir un

Casas y otros evangelizadores del período, por refracción a la violencia de los conquistadores, cuya impericia radica en no saber convertir y en abusar de la guerra.

Las acciones de los soldados españoles, a su vez, tienen una injerencia material y simbólica sobre el carácter miserable del indio. En el séptimo capítulo del *De unico vocationis modo*, Las Casas aborda los efectos de las guerras de conquista en las poblaciones, es decir, las consecuencias del “nuevo y singular modo de predicar la fe” que contradice la ley evangélica:

no sólo enseña a arrebatar con violencia y crueldad, y contra la voluntad de sus dueños, el oro, la plata y el dinero, cosas en que principal y finalmente tienen puesta su confianza, así como todos los utensilios caseros, aun los de precio más vil; sino que enseña también a despojar a los reyes y señores naturales, de sus dignidades reales, de sus demás títulos y honores, de sus derechos y jurisdicciones, y a hundirlos en un estado el más miserable, el más infeliz y el más bajo de todos los estados, donde arrastran una vida misérrima, dolorosísima y muy más amarga que la misma muerte. (1975: 359)

En el pasaje, la *persona miserabilis* indiana es el resultado de las invasiones armadas de los españoles. Al no ocupar los predicadores la posición hegemónica en el campo religioso americano, las poblaciones nativas padecen una penuria económica (por la pérdida de recursos materiales como el oro) y otra jurídica (por el vacío legal que priva a los gobernantes indios del ejercicio legítimo del poder político sobre sus súbditos).

3.3.3. El conquistador indianizado

La carta que Nóbrega le escribe a Thomé de Sousa en 1559 expone las dificultades que los europeos le ocasionaron a la hora de emprender la evangelización americana. En el relato dirigido al primer gobernador general y líder de la expedición que lo llevara al Brasil, Nóbrega se desahoga de las inclemencias padecidas tras diez años de permanencia en territorio colonial. Con un estilo cuasi confesional, el jesuita declama el “mal camino” que seguía la tierra, cada vez más merecedora de “grandes castigos” (1931: 191). Para refrescar la memoria de su interlocutor, enuncia los dos deseos mayores que busca satisfacer en América al comenzar la expedición, los cuales

discurso contrario al hegemónico invasor, sin dejar de avalar la legitimidad de los títulos monárquicos sobre las poblaciones nativas.

pueden leerse como un plan de evangelización respecto de los sujetos involucrados en la conquista espiritual:

uno, de ver a los Christianos destas partes reformados en buenas costumbres y que fuesen buena simiente trasplantada en estas partes, que diese aire de buen ejemplo; y otro, ver disposición en el Gentío para podersele predicar la palabra de Dios y ellos hacerse capaces de la Gracia. (1931: 192)²¹¹

A estos dos objetivos generales, se suma otro deseo subsidiario: esclarecer los medios con que pudieran alcanzarse dichos fines, sintetizados por Nóbrega en dos que considera mejores:

uno, era desear Obispo, [...] para reformar a los Christianos; y otro, ver el Gentío sujeto y metido en el yugo de la obediencia de los Christianos, para en ellos poder imprimir todo cuanto quisiésemos. (1931: 192-193)²¹²

Nuevamente, la metáfora escrituraria de la impresión aparece en escena en relación con el sujeto evangelizable americano. A la par, el engranaje que articula los dos frentes subjetivos es la búsqueda de un medio (como punto y camino), la exploración de un método que siguiera las premisas de la misionología jesuita. De lo contrario, los habitantes de las colonias terminarían perjudicándose entre sí, adoptando cada grupo lo peor del otro. Nóbrega completa su lamento con la narración de un episodio en donde los portugueses, para legitimarse dentro del mundo indígena, imitan los rituales antropofágicos condenados por la Iglesia y transgreden con ello su propia cultura:

En toda la costa se tiene que es gran servicio de Nuestro Señor hacer a los Gentíos que se coman y se traben unos con los otros, y en esto tienen más esperanza que en Dios vivo, y en esto dicen consistir el bien y la seguridad de la tierra, y esto aprueban capitanes y prelados, eclesiásticos y seculares, y así lo ponen por obra todas las veces que se ofrece, y de aquí viene que, en las guerras pasadas que se tuvieron con el Gentío, siempre dan carne humana a comer no solamente a otros Indios, mas a sus propios

²¹¹ “um, de ver os Christãos d'estas partes reformados em bons costumes e que fossem boa semente transplantada nestas partes, que desse cheiro de bom exemplo; e outro, ver disposição no Gentio para se lhe poder pregar a palavra de Deus e elles fazerem-se capazes da Graça” (1931: 192).

²¹² “um, era desejar Bispo, [...] para reformar os Christãos; e outro, vêr o Gentio sujeito e mettido no jugo da obediência dos Christãos, para se nelles poder imprimir tudo quanto quizessemos” (1931: 192-193).

esclavos. Loan y aprueban al Gentío el comerse unos a otros, y ya se halló Christiano que mastica carne humana, para dar con eso buen ejemplo al Gentío. (1931: 196)²¹³

Si bien el mismo Nóbrega comenta en cartas anteriores la necesidad de adoptar algunas costumbres nativas para optimizar la manera de convertir a los naturales (como la desnudez en las iglesias o los cantos tribales para adorar a la divinidad cristiana), considera la antropofagia una violación irreconciliable con los principios católicos. El argumento es presentado con cierta perspicacia irónica, ya que la ingesta de carne humana por parte del colono portugués constituye un buen-mal ejemplo para los brasilindios. Hay en esa transgresión un desvío en la norma, que se tuerce por la falta de compromiso de los mismos invasores con su credo moral. En este caso, la complicidad entre eclesiásticos seculares y soldados se conjuga con la debilidad de los amerindios, quienes, para Nóbrega, no recibían la doctrina de manera suficientemente completa y, por eso, volvían a sus ritos caníbales.

Como afirma Loreley El Jaber (2011) respecto de las crónicas del Río de la Plata, en el siglo XVI, la presencia de un cristiano que se transforma en antropófago supone también una conversión cultural y religiosa, que coloca al sujeto colonial ante los límites de su propio discurso y del rechazo profesado por las costumbres nativas. En el caso de Nóbrega, la conversión invertida del portugués que “mastica carne humana” como un brasilindio justifica el desplazamiento de los conquistadores dentro del campo religioso americano, ya que su traspaso al mundo de la infidelidad es doblemente pecaminoso por tener conocimiento de la fe cristiana y actuar contra ella. Frente a esta situación límite, Nóbrega enaltece un *ethos* religioso que dice no cruzar las fronteras ideológicas del cristianismo y resguarda, con su conducta y ejemplo, al indio. El andamiaje ético del padre jesuita configura, en sus cartas, el espacio vital donde desarrollar un nuevo tipo de sujeto, el cual sólo podía pensarse a partir de la subsunción de la violencia conquistadora a los métodos de conversión apostólicos y comunitarios de los evangelizadores.

En el momento en que Nóbrega describe cómo un cristiano es capaz de ingerir carne humana, escenifica la antítesis de su modelo para efectuar una redistribución de

²¹³ “Em toda a costa se tem geralmente por grandes e pequenos que é grande serviço de Nosso Senhor fazer aos Gentios que se comam e se travem uns com os outros, e nisto têm mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra, e isto aprovam capitães e prelados, ecclesiasticos e seculares, e assim o põem por obra todas as vezes que se offerece, e d'aqui vem que, nas guerras passadas que se tiveram com o Gentio, sempre dão carne humana a comer não somente a outros índios, mas a seus próprios escravos. Louvam e aprovam ao Gentio o comerem-se uns a outros, e já se achou Christão a mastigar carne humana, para darem com isso bom exemplo ao Gentio” (1931: 196).

los saberes coloniales disponibles, una autolegitimación de sus prácticas religiosas a partir del *saber convertir*, que realzan la perspectiva apostólica centrada en la vida ejemplar como reguladora de las conductas ajenas. Al imitar las costumbres condenadas por la Iglesia, el cristiano herético e *indianizado* queda fuera de la propuesta de colonización religiosa de Nóbrega.²¹⁴ A su vez, los clérigos seculares también reciben las denuncias del jesuita por avalar las conductas indianizadas de los conquistadores. Por ejemplo, la carta de 1551 a sus correligionarios exhibe las faltas morales del clero:

Los clérigos de esta tierra tienen más oficio de demonios que de clérigos: porque, además de su mal ejemplo y costumbres, quieren contrariar la doctrina de Cristo, y dicen públicamente a los hombres que les es lícito estar en pecado con sus negras, porque son sus esclavas, y que pueden tener a los [indios] salteados, porque son perros, y otras cosas semejantes, por excusar sus pecados y abominaciones, de manera que ningún demonio, temo ahora que nos persiga, sino estos. (1931: 116)²¹⁵

Al igual que en Quiroga y Las Casas, la ejemplaridad de la conducta constituye el núcleo de disidencia entre un grupo de sujetos coloniales europeos y el otro. Vemos que, sucesivamente, los sujetos que no conciben con los modos presentados por los evangelizadores son calificados de traidores, tiranos y, en esta última epístola, demonios. El amancebamiento de varias concubinas, defenestrado por Nóbrega en otras cartas respecto de los indios, aparece ahora del lado portugués y, lo que es peor, legitimado por las autoridades eclesiásticas coloniales. ¿Qué sentido pueden tener estas acusaciones? Desplazar del campo religioso al grupo que, tal y como está representado en las cartas, no podría integrarse al proyecto colonizador de Nóbrega. También, como efecto añadido, busca obturar la imitación de conductas indígenas imposibles de imbricar con los métodos de conversión propuestos, esto es, cercenar una porción cultural de las comunidades americanas para que permanezca únicamente aquello que, transculturado, no perturbe demasiado el canon de la cristiandad.

²¹⁴ Retomamos la idea de Guillermo Wilde (2012) sobre los “misioneros indianizados” en las comunidades religiosas de América, los cuales adoptaban costumbres indígenas no sólo para ayudar a mejorar la predicación sino también para sobrevivir a las dificultades con las que se enfrentaban a diario. Desplazo el sentido general de apropiación cultural hacia la perspectiva de Nóbrega, con el matiz peyorativo que tenía la adopción de ciertas prácticas rituales por parte de los conquistadores para la salud de su espíritu.

²¹⁵ “Os clérigos desta terra têm mais officio de demônios que de clérigos: porque, além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Christo, e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em peccado com suas negras, pois que são suas escravas, e que podem ter os salteados, pois que são cães, e outras cousas semelhantes, por excusar seus peccados e abominações, de maneira que nenhum Demônio, temo agora que nos persiga, sinão estes” (1931: 116).

Alfredo Cordiviola (2003) señala, entre otros aspectos que hemos mencionado hasta el momento, la reticencia de Nóbrega hacia los clérigos no jesuitas y los colonos portugueses, cuya corrupción moral conspiraba contra la instalación y conservación de los aldeamentos de indios cristianos en el litoral brasileño. A partir de ello, el investigador destaca la cercanía entre las propuestas evangelizadoras de Nóbrega y Las Casas –y aquí podríamos incluir la de Quiroga–, basadas en dos instrumentos de conversión complementarios: la “criação de um corpus de normativas, restrições e obrigações que fosse capaz de substituir nos indígenas hábitos considerados maus ou bestiais por outros compatíveis com a moral cristã” y, además, el meticuloso ejercicio de “técnicas de persuasão” que facilitarían la catequesis de los nativos mediante la predicación pacífica (2003: 10-11). En esta línea, Cordiviola analiza el *Diálogo sobre a conversão do Gentio* de Nóbrega. La conversación entre los dos predicadores arquetípicos, Alves y Nogueira, sobre la mejor manera de convertir a los brasilindios expone alternadamente sus argumentos a favor de cada postura: la que privilegia la coerción y la que enaltece el elemento persuasivo. La redacción misma de esta obra revela el clima intenso de debate en que se desarrollan las textualidades propositivas de los evangelizadores, tensionados por la necesidad de instalar, en el escenario colonial, un *ethos* funcional a sus proyectos de colonización religiosa. Como en las cartas, Nóbrega recurre en el *Diálogo* a la representación de diversos sujetos coloniales para desarrollar un modelo de conducta particular con vistas al futuro, un conjunto de valores alejados de las prácticas fraudulentas de soldados y seculares aunque, en este caso, no relegue la sujeción coercitiva de los pueblos de indios como primera etapa de la evangelización.

3.4. Conclusiones

Las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega desarrollan un particular *locus* de enunciación que configura, a su vez, un determinado *ethos* del evangelizador. Esta posición ideológica y discursiva se vincula con la representación de los demás sujetos involucrados en la conquista espiritual de América: indios, soldados, funcionarios, clérigos. La configuración del *ethos*, en el contexto de polémicas coloniales, diagrama en los textos un campo religioso americano según el cual era necesario supeditar al nativo por su natural mansedumbre bajo la guía del predicador y desplazar del ejercicio del poder a los conquistadores y clérigos que no compartían una

perspectiva pacífica y apostólica sobre la conversión. Ambos grupos con los que confrontan los evangelizadores adquieren una función específica en su discurso: el amerindio será un subalterno dócil y evangelizable, asociado a la figura del neófito cristiano, mientras que los demás agentes imperiales serán un mal ejemplo en las colonias y malos súbditos de los monarcas por su excesiva codicia. De ahí que, como veremos más adelante, los conquistadores no serán bienvenidos en las comunidades religiosas diseñadas por Las Casas, Quiroga y Nóbrega.

Frente a los otros sujetos, la figura del evangelizador posee un carácter ejemplar que privilegia la correspondencia entre el *dictum* y el *actum*, así como la capacidad de dar una forma cristiana a la –supuesta– natural obediencia del indio. La diagramación del campo religioso americano configura un arcano del *saber convertir*, supeditado a la docilidad del sujeto evangelizable, y un catálogo de virtudes que hacen al “buen cristiano” en las Indias. La fuerza del *ethos* del evangelizador resuena incluso, siglos después, en el relato historiográfico de Euclides da Cunha en *Os Sertões* (1902) citado en el epígrafe, donde los padres jesuitas son descritos como hombres virtuosos y disciplinados, contrapuestos al colono lucrador consumido por una codicia que desbarata, con sus excesos, el orden necesario para el desarrollo de la conquista territorial en Brasil.

A su vez, en su ingreso al mundo de los evangelizadores, los nativos deben olvidar su origen para inscribirse en una genealogía occidental como descendientes de Adán o habitantes de una edad dorada cristiana y primitiva. La forma del significante “indio” varía en los textos, que buscan mostrarlo como hecho de “cera blanda”, un ser humano racional pero desviado o todo de *papel branco*; pero su significación en cada propuesta resulta similar y homologable: demostrar la subalternidad de su condición, que implicaba necesariamente la figura de un guía dotado de un saber especial para conducirlo. Los escritos de Las Casas, Nóbrega y Quiroga le otorgan al sujeto evangelizable un sentido por el cual, no obstante su libertad inherente, está sometido desde la misma descripción de su naturaleza. Son los indios mansos de “El Paraíso” de Margo Glantz citado en el epígrafe, objetos de especulaciones cuya función utópica en el discurso colonial se inaugura con la mirada de Colón sobre el Otro americano.

Por último, de acuerdo con su *ethos* particular, las propuestas de los evangelizadores no suponen tan sólo recetas para remediar los males de las Indias; constituyen también un tipo de textualidad que incomoda los planes generales de la colonización ibérica y, por ello mismo, trata de acomodarlos a su fin último religioso: la

conversión del orbe. De esta manera, los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega se construyen sobre una modalidad discursiva según la cual el enunciador expresa su verdad con franqueza aun corriendo peligro, porque considera que es su deber para ayudar a otras personas (y a sí mismo) con vistas al bien común. En las textualidades propositivas, esta deontología del discurso se manifiesta bajo el lema de “no callar” las verdades (tanto maravillosas como atroces) que los evangelizadores descubren en las Indias. Así se expresa en la *Información en derecho* de Quiroga, como hemos mencionado, en tanto obligación moral dada por el cargo de oidor de la Audiencia: “cierto sé que no es de mi condición, ni cosa que callando yo haya de disimular, aprobar ni consentir, mientras a hablar me obligare el cargo” (1985, #15: 62); en la *Historia de las Indias* de Las Casas, en reiteradas ocasiones, para denunciar los abusos de poder de conquistadores y religiosos: “Y aquí no es de callar, sino referir, un desatino, y aun sacrilegio, que cometieron, harto notable, semejantes al cual se han hecho en estas Indias hartos” (1986, c. XLII: 155); o en las *Cartas* de Nóbrega, como liberación de un cargo de conciencia que encierra, a su vez, una crítica hacia los colonos portugueses: “y todavía no dejaré de relatar el azote de Nuestro Señor que dio a esta Bahía con las guerras civiles, que permitió que hubiese entre el Obispo y el gobernador D. Duarte” (1931: 201).²¹⁶ Continuamente, los textos reproducen este andamiaje ético que sustenta la escritura y vigoriza el vínculo entre informar y no ocultar, escribir y develar una verdad sólo asequible a la capacidad hermenéutica de los evangelizadores.

²¹⁶ “e todavia não deixarei de relatar o açoute de Nosso Senhor que deu a esta Bahia nas guerras civis, que permitiu que houvesse entre o Bispo e o governador D. Duarte” (1931: 201).

Capítulo 4

Escenas de evangelización

FRAY JUAN: [...] Os ruego que me dejéis terminar, hermanos: un falso milagro, un acto de herejía como ningún otro, un fraude contra la fe. Así, ese seglar, jardinero venido de Murcia, tiene órdenes de hacer florecer rosales en un lugar yermo. Así, esa infeliz hermana clarisa, que oye voces y que tiene visiones y que está enferma o loca –Dios la ampare-, debe representar el papel de una virgen, de una virgen mexicana, morena de tez como el indio, y aparecerse en un día solemne a uno de estos pobres naturales y hacerle creer que es la Madre de Dios y de los indios para que se consume al fin la conquista material de estas tierras y sus hombres, y quede bien establecida la superioridad del español. Para que, como yo lo veo, el español siga siendo un dios para el indio y lo aparte de nuestra Iglesia.

Rodolfo Usigli, *Corona de luz* (1965)

PROCOPIUS: (*Yendo y viniendo otra vez por el habitáculo; sobre la marcha.*)... Si no se retractan... si no se arrepienten... si no lo hacen públicamente...

GITONA: ¿No hay otra manera de sacarlos de su error? (*Resistiéndose, al parecer, a aceptar que no haya otra manera.*)

PROCOPIUS: (*Se detiene.*) La persuasión... pero son muchos los que no se persuaden y eligen permanecer en el horror de su error... Entonces, horror por horror: la Hoguera...

GITONA: (*Parece que lo está viendo.*) El fuego... El fuego bailarín... ¡Me gusta el fuego bailarín!

Leónidas Lamborghini, *Trento* (2001)

4.1. Narrar lo intangible

¿Qué recurso retórico utilizaron Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega para demostrar la eficacia de sus propuestas de colonización religiosa en América? ¿De qué manera fueron capaces de brindar en su escritura algún tipo de verificación empírica o constatación fehaciente sobre la efectiva conversión del indígena? Estos interrogantes que nos ocupan surgen, a su vez, de un problema mayor, circunscrito al carácter inefable de aquello que escapa al dominio del lenguaje: ¿es posible dar cuenta, con palabras, del cambio metafísico que se produce en el espíritu de un sujeto cuando cambia de fe? Consideramos que uno de los principales recursos

narrativos utilizados por los evangelizadores en sus textos consiste en la escenificación de las conversiones al cristianismo de las poblaciones nativas en episodios que fundamentan la idoneidad y eficiencia de cada *remedio de la evangelización* propuesto. Estas escenas ingresan al archivo colonial como una colección de paradigmas sobre cómo atraer y conservar a los amerindios de acuerdo con el método apostólico, pacífico y comunitario.

Sostenemos que una *escena de evangelización* representa narrativamente un modelo para la conversión al cristianismo de los amerindios en las colonias de España y Portugal durante la conquista. Con cada escena, los textos de Quiroga, Las Casas y Nóbrega recrean alguno de los momentos del proceso de cristianización en contexto colonial de manera escenográfica, como si los indígenas, conquistadores y religiosos fueran personajes al servicio de la escritura en un drama histórico que, en tanto representa la aceptación de la fe católica en el Otro, fundamenta sus propuestas particulares de colonización. Los episodios resultantes establecen nuevas relaciones de saber y poder entre los sujetos coloniales, diferentes de las que hasta el momento habían dispuesto las guerras de conquista contra los amerindios. Así entendidas, las escenas son ficciones verosímiles que sugieren un paradigma de la conversión, escritas para persuadir a los interlocutores eclesiásticos y monárquicos sobre la necesidad de poner en práctica un determinado proyecto teológico-político de evangelización y, por lo tanto, de aculturación compleja.²¹⁷

En el presente capítulo, analizaremos diferentes escenas de evangelización en los textos de nuestro corpus con el objetivo de relevar los criterios utilizados por los evangelizadores para construir el efecto de una conversión modélica.²¹⁸ En principio, en

²¹⁷ Podemos definir la *aculturación* como un fenómeno asimétrico de adaptación cultural entre individuos o grupos de individuos. Este proceso implica relaciones recíprocas de contacto sin que necesariamente los sujetos involucrados abandonen los patrones de su cultura original. La influencia de un grupo sobre otro no responde a un movimiento lineal sino que requiere de múltiples pruebas o ensayos de acercamiento con mayor o menor éxito dependiendo de las circunstancias (Wachtel, 1976; Aguirre Beltrán, 1982). En el caso de la evangelización americana, los sacerdotes, padres y frailes misioneros introdujeron los elementos de la cultura cristiana en las poblaciones nativas mediante estrategias que oscilaron entre la imposición (cuando las conversiones eran acompañadas por la sujeción previa de los pueblos) y la asimilación espontánea de los indígenas (que veían, en la incorporación de esos elementos, un camino para su propia supervivencia y la de sus tradiciones).

²¹⁸ De acuerdo con Jacques Rancière ([2011] 2013), el trabajo de composición de escenas supone una forma distinta de reflexionar sobre el tiempo, el espacio, los modos de subjetivación y las fuerzas de transformación que entran en juego en toda experiencia sensible. Desde su perspectiva, una escena constituye: “una pequeña máquina óptica que nos muestra al pensamiento ocupado en tejer los lazos que unen percepciones, afectos, nombres e ideas, y en constituir la comunidad sensible que esos lazos tejen” (2013: 11). A su vez, la construcción de una escena logra aprehender: “los conceptos en acción, en su relación con los nuevos objetos de los que procuran apropiarse, los viejos objetos que intentan pensar de nuevo y los esquemas que construyen o transforman con ese fin” (2013: 12). En este sentido, el fin del

la *Información en derecho* ([1534-35] 1985) de Quiroga, se narra la cristianización de los amerindios en dos episodios que destacan la dimensión comunitaria de las poblaciones nativas, algo acorde a su proyecto particular de fundación de pueblos-hospitales. El lamento de los principales michoacanos ante la Audiencia de México y el relato de un informante anónimo sobre la conversión de los indígenas de Panamá demuestran que la evangelización, para ser efectiva, debía atender las demandas de los pueblos nativos frente al maltrato de los españoles y organizar comunidades religiosas apartadas de los núcleos urbanos europeos. Luego, revisaremos la construcción de dos escenas antitéticas en los textos de Las Casas. La trágica muerte a manos de los conquistadores del cacique Hatuey en la hoguera, narrada en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ([1552] 2017), y la pacificación ejemplar del cacique Enriquillo, referida en la *Historia de las Indias* ([1527-59] 1986) y una carta suya de 1534, dan cuenta de cierto maniqueísmo retórico que contrapone la injusticia de las guerras de conquista al modelo evangelizador desarrollado en el *De unico vocationis modo* ([1534-1537] 1975). Por último, las *Cartas* ([1549-1560] 1931) de Nóbrega narran diversos enfrentamientos singulares con los *feitiçeiros* brasilindios, a los que el jesuita intenta deslegitimar y vencer mediante la predicación apostólica y el ejemplo. Estos duelos con quienes ejercían el poder simbólico religioso entre los nativos recrean la épica cristiana de la lucha contra el demonio y ponen de relieve el valor de la labor misionera en las colonias portuguesas de Brasil.

Son variadas las formas que adoptó el registro de la evangelización en América a lo largo del siglo XVI. En los archivos institucionales, figuran documentos que presentan la eficacia de la empresa religiosa a partir de listas sacramentales de bautismos, matrimonios y extremaunciones administrados por los clérigos, memoriales de cabildos y audiencias, además de relatos que narran la conversión de los amerindios en crónicas, relaciones e informes de laicos y religiosos tanto seculares como regulares. Dentro de esta variedad, podemos esbozar una línea divisoria entre los testimonios que dan cuenta de la cantidad de indios neófitos convertidos a la fe cristiana, a la manera de datos estadísticos, y aquellos que recrean narrativamente las circunstancias y efectos de

pensamiento crítico debe ser la comprensión de la *textura sensible* de una escena, esto es, su capacidad de producir nuevos modos de pensar y sentir. El análisis de la escenificación textual de la conversión de los indígenas nos permitirá problematizar la distribución de capacidades e incapacidades de los sujetos coloniales involucrados, así como los signos y verdades que operan en esta situación de imposición dogmática.

la evangelización escenificando el antes, durante o después de la conversión del Otro. En las textualidades propositivas de Quiroga, Las Casas y Nóbrega, encontramos escenas de esta última clase.

El registro minucioso de los indígenas conversos no fue una práctica inmediata en los imperios de España y Portugal. En el mundo hispano, fueron las autoridades eclesiásticas reunidas en el primer Concilio Provincial Mexicano de 1559 las que promovieron el registro de bautizos y matrimonios indígenas en los libros de parroquias e iglesias. Luego, en 1585, el tercer Concilio sumó a estos sacramentos el registro de confirmaciones y decesos de todos los fieles de los pueblos cristianizados.²¹⁹ La conformación de los nuevos archivos buscaba facilitar la supervisión de ministros, feligreses y neófitos cristianos. Ambas disposiciones continuaban el espíritu de las reformas discutidas durante el Concilio de Trento (1545-1563), que en la vigésimo cuarta sesión del 11 de noviembre de 1563 decretó la necesidad de que los párrocos contaran con un libro para anotar la administración de los sacramentos en sus parroquias.²²⁰

En las colonias portuguesas de América, los *aldeamentos* de los jesuitas demoraron aún más en poseer una regulación interna que dispusiera la necesidad de registrar sus prácticas sacramentales. Si bien algunos padres de la Compañía de Jesús llevaron, desde los comienzos de la evangelización de Brasil, una cuenta aproximada de los indios bautizados y consignaron información de ese estilo en sus cartas,²²¹ fue a partir de 1658 que esta práctica se institucionalizó con la aparición de la *Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão* ([1660] 1943) del padre António Vieira (1608-1697). Este reglamento interno para los misioneros e indios *aldeados* tuvo vigencia hasta el siglo XVII tras ser confirmado consecutivamente por la Orden Jesuita

²¹⁹ Las actas del tercer Concilio Provincial Mexicano consignan en el Libro 3 las prerrogativas sobre los registros de las parroquias (I, XIV), el padrón de los feligreses (II, 1) y los libros de bautismos, matrimonios y defunciones (II, X).

²²⁰ En la sesión del 11 de noviembre de 1563, las autoridades del Concilio también dispusieron el registro del parentesco espiritual establecido entre los padrinos tras el bautismo: “El párroco antes de acercarse á conferir el Bautismo, infórmese con diligencia de las personas á quienes esto pertenezca, á quien ó quienes eligen para que tengan al bautizado en la pila bautismal; y solo á este, ó á estos admita para tenerle, escribiendo sus nombres en el libro, y declarándoles el parentesco que han contraído, para que no puedan alegar ignorancia alguna” (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1847: 282).

²²¹ En su epistolario, Nóbrega ensaya por momentos una contabilización apresurada de los indios que reciben o van a recibir el bautismo: “Dos que vemos estarem mais seguros, temos baptisado umas cem pessoas pouco mais ou menos: começou isto pelas festas do Espírito Santo, que é o tempo ordenado pela Igreja: e devem haver uns 600 ou 700 catechumenos promptos para o baptismo, os quaes estão bem preparados em tudo” [De los que vemos estar más seguros, hemos bautizado a unas cien personas poco más o menos: comenzó esto por las fiestas del Espíritu Santo, que es el tiempo ordenado por la Iglesia: y deben haber unos 600 o 700 catecúmenos prontos para el bautismo, los cuales están bien preparados en todo] (1931: 92).

en 1668, 1680 y 1690 (Heinz Arenz y Lobão Carvalho, 2019). El documento normativo, más conocido como la *Visita*, fue redactado por Vieira después de recorrer las misiones asentadas en el litoral brasileño. El texto explicita que los encargados de cada comunidad religiosa debían dejar un registro exacto de la administración de bautismos y casamientos entre los indígenas según las normas tridentinas.

Ahora bien, ¿qué forma tenía el registro de un indígena iniciado en la fe cristiana? Para el sacramento del bautismo, el Concilio de Trento había estipulado una fórmula notarial con el fin de homogeneizar los archivos eclesiásticos. Entre los datos a consignar, figuraban: el nombre de quien iba a recibir el bautizo, el de sus padres o protectores (con su lugar de origen) y el de algún testigo que ejerciera las veces de padrino. El vicario de cada parroquia era el encargado de velar por la conservación de los libros que contenían los registros. Por ejemplo, en 1578, el cura y vicario general Diego de Porres registró los bautismos administrados a los indios itatines chiriguano en los pueblos de la provincia de Santa Cruz de la Sierra, en la región del Altiplano. El primer folio está encabezado por el dibujo de un sacerdote que vierte el agua bendita sobre un grupo de indios genuflexos ante la pila bautismal (cf. Figura 1). La imagen muestra que la administración del sacramento tiene lugar fuera del templo, en un espacio abierto, probable alusión al problema edilicio de las iglesias y parroquias que no daban abasto para albergar, durante las prácticas litúrgicas, a la gran cantidad de neófitos americanos.

El folio continúa con la signatura de fecha y lugar, el nombre y cargo del cura, la debida mención al rey y al deán provincial, el nombre de los pueblos intervenidos y el de los padrinos. Porres destaca que los “yndios ytatines chiriguano” eran “endios de guerra”, desafío mayor a la hora de inculcarles “la vocación de la yglesia” (1578: f. 1). En el manuscrito a pluma comienza, luego, la lista de los bautizados con anotaciones como: “v isavel ___ hija de françisco Su madre maria ___ 2 años / v pedro ___ hijo de antón. Su madre margarita ___ 4 años” (1578: f. 2). El registro continúa de manera monótona mostrando la cristianización de los nombres indígenas y el ordenamiento de los nuevos súbditos (cf. Figura 2). En este documento, no hay argumentos, narraciones o escenas. El vicario ejecuta una acción y anota el resultado. Aquí, no hay disertaciones jurídicas o teológicas en juego sino datos concretos que no dejan lugar en los pliegos al relato de las circunstancias o efectos de las conversiones, subsumidas a la retahíla nominal. El *item* o visto bueno (“V”) al comienzo de cada línea ciñe el escrito a un tono burocrático de chequeo organizado.

de la efectiva transformación espiritual de los amerindios.²²² Para ello, imaginaron escenas modélicas que funcionan en los textos como argumentos en defensa de sus proyectos particulares de colonización religiosa.

En la retórica clásica, el modelo o paradigma servía para dar a conocer una conducta virtuosa digna de ser imitada. Así, al valerse de un caso ejemplar, el orador comunicaba una norma de vida a sus oyentes (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989: 138). Esta finalidad moral del *exemplum* fue señalada por Aristóteles en la *Retórica* (c. siglo IV) y retomada sucesivamente por las escuelas retóricas de la Antigüedad. A su vez, Cicerón, en el tratado *De inventione* (c. siglo I a. C.), le suma a este recurso una función argumentativa: “El ejemplo confirma o atenúa un hecho recurriendo a la autoridad o a la experiencia de personas o al resultado de algo” (1997: 144). Siglos más tarde, fray Diego Valadés, en la *Rhetorica christiana* (1579), vincula el valor argumental del modelo con su utilidad durante la predicación religiosa a los infieles: “El paradigma es un ejemplo o modelo que suele proponerse para la exhortación o disuasión” (1989: 902). En el *ars rhetorica* de Valadés, el predicador cristiano debe valerse de imágenes ejemplares para fijar los argumentos teológicos y probar una causa ante los no creyentes.

En su dimensión narrativa, el modelo o paradigma puede entenderse como: “la narración de un episodio con el fin de ratificar lo que se trata”, es decir, constituye una prueba en la argumentación propia del *ornatus* (aquello que acompaña al razonamiento) con una función alegórica (Mortara Garavelli, [1988] 1991: 289). Tal es el caso de las colecciones de hechos memorables propias de la hagiografía y de la catequesis religiosa. Charles Perelman (1997: 148) señala que, dentro de una estrategia retórica, no cualquier caso particular posee el mismo efecto como modelo para imitar sino que resulta conveniente que la imitación esté motivada por algún tipo de autoridad, competencia o

²²² En este punto, cabe destacar una distinción propia de la labor religiosa cristiana en las colonias. En principio, las tareas de los clérigos, sacerdotes, padres y frailes consistían en la instrucción, el adoctrinamiento (también llamado doctrina) y la catequesis de los indios, esto es, la educación del neófito en los principios básicos del cristianismo (una formación que aseguraba la capacidad de recibir nuevos sacramentos después del bautismo). Pero la evangelización, en su sentido más profundo y completo, debe entenderse como la conversión del alma de un infiel y su consecuente ingreso en el orbe cristiano. Esta segunda acción contiene y trascendentaliza las anteriores tareas, es decir, las conduce a un plano superior en el discurso, ya que conecta de manera íntima al sujeto converso con la divinidad religiosa a través de la agencia de un religioso capaz de lograr el cambio espiritual. De esta manera, adoctrinar, instruir y catequizar suponía transmitir los preceptos básicos y complejos del dogma (la Revelación, la Encarnación, la Santísima Trinidad, el Diluvio), una tarea que también debían cumplir los demás agentes imperiales (colonos y soldados). Por sobre ello, evangelizar significaba culminar el mandato apostólico en la tierra, transformarse en el mediador entre la palabra divina y un cuerpo que, tras la predicación, fuera y permaneciera cristiano.

prestigio social. De este modo, el valor de la argumentación a través del modelo: “permite acentuar uno u otro de sus aspectos para sacar cada vez una lección adaptada a las circunstancias” (1997: 152). A comienzos del siglo XVI, en la Península Ibérica, la formación general, eclesiástica y superior (compartida por Las Casas, Quiroga y Nóbrega) mantenía vigente la enseñanza de los principios de la retórica clásica junto con la lógica y la dialéctica. En las textualidades propositivas, cada escena modélica se basa en algún elemento del *saber convertir* que pretenden ostentar los evangelizadores en el campo religioso americano. Por ello, los indígenas cumplen el rol de *sujetos evangelizables* sumisos, dúctiles y racionales, idóneos para demostrar la efectividad de los métodos de conversión. A su vez, la figura del agente religioso reviste un carácter ejemplar, a veces, acompañado por el antimodelo del conquistador que obstaculiza el avance de la *pax christiana* en las Indias.

Consideramos que la invención de este tipo de escenas en el discurso de la evangelización temprana fue posible gracias a, por lo menos, dos factores: de un lado, la reflexión teórica y metodológica de Quiroga, Las Casas y Nóbrega sobre su propia labor evangelizadora, esto es, la pregunta por el sentido sobre cómo atraer a los indios a la fe cristiana que derivó en la formulación de diversas propuestas de colonización religiosa; del otro, las incursiones de los evangelizadores en las poblaciones indígenas, es decir, el cruce de la frontera territorial y cultural con el Otro americano para poner a prueba un determinado método de conversión apostólico, pacífico y comunitario que iban formulando al calor de los acontecimientos. Las expediciones de Nóbrega como jefe religioso alrededor de las aldeas del litoral brasileño, la experiencia como oidor de la Audiencia de Quiroga y sus viajes como visitador a los pueblos michoacanos, al igual que los recorridos de Las Casas como clérigo y confesor por las islas del Caribe dieron lugar a un *excursus* dentro de sus discursos, un desvío que permitió imaginar una vía alternativa de colonización a partir del contacto con la heterogeneidad cultural indígena.

La convivencia armónica de las tribus tupíes visitadas por Nóbrega, la docilidad y el afán comunitario que percibe Quiroga en los michoacanos y la racionalidad persuasible del indígena antillano que confirma Las Casas transforman la escritura de los evangelizadores y motivan la construcción de escenas que no sólo narran verosímilmente las conversiones de los indios sino que también escenifican las pujas de poder en el campo religioso americano y la interacción de los sujetos coloniales involucrados en el *ethos* del evangelizador que desarrollamos en el anterior capítulo de esta tesis. La diferencia entre una escena de evangelización y otras escenas narrativas de

las crónicas de Indias radica en que la primera representa el efecto político-religioso de un método según el cual, como demostraremos a continuación, un hechicero brasilindio es persuadido de tal modo que anhela ser bautizado, los indígenas de Nueva España quedan “buenos cristianos” y “leales vasallos” del monarca español, y el cacique Enriquillo permanece, pacificado, al servicio del rey.

4.2. Las escenas y el archivo

Las escenas de evangelización transformaron en algún punto los modos de decir del archivo colonial al incorporar otras formas de representación de los cuerpos individuales de los indios y de sus tradiciones comunitarias en un vínculo indisociable con las propuestas de colonización religiosa de los evangelizadores. Las monarquías ibéricas, a mediados del siglo XVI, se debatían entre la cesión de derechos y autonomía para las órdenes regulares y los estamentos eclesiásticos, y la conservación de los privilegios de los conquistadores.²²³ El enfrentamiento entre ambos grupos se llevaba a cabo en los planos material y simbólico. A través de la escenificación del *saber convertir* en los textos, Quiroga, Las Casas y Nóbrega buscan ocupar una posición hegemónica en el escenario colonial sumando, a la exposición de los conocimientos teológicos y jurídicos, la experiencia concreta con los indígenas americanos, indispensable para el éxito de la conquista espiritual. La efectividad de una escena crece, también, por el contraste con otras narraciones de los evangelizadores que escenifican el perjuicio inherente al uso de la violencia contra las poblaciones nativas. De este modo, las textualidades propositivas conjugan el factor moral de los proyectos con el material en episodios que muestran los efectos nocivos de la guerra y auguran la destrucción de las colonias junto con la pérdida de ganancias para las respectivas monarquías ibéricas.

²²³ Observamos fluctuaciones en el archivo colonial español entre las mercedes hechas a los miembros de las órdenes regulares como, por ejemplo, el pedido explícito de buen tratamiento a los religiosos de la orden franciscana por parte de la reina Isabel (ES.41091.AGI/26//SANTO_DOMINGO,1121,L.1,F.46R) o las autorizaciones mediante cédulas reales para el envío de frailes dominicos a América (ES.41091.AGI/26//INDIFERENTE,422,L.15,F.159V-160R), y los privilegios otorgados a los conquistadores en casos tales como las encomiendas de indios (ES.41091.AGI/26//INDIFERENTE,419,L.7,F.788R), la concesión de tierras (ES.41091.AGI/26//INDIFERENTE,416,L.3,F.22V-23R) o, inclusive, las reformas legales como la enmienda de la segunda provisión real contra la que Quiroga se pronuncia en la *Información en derecho*. En las colonias de la América portuguesa, encontramos una distribución similar de los favores reales entre conquistadores y religiosos con la donación de tierras a los colonos y la preeminencia de la orden jesuita para llevar a cabo la evangelización de los indígenas, establecida en el *Regimento* (1548) que envió el rey João III a Tomé de Sousa en su primera expedición a Brasil.

Las discusiones teóricas en torno al concepto de *archivo* permiten comprenderlo no sólo como un espacio físico tangible sino también como un dispositivo de control capaz de condicionar y legitimar la capacidad de los textos de ser enunciados en un período determinado. Michel Foucault define al archivo como el sistema de su discursividad en relación con el “enunciado-acontecimiento”, esto es, su enunciabilidad y su funcionamiento: “El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” ([1969] 2008: 171). En su carácter sistémico, el archivo establece las normas que moldean las regularidades específicas de aquello que se puede decir en un momento dado. Es, de este modo, la forma simbólica de un modelo de conocimiento e interpretación del mundo.

Por su parte, Jacques Derrida (1994) aborda el “giro archivístico” de los estudios culturales para pensar al archivo desde su propia “violencia archivadora” que, al mismo tiempo, instituye y conserva. En este sentido, el archivo es un sistema económico que preserva a partir de la ley que él mismo crea. El análisis etimológico de Derrida distingue el sentido que remite a lo originario, principal o primitivo con respecto al *arkhé* griego (su carácter físico, histórico u ontológico) del sentido nomológico del término, esto es, el *arkhé* del mandato y de la ley. A su vez, destaca la dimensión espacial del archivo (también presente en la raíz latina de *archivum* o *archium* y del *arkheîon* griego), dado que los archivos de la Antigüedad poseían una ubicación concreta en un domicilio o casa que oficiaba de residencia de los magistrados (arcontes), quienes estaban encargados de hacer respetar la ley y ejercían, por el lugar que ocupaban, el poder de interpretar el archivo.

En línea con estas reflexiones, Luciana Duranti (1996) sostiene que el archivo devino en un espacio híbrido que combinó lo material (el documento y su lugar de custodia) con un aspecto intangible configurado desde la Edad Media en tanto depósito de la verdad. La investigadora entiende el derecho a archivar que poseían ciertas instituciones medievales (la *camera actorum* de las municipalidades o los cofres de las instituciones eclesiásticas) como el derecho otorgado por los poderes seculares y religiosos del Estado y la Iglesia para mantener en pie un espacio capaz de conferir autoridad a los documentos al dotarlos de autenticidad al momento mismo de su admisión en el archivo (1996: 449). En el siglo XVI, la documentación relativa a la conquista tuvo como primer lugar de depósito el Archivo General de Simancas (1540) en Valladolid, luego centralizada en el Archivo General de Indias (1785) en Sevilla.

Particularmente nos interesa la inflexión colonial de las reflexiones teóricas en torno al concepto de *archivo latinoamericano*.²²⁴ Roberto González Echevarría afirma que la tradición narrativa latinoamericana tiene sus orígenes en el siglo XVI, como producción derivada del discurso legal del imperio español ([1990] 2000: 9). El aporte más relevante es que su noción de archivo (entendido como reliquia, ruina o depósito de creencias) vincula los conceptos de secreto (en tanto carácter privado del conocimiento), legalidad y poder. El archivo latinoamericano comienza, por lo tanto, con la producción de textos legales y notariales por parte de la Corona española, los cuales contribuyen a la legitimación del dominio y la ocupación coloniales en América.

En consonancia con ello, Ann Laura Stoler (2010) entiende el archivo colonial como una técnica de gobernabilidad imperial que produce sus propios documentos de control para legitimar su soberanía en los territorios invadidos. Para la investigadora, estos archivos deben considerarse como: “lugares del imaginario e instituciones que creaban historias a medida que ocultaban, revelaban y reproducían el poder estatal” (2010: 476). De este modo, los archivos de la época colonial exhiben el vínculo entre los criterios de evidencia, la construcción de pruebas y la alusión a testimonios y testigos, así como la elaboración de narraciones morales para sustentar una práctica colonizadora y legitimar simbólicamente al Estado que la llevaba adelante. Con un objetivo similar, las escenas que construyen Las Casas, Quiroga y Nóbrega en los textos pugnan por introducir en el archivo colonial iberoamericano un documento probatorio sobre la posibilidad de llevar adelante la conversión apostólica, pacífica y comunitaria de los indígenas para legitimar, con ello, su propia práctica evangelizadora en las Indias.

Formulamos el concepto de *escena de evangelización* considerando los desarrollos teóricos de Diana Taylor ([2003] 2015), quien distingue la noción de *repertorio* (como conjunto de formas de conocimiento corporalizadas en danzas, dibujos o *performances*) de la de *archivo* (entendido como acervo histórico de documentos escriturarios, imágenes o edificios). La idea de “escenario”, a su vez, funciona en su planteo como una estructura que permite la transferencia del repertorio al

²²⁴ Para abordar la genealogía de este término crítico, recurrimos a los recorridos trazados por Valeria Añón (2020) e Irina Garbatzky (2021), así como a las presentaciones de Beatriz Colombi y Valeria Añón (2018, 2021a, 2021b) y de Esperanza López Parada y Valeria Añón (2021) a sendos dossiers sobre literatura y archivo. En el momento de su constitución, el archivo latinoamericano se presenta como: “legatario de un archivo imperial y colonial, y como tal, está caracterizado por la dispersión, dislocación, fractura e intermitencia” (Colombi y Añón, 2021b: 139). En este sentido, resulta indisoluble del proceso de conquista y de la escritura como tecnología asociada, aunque la heterogeneidad de soportes y materialidades que lo conforman (entre ellos, los glifos mesoamericanos o los quipus incaicos) excede la dimensión exclusivamente alfabética occidental.

archivo.²²⁵ A partir de estas distinciones, la investigadora analiza diferentes “escenarios del descubrimiento” antiguos y contemporáneos, como sistemas paradigmáticos del encuentro entre el europeo y los habitantes del Nuevo Mundo. Estos escenarios construyen un objeto salvaje y un sujeto hegemónico que observa, en otras palabras, un grupo externo (“ellos”) y uno interno (“nosotros”) que avanza y se apropia del primero. En particular, Taylor se detiene en la ceremonia de posesión de las islas del Caribe descrita por Colón en su primera carta enviada desde las Indias en 1493, episodio que Las Casas reproduce en su resumen del *Diario* colombino en la *Historia de las Indias* (1986, l. 1, c. 40: 204-209).²²⁶ Esta ficción de origen contiene el primer encuentro teatral performático entre indígenas y europeos transmitido como documento al archivo colonial.²²⁷

En este escenario inaugural montado sobre la escritura, Colón inventa al Otro y ficcionaliza una comunicación recíproca con él. Siguiendo el análisis de Taylor, el montaje colombino intenta forzar la traducción del sistema de comunicación del amerindio al que se interpela con el acto de toma de posesión de las islas. Los cuerpos indígenas representan en este escenario del descubrimiento el factor de verdad, dado que demuestran la factibilidad material de la existencia del Otro. Pero, a su vez, el cuerpo del nativo es invisibilizado en la narración y ubicado en el lugar de mero espectador que no contradice la apropiación territorial de los españoles. De acuerdo con la investigadora, Colón legitima cada una de sus acciones de posesión y se exime de cualquier debate sobre la justicia de sus actos, sirviéndose para ello del silencio o la pretendida colaboración de los otros partícipes del drama: los indios antillanos, que aceptan sumisamente el discurso del Almirante. La retórica burocrática de este primer encuentro, con sus pregones y proclamas, normaliza la práctica de apropiación colonial en tanto constituye un escenario paradigmático y simplificado, capaz de ser reproducido

²²⁵ Taylor entiende el escenario como un acto de transferencia, iterable y banal, que aboga por la simplificación y deja afuera la radical complejidad de todo encuentro con lo desconocido.

²²⁶ La toma de posesión de los territorios antillanos figura al comienzo de la “Carta a Luis de Santángel” del 15 de febrero de 1493: “yo hallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y de ellas todas he tomado posesión por Sus Altezas con pregón y bandera real extendida, y no me fue contradicho” (Colón: 2012: 321). Esta fórmula se repite de manera casi idéntica en una segunda carta de 1493 dirigida a los reyes españoles anunciando la llegada a las Indias: “Hallé gente sin número y muy muchas islas, de las cuales tomé posesión en nombre de V. Al., con pregón real e bandera real de V. Al. extendida; y no fue contradicho” (*id.*: 299). El relato de esta ceremonia en el *Diario* es más exhaustivo, con una descripción de las banderas desplegadas por los españoles y mayor cantidad de detalles sobre los movimientos, gestos e interacciones entre indios y conquistadores.

²²⁷ Taylor entiende la *performance* como práctica corporalizada y como forma de conocimiento o *episteme*. Este concepto busca descentralizar el rol histórico de la escritura introducido por la conquista, esto es, su grado de legitimación por sobre otros sistemas epistémicos y mnemónicos como las danzas y los cantos de las culturas americanas.

en lo sucesivo por otros españoles indiferentes a una genuina comunicación con los indígenas.

En las escenas de evangelización que construyen Las Casas, Quiroga y Nóbrega, también se narra un acto simbólico de apropiación. La interacción de los diversos sujetos coloniales (evangelizadores, amerindios, soldados, laicos, seculares) en el escenario dramático de las conversiones supone un intercambio semiótico de movimientos, gestos y palabras que se transmiten mediante la escritura al archivo colonial de las monarquías ibéricas. Algunas de estas gesticulaciones, incluso, dejan el rastro de la resistencia indígena frente a la labor de los sacerdotes, padres y frailes misioneros. Como sostiene Didi-Huberman (2007), el vínculo entre archivo y testimonio permite la emergencia de otras verdades en donde el plano absoluto se esfuma y deja su lugar a nuevos modos de decir lo verdadero. Mediante la construcción de este tipo de escenas, los evangelizadores legitiman su propia práctica religiosa e interfieren el archivo colonial con los relatos verosímiles de aquello que el poder político de las monarquías necesitaba garantizar y que constituía el *leit motiv* de la conquista: la transformación del espíritu del indio, su efectiva conversión a la fe cristiana.

4.3. Escenas comunitarias

En línea con su propuesta de fundación de pueblos-hospitales, Quiroga privilegia la transformación de la dinámica comunitaria de las poblaciones nativas como instrumento de una evangelización eficaz por sobre la labor individual de un solo predicador. En la *Información en derecho*, no encontramos escenas que involucren el enfrentamiento singular de un misionero con un infiel al que logra atraer a la fe católica. Antes bien, es la resolución del lamento de los indios michoacanos en la Audiencia de Nueva España y la construcción de edificios para generar nuevos hábitos entre los indios de Panamá lo que garantiza la permanencia de esos sujetos en el orden cristiano y colonial. Ambas escenas muestran la integración del amerindio en un sistema de prácticas y costumbres nuevas que, a fuerza de repeticiones, mantiene la forma del sello político-religioso impreso sobre el indígena hecho de cera blanda, imagen que analizamos en el anterior capítulo de esta tesis.

Al comienzo del segundo capítulo de la *Información en derecho* de Quiroga, se narra la visita de los principales de Michoacán a la Real Audiencia. En la primera

aproximación a la escena, cabe destacar tres elementos. En principio, cómo estaba compuesta la comitiva. Los representantes de los indígenas no habían viajado solos a la ciudad de México sino que llevaban consigo a dos hijos del cazonci, cacique difunto de los pueblos tarascos depuesto por los conquistadores, y a otro infante cuyo padre era un indio bautizado que, tras la pacificación armada de la región (1521-1530),²²⁸ oficiaba de gobernante en Michoacán merced a –a merced de– los españoles. Además, el grupo contaba con la presencia de un nahuatlato tlaxcalteca que oficiaba de intérprete entre los principales michoacanos y los oidores de la Audiencia. El cuadro de composición de la comitiva sintetiza el antes y el después de la conquista: de un lado, la descendencia del poderío obsoleto de un cacique nativo que otrora, según el texto de Quiroga, había sido: “casi tan grande como Moctezuma” (1985: 57);²²⁹ del otro, el linaje del mando nuevo pero supeditado del indio “don Pedro”; entre medio de ambos, el traductor/traidor nahuatlato, natural de un pueblo que había colaborado con los invasores para conquistar Michoacán, como instrumento de comunicación con las autoridades españolas.

En segundo lugar, interesa el modo en que los principales de Michoacán presentan el motivo de su visita, que consistía en el lamento por el maltrato sufrido a manos de los colonos españoles en su intento por obtener de los indígenas “el oro que ellos no tenían” (1985: 58). Ante la negativa de los nativos a llenar sus arcas personales, los conquistadores habían apresado a numerosos habitantes, entre ellos los hijos del cazonci y de don Pedro. La declaración de los representantes, traducida por el nahuatlato, deplora: “la mala dicha que siempre tenían con sus amos los españoles”, a quienes en realidad deseaban servir, y se colma de “lágrimas” y “buenas razones”, esto es, emociones y argumentos (1985: 58). El equilibrio y mutua necesidad entre la pasión y la razón constituyen un precepto de la retórica clásica, señalado tanto por Aristóteles

²²⁸ Benedict Warren señala que, enviado por Nuño Beltrán de Guzmán en 1530, el conquistador Pedro Almíndez Chirino mandó a encarcelar al cazonci tarasco: “en favor de la pacificación de Michoacán y provincias circunvecinas” (1977: 32). Esta expedición contó con la participación de indios tlaxcaltecas aliados de los españoles.

²²⁹ La *Segunda Carta de Relación* de Hernán Cortés (1520) construye la figura de Motecuhzoma como gobernante indígena poderoso y magnificante, que se verifica en pasajes como el diálogo del conquistador con un indio de Caltanmi: “le pregunté si él era vasallo de Muteeçuma o si era de otra parcialidad alguna, el cual casi admirado de lo que le preguntaba me respondió diciendo que quién no era vasallo de Muteeçuma, queriendo decir que allí era señor del mundo” (2012: 109). Como afirma Valeria Añón sobre la descripción del encuentro entre Cortés y Motecuhzoma: “En su vestimenta, su comportamiento y sus desplazamientos, su cuerpo se diferencia y recorta de los demás; es un cuerpo anunciado y escatimado, ambicionado por los españoles y, al menos en este momento, reverenciado y temido por su pueblo” (2012: 71). Esta imagen de Motecuhzoma es retomada por otros cronistas en sus textos. De hecho, como hemos visto en el anterior capítulo de la tesis, Las Casas menciona el extenso dominio de Motecuhzoma sobre los pueblos de Nueva España en el *De unico vocationis modo*.

como por Cicerón, que hace a la efectividad de un discurso ante su auditorio.²³⁰ La modalidad persuasiva de la defensa presenta a los principales michoacanos de la escena como oradores dotados de una técnica retórica, a los que era preciso escuchar con atención.

En línea con ello, interpelando al interlocutor del texto, Quiroga señala que las palabras de los indios eran: “como el razonamiento del villano del Danubio, que una vez le vi mucho alabar, yendo con la corte de camino de Burgos a Madrid, antes que se imprimiese” (1985: 58).²³¹ El texto al que alude Quiroga es el relato moralizante “De una plática que hizo un villano de las riberas del Danubio”, recogido por Antonio de Guevara (1480-1545) en el *Relox de Príncipes* ([1529] 1994: 634-39). Esta obra recopila y comenta una serie de enseñanzas políticas a partir de anécdotas sucedidas al emperador romano Marco Aurelio. Guevara, en el “Prólogo general”, declara: “el *Relox* no es otra cosa sino un conjunto de comentarios sobre lo que debe ser el príncipe perfecto”, un artefacto que: “no es de arena ni es de sol, ni es de horas ni es de agua, sino es reloj de vida” (1994: 31). La alusión a la obra de Guevara funciona, en la *Información en derecho*, como marco narrativo para que la escena de la visita de los principales de Michoacán participe del género del *espejo de príncipes* en tanto enseñanza moral y política. Este marco ejemplar predispone el sentido modélico de la escena, su carácter de instrucción para el gobernante como parte del *remedio de la evangelización* propuesto por Quiroga.

El cuento del villano del Danubio narra el reclamo de un súbdito germano ante los senadores de Roma. Como afirma Santa Arias, retomando a José Antonio Maravall, Guevara había vivido preocupado por la política transatlántica de la Corona española (aunque nunca visitó las Indias) y se había inspirado en los relatos sobre las poblaciones del Nuevo Mundo para criticar a la sociedad de su época (2001: 63-64). Signado por un

²³⁰ Roland Barthes indica que, dentro de la *inventio* como primer acto de la técnica retórica, existen dos acciones posibles, convencer y emocionar: “*Convencer (fidem facere)* requiere un aparato lógico o pseudo-lógico que se llama en general la *Probatio* (campo de las ‘Pruebas’): se trata de ejercer una violencia justa mediante el razonamiento sobre el espíritu del oyente, cuyo carácter, disposiciones psicológicas no se tienen en este momento en cuenta; las pruebas tienen su propia fuerza. *Emocionar (animos impellere)* consiste, por el contrario, en pensar el mensaje probatorio, no en sí, sino según su destino, según el humor de quien debe recibirlo, en movilizar pruebas subjetivas, morales” ([1966] 1982: 44-45).

²³¹ Como hemos mencionado en la “Introducción”, este pasaje en particular le permite a Marcel Bataillon (1976: 269) sugerir que el probable destinatario de la *Información en derecho* fue Bernal Díaz de Luco. El viaje “de Burgos a Madrid” pudo haberse efectuado entre el 20 de febrero y el 7 de marzo de 1528, cuando Quiroga formaba parte de la Chancillería de Valladolid y Díaz de Luco era servidor de Juan Pardo de Tavera, arzobispo de Santiago de Compostela y presidente del Consejo Real (Lillo Castañ, 2020: 114). A su vez, Rodrigo Martínez Baracs (2005: 364) sostiene que Tavera pudo haber sido otro de los lectores pensados por Quiroga para su texto.

espíritu reformador y humanista, “El villano del Danubio” se inspira en el estado de naturaleza del indígena (asociado en el cuento al súbdito germano) para contraponer la felicidad de ese estado natural a la vida civilizada de los romanos. Las similitudes entre el caso del villano y el de los principales de Michoacán resultan evidentes. En principio, ambos episodios manifiestan el asombro de un auditorio hegemónico (la Audiencia de México, el Senado romano) ante la capacidad oratoria de un sujeto subalterno, al que antes se subestimaba.²³² Luego, tanto el villano como los indios habían sido víctimas de la codicia y la violencia desmedidas.²³³ A su vez, los reclamos de uno y otros representan el lamento de una comunidad sufriente que busca restituir la justicia y alcanzar el bienestar político entre sus integrantes. Resulta significativo que, al contrario de lo que ocurre en la ceremonia de posesión de las islas del Caribe analizado por Taylor, ambas escenas hacen hablar al Otro. En la *Información en derecho*, quienes escuchan atentamente son los españoles y no los indios, que hacen uso de la palabra aunque no se reproduzca el contenido exacto de su discurso. No obstante, la decisión final ante el lamento permanece del lado hegemónico del escenario.

Ahora bien, mientras el cuento del villano abunda en sentencias morales propias del género que apuntan a rectificar la conducta de un príncipe,²³⁴ la escena de la *Información en derecho* pone de relieve una anomalía: el principal argumento en la defensa de los amerindios ante las acusaciones de los españoles que es no una prueba tangible sino un acto sacrificial y altruista. En estilo indirecto, en el texto se reproduce el parlamento de los principales michoacanos que llegan al extremo de considerar incluso la entrega de los infantes y de sí mismos a las autoridades de la Audiencia para generar la confianza necesaria en los españoles y librar a sus comunidades nativas de los maltratos:

que no era menester prenderlos ni levantarles, lo que no hacían, que allí eran venidos aquellos de quien los españoles decían que se temían, que eran los que presentes estaban, para que les cortasen las cabezas, porque sus hermanos y amos, los españoles, viviesen sin recelo, que ellos eran dello muy contentos; y si esto no quisieren, que

²³² “Por cierto quando yo le vi entrar en el Senado, imaginé que era algún animal en figura de hombre, y después que le oý lo que dixo juzgué ser uno de los dioses, si ay dioses entre los hombres; porque si fue cosa de espanto ver su persona, no menos fue cosa monstruosa oýr su plática” (1994: 635).

²³³ “los superbos capitanes de Roma tomaron por fuerça de armas a nuestra tierra de Germania [...] ha sido tan grande vuestra codicia de tomar bienes ajenos” (1994: 636).

²³⁴ “de la injusta ganancia de los padres viene después la justa pérdida en los hijos” (1994: 637); “el hombre cuerdo, y que de hecho presume de cuerdo, es imposible que en lo que tiene ajeno él tome gusto” (1994: 637); “las riquezas que se allegan por cobdicia y se guardan con avaricia quitan al poseedor la fama y no le aprovechan para sustentar la vida” (1994: 639).

también allí traían a los hijos del Cazonci y a un hijo de don Pedro, que era lumbre de sus ojos, para que estuviesen en prisión o rehenes, con que se asegurasen; y dellos también y de todos, hiciesen lo que más quisieren; que desde allí, para ello se ponían en nuestras manos, con tantas lástimas y encarecimientos y buenas maneras de decir, que hizo la plática llorar al naguatato, que suelen ser para con indios más crueles que Nerón, y de lágrimas no nos lo podía referir, ni tampoco, después de referido, algunos de nosotros sufrirse sin ellas. (1985: 58)

La decisión tomada por los principales recuerda el episodio del patriarca Abraham en la Biblia, que acepta sacrificar a su hijo como prueba de fe para satisfacer al dios hebreo. Sin embargo, entre los miembros de la Audiencia, nadie exige inmolación alguna. El gesto nace de los propios indígenas, que no hallan la manera de entregar un oro que no poseen y, en cambio, lo reemplazan con sus cuerpos. En el fragmento, la dupla retórica de la pasión y la razón (“lástimas y encarecimientos”, “buenas maneras de decir”) vuelve a enaltecer la capacidad persuasiva de los principales que anulan cualquier objeción posible con un argumento irrefutable: la entrega de la propia vida. Tal es la fuerza de los gestos y las palabras de los indígenas en la escena que conmueve a todo el circuito comunicativo: oyentes, oradores e intermediario. Sobre el final, la mención de Nerón le devuelve al episodio el decorado romano propio del cuento del villano, pero la necesidad de resolver el conflicto se impone. Aceptar el sacrificio supone desarticular a la comunidad indígena, que perdería a sus principales y a los descendientes del pasado y del futuro de Michoacán. En su lugar, en el texto de Quiroga se opta por señalar un camino pacífico-jurídico que, tras clarificar la responsabilidad de los hechos, les devuelve la tranquilidad a los representantes:

Y en la verdad, después informados bien de todo, pareció estar inocentes y sin culpa alguna de lo que les habían levantado, y así se volvieron desta Real Abdiencia consolados y alegres en sus tierras, donde al presente están, tan buenos cristianos y tan leales vasallos de su Majestad, y de tan buena voluntad, que es para darse muchas gracias a Dios. Aprovechóles mucho la ida que allí fui, y el pueblo hospital de Santa Fe que yo allí dejé comenzado, al cual ha dado y da Dios tal acrecentamiento de cristiandad que, en la verdad, no parece obra de hombres, sino de sólo ÉL, como yo creo cierto que lo es. (1985: 59)

La herramienta de apropiación política y religiosa es, en el pasaje, la vía jurídica de la escucha del testimonio y la sentencia contemplativa, acciones que –aplicadas con benevolencia– sustentan en las colonias la conversión al cristianismo y el sometimiento ante el monarca. El cambio en la actitud de los indios michoacanos que se registra en la

Información en derecho resulta elocuente. Frente al llanto plañidero del primer momento, los principales regresan “consolados y alegres”, “buenos cristianos” y “leales vasallos”. Esto se complementa en el texto con la entrada en escena de una nueva comunidad *sui generis* entre los pueblos nativos, la fundación del pueblo-hospital ideado por Quiroga. Mientras la resolución del conflicto transforma el rictus de los indígenas y les devuelve la felicidad, la intervención en el espacio con la creación del pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna pretende reconducir esa energía positiva hacia el “acrecentamiento de la cristiandad”.²³⁵

En consonancia con ello, la segunda escena de evangelización demuestra el beneficio de reunir a los nativos en sociedades apartadas de los españoles. Quiroga presenta el episodio como la contraprueba de uno de los principales argumentos de la segunda provisión enviada por la Corona, según la cual, el rescate de indios resultaba conveniente porque su segregación ayudaba a prevenir la recaída en el pecado de la idolatría. Para refutar esta idea, Quiroga trae a colación no su experiencia personal en los pueblos-hospitales sino la de otros religiosos dominicos que, habiendo congregado años antes a los habitantes de Tierra Firme, comprueban la eficacia de la reunión en comunidades y la creación de edificios para la liturgia en la conversión de los indígenas. Incluso, más importante aún, los amerindios mantienen los rituales durante el tiempo que los dominicos se ausentan del lugar. La escena confirma que, de manera análoga a la propuesta de Quiroga, en una comunidad guiada por religiosos probos, el efecto de la transformación del espacio auguraba la permanencia de los indígenas como devotos cristianos. A su vez, pone en evidencia la falsedad de la segunda provisión real y presenta un escenario utópico en el que los sujetos coloniales involucrados conviven de manera pacífica y armónica.

El fundamento de la refutación de Quiroga radica principalmente en la condición neófito de los nativos víctimas del “hierro de rescate”.²³⁶ El argumento que se esgrime en la *Información en derecho* comprende que la nueva disposición real cae en una

²³⁵ Tal es el interés en el monopolio sobre la resolución de los conflictos jurídicos en la propuesta de Quiroga que, en las *Reglas y Ordenanzas* de 1538, establece que los pleitos sucedidos al interior de los pueblos-hospitales se resuelvan sin que medie una autoridad externa, como si se tratara de comunidades autónomas con su propia ley: “Ítem si alguno de los Indios pobres de este Hospital tuviere quejas de otro, o de otros, entre vosotros mismos, con el Rector, y Regidores lo averiguaréis llana, y amigablemente, y todos digan verdad, y nadie la niegue, porque no haya necesidad de se ir a quejar al Juez a otra parte, donde paguéis derechos, y después os echen en la cárcel” (2002: 269).

²³⁶ “cuasi todos estos que así han de ser herrados, ha días que son cristianos bautizados, y entre ellos se publica y predica el sancto Evangelio y se enseña la doctrina cristiana tan bien y por ventura mejor y con más diligencia, que entre nosotros” (1985: 184).

contradicción, ya que permite que españoles cristianos esclavicen a indígenas que también eran cristianos. Esto suponía una violación de la legislación vigente dentro del derecho canónico,²³⁷ por la cual, un cristiano rescatado no podía ser sometido a ningún tipo de servidumbre o, al menos, tenía el derecho de pagar su rescate y recobrar la libertad. La voz enunciativa enfatiza la docilidad de los nativos, que reciben el bautismo: “sin resistencia ni impedimento alguno”, y se añade la dimensión volitiva, el deseo innato por el cual: “concurren a ser enseñados y bautizados” y, más hiperbólicamente: “piden a los españoles cristianos que por sus tierras caminan les enseñen las oraciones y el Ave María y la doctrina cristiana” (1985: 184). En el texto, las acciones de los indios resultan ser un ejemplo de fe. Ellos desean, oyen la prédica y aprenden el dogma “de muy buena gana” (1985: 184), con una alegría semejante a la de los principales michoacanos que, tras defender su inocencia ante la Audiencia de México, regresan a sus comunidades y permanecen como “buenos cristianos”.

En este punto, en la *Información en derecho* se trae a colación el relato de un informante anónimo al que se describe como un “religioso letrado de crédito y auctoridad” (1985: 184-185), legitimado por su título de prior dominico. Se menciona, a su vez, que este fraile había viajado recientemente por las regiones de Perú y Guatemala. Consideramos que la probable fuente del relato es Tomás de Berlanga (1487-1551), integrante de la segunda expedición dominica a la isla Española en 1510 y prior en ese entonces del convento de los dominicos en Santo Domingo. Berlanga ocupaba desde 1531 el cargo de obispo de Panamá y, en 1534, año en que Quiroga comienza a redactar la *Información en derecho*, fue elegido para viajar a Lima y mediar en el pleito entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro por el límite de sus gobernaciones tras la conquista del Perú.²³⁸

Es de notar que la expedición de Berlanga referida por Quiroga es la misma a la que intentó sumarse Las Casas con otros dominicos en 1535, aunque su comitiva no pudo avanzar más allá de Nicaragua por contratiempos tales como las hambrunas y enfermedades que afectaron a los misioneros. Las Casas cuenta las vicisitudes acaecidas

²³⁷ Quiroga cita, en reiteradas ocasiones, la *Summa moralis theologiae* (1449) del teólogo dominico Antonino (1389-1459), arzobispo de Florencia, en especial, cuando intenta desacreditar la validez legal de la revocación hecha por la Corona a la primera provisión real.

²³⁸ El documento más cercano para conocer los pormenores de esta expedición es la “Carta a Su Magestad de Fray Tomás de Berlanga, describiendo su viaje desde Panamá á Puerto Viejo, e los trabajos que padeció en la navegacion” (1884: 539-544), enviada desde Perú el 26 de abril de 1535. En la epístola, Berlanga no da cuenta de la conversión de los indios mesoamericanos que refiere Quiroga y sólo informa que partió de Panamá el 23 de febrero. El contenido de la escena, en la *Información en derecho*, podría ser entonces el fruto de una conversación entre Quiroga y Berlanga.

durante el viaje en la carta que le envía en octubre de dicho año a Bernal Díaz de Luco, defensor de los nativos ante el Consejo de Indias desde 1531 y, como hemos mencionado, probable destinatario de la *Información en derecho*. Esa epístola contiene también una mención favorable a Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Segunda Audiencia de Nueva España en la que Quiroga era oidor, el cual, según Las Casas, “puso todo concierto y gran freno a las cobdicias” de los españoles (1958: 63).

La descripción que hace Las Casas de la situación de Nicaragua coincide en algunos puntos con la escena que presenta Quiroga sobre “las partes remotas” (1985:184) por las que habían pasado los dominicos que acompañaban al obispo Berlanga, especialmente, en relación con la facilidad y rapidez de las conversiones de los indígenas, quienes parecían muy dispuestos a recibir la prédica apostólica de los misioneros.²³⁹ Otro punto de contacto entre la carta y la *Información en derecho* es el objetivo de desplazar a los españoles codiciosos dentro del campo religioso americano, para que la dirección de las colonias quedara bajo el control de frailes y sacerdotes idóneos, esto es, adecuados a sus respectivas propuestas de colonización religiosa.²⁴⁰

En el texto de Quiroga, no se enaltece la misión de los dominicos por haber convertido a indios de guerra ni se exageran los pormenores de la violencia conquistadora sobre las poblaciones nativas. En la escena extraída de las palabras del informante, lo que resulta significativo es la capacidad de los indígenas neófitos, recientemente bautizados, de repetir las costumbres cristianas aun en soledad, así como la construcción de un lugar religioso propicio en donde dicha iteración pudiera desarrollarse en el tiempo:

[los dominicos habían] recogido y enseñado algunos dellos y hécholes algunos oratorios donde se recogiesen, donde se juntan y rezan lo que les enseñaron; los cuales, demás de agradecerlo y tomarlo de buena voluntad, después de dejados desamparados de los tales religiosos, se están y perseveran en aquella misma tradición que ellos les dejaron. [...] después volvió [el fraile] y los halló que [los indios] se recogían a rezar a su oratorio como los dejó, y con muy buena simplicidad y voluntad. (1985: 184-185)

²³⁹ “Y queriéndonos ocupar nosotros, los que por estas tierras estoviéramos, porque no venimos a otra cosa, en doctrinar estas gentes que por aquí hay, en obra de dos meses que aquí estamos, aquí es increíble el fruto que en ellas se ha hecho” (Las Casas, 1958: 62).

²⁴⁰ “Y crea vuestra merced que los verdaderos servidores que Su Majestad acá tiene son frailes, si son buenos religiosos, porque los otros todos, chicos y grandes, vienen por su propios intereses, y otro cuidado que no es el suyo” (Las Casas, 1958: 63).

La discusión sobre la instrucción de los amerindios en las colonias estaba íntimamente ligada a la polémica sobre su racionalidad y sobre el alcance de su intelecto para comprender los misterios de la fe cristiana. En esta escena, el factor que prueba la conversión de los amerindios y la efectividad del adoctrinamiento es la devoción comunitaria. Los neófitos conversos que repiten en grupo la práctica del rezo conocen y actualizan día a día las enseñanzas de sus guías espirituales, aun sin estar ellos presentes. Del lado de los predicadores dominicos, sus instrumentos de evangelización comprenden la reunión de los indios dispersos, su instrucción y la construcción de oratorios. Esta intervención en el espacio del Otro contribuye a sistematizar el movimiento mimético de los cuerpos indígenas alrededor del dogma católico (“se recogían a rezar... como los dejó”). La centralidad del oratorio en la narración recuerda el lugar nodal que debía ocupar la capilla en los pueblos-hospitales, cuyas *Reglas y Ordenanzas* (1538) indican construir: “en medio del patio una capillita cubierta, abierta por los dos lados, en que haya un altar adornado competentemente, donde se diga Misa, y la puedan oír los enfermos” (2002: 271). La capilla u oratorio como lugar destinado al culto religioso renueva su sentido con la participación de los fieles. Abandonado, dejaría de cumplir su función. De este modo, la visita frecuente de los indígenas instruidos por los dominicos al oratorio demuestra la existencia de un nuevo tipo de sujeto que habita las colonias hispanoamericanas: el amerindio cristiano y devoto, idóneo para la propuesta de colonización religiosa comunitaria de Quiroga.

4.4. Escenas maniqueas

Podemos considerar a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas como un compendio de antimodelos respecto de su *remedio de la evangelización*, que demuestran la inutilidad del método de guerras de conquista utilizado por los españoles en las colonias. La sumatoria de escenas antimodélicas producen un contraste significativo entre la violencia, hiperbolizada con imágenes de matanzas y ultrajes contra los amerindios, y el camino pacífico de conversión que Las Casas intenta legitimar como único y verdadero ante la Corona. Como indica Charles Perelman (1997: 150-151) acerca de la técnica retórica, aquello que se presenta como un antimodelo sirve de punto de partida para un argumento *a contrario* respecto de un modelo anterior, en nuestro caso, el método desarrollado en el tratado *De unico vocationis modo*. Así, la función del antimodelo es brindar un mal ejemplo de vida que

logre alejar al oyente o lector de la tentación de imitar esa conducta, considerada nociva. De acuerdo con Perelman, en el discurso religioso, la antítesis entre el modelo y el antimodelo se manifiesta a través de “encarnaciones indubitables”, esto es, la oposición entre lo divino ejemplar y lo diabólico pernicioso (1997: 151). Por este motivo, la moral de una religión asocia la conducta modélica a la imitación de los preceptos divinos. En los textos de Las Casas, la tensión entre el bien y el mal de esta construcción moral maniquea se manifiesta en el contrapunto que distingue las acciones del conquistador demoníaco de las del predicador apostólico.

A lo largo de la *Brevísima relación*, encontramos repeticiones sintácticas y semánticas que refuerzan la idea de que las acciones de los soldados y expedicionarios españoles poseían un matiz mecánico, de iteración sistemática. Las combinaciones de este pseudo método imperial varían con agregados u omisiones, pero son tres los términos que, predicados sobre los capitanes anónimos, sintetizan las injurias ocasionadas por los conquistadores en América: matar, robar y, ante todo, quemar. Desde apariciones conjuntas con mayor grado de detalle: “matando y quemando y asando y echando a perros bravos, e después oprimiendo y atormentando y vejando” (2017: 77),²⁴¹ hasta enunciados más escuetos: “haciendo matanzas y robos, quemando y robando e destruyendo” (2017: 106),²⁴² la monotonía en la descripción de estas acciones resuena en toda la obra, generalmente bajo la forma de gerundios que acentúan su carácter simultáneo y continuo.²⁴³ Aunque por momentos los términos aparezcan como verbos conjugados, la estructura sintáctica mantiene la apariencia de un sistema que repite una y otra vez la misma secuencia: “dan sobre seguro en el pueblo, quémanlo con fuego que pusieron, mataron y quemaron mucha gente, y robaron cincuenta o sesenta mil castellanos” (2017: 88).²⁴⁴ Si, como mencionamos en el primer capítulo de esta tesis, las propiedades de “blando, suave y dulce” (1975: 72) forman un “estribillo” que define el método de conversión apostólico en el tratado *De unico vocationis modo* (García del Moral, 1990: lxx), las acciones de matar, robar y quemar bien podrían ser el estribillo que sintetiza el método violento del conquistador en el texto de Las Casas.

²⁴¹ “De las dos islas de san Juan y Jamayca”.

²⁴² “De la nueva España”.

²⁴³ “metiéndolos a espada, quemándolos vivos y echándolos a perros bravos y atormentándolos con diversos tormentos” (“De la tierra Firme”, 2017: 83); “matando infinitas gentes y quemando vivos muchos y grandes señores” (“De la nueva España”, 2017: 102); “destruyendo y quemando cuantos pueblos hallaba, y robando y matando las gentes dellos” (2017: 105); “llegaban matando y quemando sobre ellos”; (2017: 106); “hizo matanzas grandísimas, quemando vivos y metiendo a espada infinitos inocentes que estaban en sus tierras y casas sin hacer mal a nadie” (“Del río yuya Pari”, 2017: 142).

²⁴⁴ “De la tierra Firme”.

A cada una de estas acciones, le corresponde una consecuencia funesta tanto para la Corona como para la Iglesia: a las matanzas, la despoblación y pérdida de las almas; al robo, el vaciamiento de las arcas que impedía continuar la empresa político-religiosa; a los incendios de casas y personas, la destrucción irreparable del territorio conquistado. Las Casas denuncia que las “tiranías” de los conquistadores “consumen” – como el fuego- los recursos materiales y espirituales en las Indias. No obstante, este poder destructivo no resulta privativo de los españoles en otros de sus textos. Por ejemplo, en la *Historia de las Indias*, presenta la misma secuencia de acciones pero adjudicada a los indígenas.²⁴⁵ La estructura tampoco es exclusiva del discurso de Las Casas, ya que la utilizan, entre otros cronistas contemporáneos, Francisco López de Gómara haciendo referencia a la pacificación española de la provincia de Pánuco²⁴⁶ y Motolinía con relación a la campaña de los frailes franciscanos contra los ritos idolátricos de los indígenas en Nueva España.²⁴⁷ ¿Qué sentido podría tener la repetición de estos mismos términos respecto de agentes y fines tan diversos?

Uno de los debates en torno al problema de la “guerra justa” en las Indias buscaba determinar qué acciones eran lícitas en el contexto de la conquista y cuáles suponían una contravención legal o moral (Hanke, 1949). Como en otros aspectos del mismo problema, la legitimidad de las acciones de los conquistadores constituía un factor relativo a los fines que tuviera su ejecución. Es decir, una acción violenta (una matanza) podía ser lícita en el marco de una guerra justa, pero ilícita si era ejecutada con injusticia. Sobre este asunto, Francisco de Vitoria se abocó a estudiar, en 1539, la legitimidad de la conquista española en las Indias y de las acciones que les estaban permitidas a los cristianos contra los infieles. Karl Kohut (2008: 53) señala que este último punto de índole pragmática resultaba el más difícil de discernir porque atañía a “los problemas verdaderos” de la conquista americana y escapaba a las sentencias dogmáticas de cuño escolástico. En la *Relectio de iure belli* de 1539,²⁴⁸ Vitoria se

²⁴⁵ “fueron todos juntos a las tierras de Chepo y Chepancre, Caciques y señores principales, quemando, y abrasando, matando, y robando cuanto vivo hallaban; decían que por hacer venganza de un español que le mataron a la entrada” (1986, c. 68: 246).

²⁴⁶ En la *Historia de la Conquista de México* ([1552] 2007: 296): “Hizo luego Sandoval tres compañías de los españoles, que entrasen por tres partes la tierra adelante, matando, robando y quemando cuanto hallasen”.

²⁴⁷ En la *Historia de los indios de la Nueva España* ([1541] 2014: 393): “luego al principio ellos y sus discípulos dieron con todo ello al través, quemando y destruyendo y quebrantando sus ídolos y templos”.

²⁴⁸ Las clases dictadas por Vitoria entre enero y junio de 1539 en la Universidad de Salamanca dieron lugar a sus obras *De Indis recenter inventis relectio prior* y *De Indis, sive de jure belli Hispanorum in barbaros, relectio posterior*, publicadas en un mismo volumen en 1565. Ambas están dedicadas a examinar la justicia de los títulos de la dominación española en América desde diferentes perspectivas. La

cuestiona entre otras acciones si resultaba lícito: “despojar a los inocentes en una guerra justa” ([1539] 1975: 135). Para dirimir el asunto, admite una proposición axiomática, según la cual: “Es lícito despojar a los inocentes de aquellas cosas y bienes que los enemigos podrían usar contra nosotros” (1975: 135). Luego, a modo de corolario deductivo, agrega: “es lícito también tomar su dinero, quemar y talar sus sembrados, matar sus caballos y cosas semejantes, si esto es necesario para debilitar las fuerzas del enemigo” (1975: 135). Con ello, reafirma el derecho de los soldados a despojar a los enemigos tanto culpables como inocentes dentro de una guerra hecha con justicia. Como podemos observar, las acciones de robar, quemar y matar formaban en la época una tríada ensamblada, propia de un método de conquista violento que podía o no ser considerado justo según las circunstancias, pero que sin dudas discurre por un camino contrario al de la evangelización pacífica y persuasiva.

Ahora bien, la oposición entre escenas modélicas y antimodélicas en los textos de Las Casas (como la ejecución del cacique Hatuey en la *Brevísima relación* y la pacificación del cacique Enriquillo en la *Historia de las Indias*) constituye un recurso de maniqueísmo retórico, es decir, de construcción adversativa que acrecienta el poder de la antítesis como estrategia discursiva general de su argumentación (Teglia y Vitali, 2017: 36-38). La confrontación de términos calificativos entre los amerindios, descritos como ovejas mansas, y los conquistadores, acusados de actuar como lobos despiadados, destaca sobre la superficie de una laguna teórica profunda, articulada con fuentes teológicas y jurídicas, así como con testimonios contemporáneos sobre la conquista. Esta retórica maniquea devela los modelos que motivan las diferentes acciones en las Indias: por un lado, la injerencia diabólica causa los excesos de violencia de los conquistadores; por el otro, el ejemplo de la divinidad cristiana incentiva la predicación pacífica de los frailes misioneros.

El episodio que narra la muerte de Hatuey en la hoguera forma parte de las “cosas muy señaladas” ocurridas en la isla de Cuba (2017: 77). Este marco establece una atmósfera de predeterminación divina que híper significa cada acontecimiento dentro de un orden trascendente: dado el sistema de guerras de conquista, las poblaciones indígenas de Cuba “comenzaron y acabaron” tal y como debían acabar con la llegada de los españoles (2017: 78). En el texto, se relata la huida de Hatuey de la isla

Relectio de Indis afirma la humanidad del amerindio y lo equipara a los niños u hombres rústicos que requieren el tutelaje de una figura rectora. Concebida como complemento de esta primera lección, la *Relectio de iure belli* examina la ocupación de las Indias como un caso particular de guerra, con los consecuentes derechos asociados.

Española por las “calamidades e inhumanas obras” que allí habían hecho “los cristianos” (2017: 78). A la insinuación de las matanzas, se agrega luego el problema de la codicia y el robo. En el episodio, el cacique razona y dialoga con sus súbditos explicando que los españoles no solo son “cruels y malos” por naturaleza sino por adorar a un dios codicioso, que Hatuey identifica con una “cestilla llena de oro en joyas” (2017: 78). Como los principales michoacanos de Quiroga, Hatuey y los que con él huían anhelaban granjearse la buena voluntad de los conquistadores. Para ello, comenzaron a dedicarle “areyto” al oro, una forma ritual de danza reservada para la adoración de sus propias deidades. En la argumentación de Las Casas, este baile constituye un gesto performático de los indios que ingresa al archivo colonial como demostración de la ineficacia del adoctrinamiento español realizado hasta ese momento en las Indias. Hatuey no sólo desconoce la “verdadera” forma de la divinidad cristiana según el dogma sino que recae en antiguas costumbres idolátricas para su adoración. Luego, para exacerbar la inutilidad de la instrucción, convencidos de que su fin a manos de los españoles era inevitable, los indígenas arrojaron el oro al agua.

Tras huir durante algún tiempo de los conquistadores defendiéndose de sus continuos ataques, en el relato Hatuey es finalmente apresado y condenado a la hoguera por haberse rebelado contra la autoridad de los invasores, una resolución similar a la que llega el personaje de Procopius, en *Trento* (2001) de Leónidas Lamborghini, cuyo parlamento, citado en el epígrafe de este capítulo, exige el fuego para los infieles. En un intento estéril por despertar su conciencia, un religioso franciscano le predica “algunas cosas de Dios”, al pie del poste donde Hatuey permanecía atado (2017: 79). El cuerpo estático del indígena, incapaz de moverse, refleja el estancamiento de la prédica del franciscano y exhibe su ineficacia. El “santo varón” profesa “lo que podía bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban”, otorgándole al ajusticiado la posibilidad del salvoconducto de la redención:

que si quería creer aquello, que le decía que iría al Cielo, donde había gloria y eterno descanso, e si no que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. Él pensando un poco preguntó al religioso si iban christianos al cielo. El religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique sin más pensar, que no quería él ir allá, sino al infierno por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente. (2017: 79)²⁴⁹

²⁴⁹ En la *Historia de las Indias* de Las Casas se reproduce el diálogo casi sin modificaciones: “cuando lo querían quemar, estando atado al palo, un religioso de Sant Francisco, le dijo como mejor pudo que muriese cristiano y se baptizase; respondió, que ¿para qué había de ser como los cristianos, que eran

En la hora postrera, el remedo –no remedio- de extremaunción es finalmente rechazado por el cacique. De esta escena podemos destacar dos cuestiones. La primera es el vínculo inmediato entre voluntad y fe que surge del personaje del franciscano. La complejidad del dogma católico sobre el espacio infernal y su antítesis paradisiaca es reducida, en la hoguera, a unas breves líneas acuciadas por el contexto de la sentencia. La propuesta de colonización religiosa de Las Casas privilegia el adoctrinamiento pausado y la lenta evangelización del infiel. Por lo tanto, no sería suficiente el mero consentimiento de Hatuey para asegurar su conversión. Al contrario, en su planteo, esa manera apresurada de predicar supone una falta grave a la ley evangélica. Pero, además, los cebos de gloria y descanso eterno resultan insuficientes, ya que el indio declina la propuesta haciendo uso de su voluntad racional. El cacique no sólo comprende la lógica de recompensa y castigo implicada en el ofrecimiento sino que esa misma comprensión le permite descartarlo, dado que juzga indeseable la asociación explícita entre el “Cielo” y los “christianos”. La racionalidad del indio, que Las Casas defenderá a ultranza en sus escritos, le brinda la lucidez necesaria para preferir los tormentos eternos a la presencia de sus victimarios en el Más Allá.

El episodio antimodélico de Hatuey representa dos formas de injusticia. En el plano político, los españoles que desestiman la autoridad del cacique sobre sus súbditos incurren en una falta al derecho de gentes, que Las Casas invoca para defender la capacidad de los indígenas de autogobernarse. En el plano religioso, la ejecución en la hoguera atenta contra la ley evangélica, ya que torna imposible la predicación de la doctrina cristiana según el *unico modo* universal. De esta manera, Las Casas escenifica el que consideraba el principal obstáculo de la evangelización: la compañía antagónica de los españoles, cuya codicia ponía en movimiento los engranajes de una máquina imperial sustentada en la guerra, diferente al modelo de la predicación pacífica. Las acciones de los conquistadores en el relato (perseguir, raptar, asesinar) contrastan con la puesta en escena de una devoción indígena desviada: el baile ritual ofrecido al oro para

malos? Replicó el Padre, porque los que mueren cristianos van al cielo y allí están viendo siempre a Dios y holgándose; tornó a preguntar si iban al cielo cristianos, dijo el Padre que sí iban los que eran buenos: concluyó diciendo que no quería ir allá, pues ellos allá iban y estaban” (1986: 100-101). Pero, a diferencia de la *Brevísima relación*, se añade una pregunta retórica que clarifica, como un pleonasma, el razonamiento del cacique: “¿Qué otra cosa fue decir que no quería ir al cielo, pues allá iban cristianos, sino argüir que no podía ser buen lugar, pues a tan malos hombres se les daba por eterna morada?” (1986: 100-101). Otro elemento a destacar es que en el relato de la *Historia de las Indias* figura la fórmula jurídica del crimen de *lesae maiestatis*, por el cual Hatuey habría sido erróneamente condenado en la isla Española al rebelarse contra los soldados del rey.

evitar la muerte visibiliza tanto la religiosidad de los amerindios como la necesidad que tenían de ser conducidos en sus errores. A su vez, esta escena constituye un diagnóstico *in situ* de la labor religiosa que Las Casas intentaba corregir. El modo apresurado y el contenido pueril de la predicación del franciscano contrastan con la instrucción persuasiva y paulatina que, sin utilizar la violencia física, garantiza la conversión del infiel en el *De unico vocationis modo*.

En línea con los postulados aristotélicos sobre las pasiones del alma, revisados por Tomás de Aquino, Las Casas afirma, en el tratado latino, que la mente humana rechaza las formas violentas del “terror”, el “griterío”, el “miedo” o las “palabras duras”, así como “se contrista” con los dolores corporales (1975: 470). Por ello, el camino seguido por los conquistadores, que perturba los sentidos exteriores e interiores de los indios, conturba también su razón y entendimiento, con que perciben y juzgan: “Así que, como la voluntad se disgusta y se horroriza tanto en presencia de estos males, ¿qué otra cosa le quedará sino odiar, rechazar y rebatir la doctrina de la fe que ha oído y ha de oír, y juntamente con ella a sus predicadores?” (1975: 470). En la argumentación de Las Casas, el rechazo de Hatuey al Paraíso cristiano sólo es posible tras la perversión de su capacidad racional provocada por la violencia de los españoles. De utilizarse el método apostólico, la asociación negativa entre el Paraíso y los cristianos sería imposible. La reacción de Hatuey confirma, en el texto, la necesidad de una reforma teológica y jurídica que le devolviera al Cielo su deseabilidad y, al Infierno, su terribilidad, aquello que Daniel Walker (1964) llama el carácter disuasorio del espacio infernal: un convencimiento casi total en la Europa de los siglos XV y XVI sobre su existencia, que prevenía el comportamiento inmoral de los creyentes.

La desarticulación del método violento de conquista de los españoles posee una dimensión dramática, desarrollada a través de los sucesivos parlamentos que se ponen en boca de Hatuey: el diálogo con sus súbditos, primero, y la negativa dada al franciscano, luego. Esta supuesta reproducción de las palabras del Otro en la escena puede ser considerada como un caso de lo que David Solodkow (2014) denomina “mecanismos de ventriloquía” en el mundo colonial. Estas estrategias de semiótica interpretativa contribuyeron a forjar, en los textos de los cronistas, una representación utilitaria del amerindio que justificó discursivamente, ante la Corona, la presencia de los españoles en América. Para Solodkow, la ventriloquía implicó la sustitución del cuerpo del Otro por la letra de la cultura eurocéntrica. Así, la escritura ocupó el lugar vacante dejado por los cuerpos muertos de los indios. Este reemplazo fue una consecuencia

directa de la violencia inherente a la cosificación del Otro en el discurso de los conquistadores y a su representación como un sujeto que no habla sino que es hablado. En la escena de la *Brevísima relación*, Las Casas hace hablar a Hatuey e incorpora, a su sistema interpretativo, los gestos y parlamentos del indígena como prueba de su racionalidad y argumento para deslegitimar a sus pares europeos ante las autoridades monárquicas de España.

Por último, cabe señalar que la muerte de Hatuey en la hoguera es comparable, en la tradición del martirologio católico, con el final de la vida de Policarpo de Esmirna (69-115), condenado por los romanos a morir en el fuego durante las primeras persecuciones de cristianos en Europa.²⁵⁰ Inocente como el mártir, Hatuey padece en las Indias los mismos tormentos que un modelo del cristianismo apostólico. Podemos inferir que Las Casas conocía la historia de Policarpo no sólo porque formaba parte del santoral religioso de la época sino porque cita en diversas ocasiones la única carta del mártir que se conoce. En primer lugar, las enseñanzas que lega Policarpo en la “Epístola a los Filipenses” (s. I) son retomadas en el *De unico vocationis modo* para reafirmar el carácter ejemplar que debían tener los predicadores cristianos: “Todos vosotros debéis estar sujetos unos a otros, procurando que vuestro trato entre los gentiles sea irreprochable, para que por vuestras buenas obras alcancéis alabanza y no se blasfeme contra el nombre del Señor entre vosotros” (1975: 248). Estas mismas palabras son citadas, años después, en la “Carta al príncipe don Felipe” que envía el 9 de noviembre de 1545.

La epístola de Las Casas denuncia los abusos de poder del entonces presidente de la Real Audiencia, Alonso de Maldonado, y pide un remedio para la región de Guatemala, donde se hallaba emplazada la comunidad religiosa de la Vera Paz. Entre los abusos, se destacan las guerras perpetradas contra los indios de Yucatán y la violación de la normativa eclesiástica que esto implicaba. Maldonado justificaba las guerras alegando, conforme a la doctrina del derecho canónico, que los herejes podían ser reducidos por la fuerza para reverenciar el sacramento del bautismo que habían recibido. Las Casas rebate este argumento con otro de la misma doctrina reivindicando la condición neófito de los indígenas, que todavía no podían ser considerados fieles de la Iglesia por no haber sido evangelizados correctamente, esto es: “por halagos y dulce,

²⁵⁰ Policarpo, discípulo de Juan Evangelista, fue obispo de Esmirna. Santificado por la Iglesia católica, integra la denominada “Patrística”, que reúne a los primeros padres fundadores del cristianismo en los tiempos de la Iglesia Primitiva.

mansa, blanda, pacífica, amorosa y cristiana conversación, yendo a ellos como ovejas entre lobos, no como lobos y ladrones robadores entre mansísimas y simplicísimas ovejas” (1958: 330). Luego, como si se tratara de un extracto literal del *De unico vocationis modo*, en la carta se citan las enseñanzas de Policarpo para sustentar el mismo carácter ejemplar de los predicadores señalado en el tratado latino, pero aplicado en la epístola al caso particular de Guatemala.²⁵¹

La posterior representación gráfica que tuvo el episodio de Hatuey en el grabado para la edición latina de Theodor de Bry de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1598) comporta cierta semejanza formal con las representaciones pictóricas contemporáneas de Policarpo (cf. Figuras 3 y 4). El cuadro *Martirio de San Policarpo* (c. siglo XVI) integra una serie de veinticuatro lienzos que representan los sufrimientos de diversos santos.²⁵² Estas pinturas son copias de los frescos de Niccoló Circignani, llamado Pomarancio, difundidos a través de los grabados realizados por Ambrosius Brambilla. Los modelos de Brambilla aportaron soluciones compositivas para los diferentes temas del martirologio cristiano entre los artistas europeos. Policarpo ocupa en el cuadro el centro de la composición y aparece rodeado por las llamas que milagrosamente no lo queman. En el grabado de la muerte de Hatuey, diseñado por Jodocus Winghe (Adorno, 2022), resulta significativa la proporción y posición que ocupan las figuras protagónicas. En principio, el conquistador está acompañado por otros tres soldados que, en conjunto, desbalancean la imagen. Si el poste de la hoguera condensa la acción principal y la relación entre la ambición terrenal (el conquistador) y la vocación espiritual (el franciscano) a través del indígena (el sujeto en disputa), este último aparece no en el medio de la ilustración sino hacia un costado, ya que los soldados invaden el centro.

Michael Baxandall ([1972] 2016: 99) afirma que la tradición vernácula del grabado en madera para la ilustración de libros constituyó, durante el Renacimiento europeo, un acervo exuberante de agrupamientos de figuras y de gestos que fue utilizado por los artistas para sugerir relaciones y acciones en las escenas representadas.

²⁵¹ La cita de la carta está en latín, como en el manuscrito del *De unico vocationis modo*: “*omnes vos invicem subiecti estate conversationem vestram considerantes irreprehensibilem in gentibus, ut es bonis operibus vestris et vos laudem accipiatis et dominus in vobis non blasphematur*” (1958: 331-332).

²⁵² La serie fue donada en 1612 por el Duque de Lerma al convento dominico de San Pablo de Valladolid, del que era patrono. Estas pinturas tenían una finalidad moralizante que resaltaba el valor ejemplar del martirio. Cf. <http://ceres.mcu.es/sanpolicarpo> [Fecha de consulta: 01/04/2020]. El óleo *Martirio de Santa Águeda* de la misma colección reproduce un gesto corporal análogo al de Policarpo, con la cabeza ladeada hacia la izquierda del lienzo. Águeda también había sido quemada en la hoguera. El modelo de este cuadro también corresponde a un grabado de Ambrosius Brambilla.

Según Baxandall, los pintores y grabadores utilizaban “un agrupamiento complejo y sutil de pocas figuras para sugerir un hecho dramático” y manejaban “figuras estáticas de forma tal que sugirieran relaciones móviles, pero sin contradecir el hecho de que sus figuras fueran inmóviles” (2016: 101). En el caso del grabado de la muerte de Hatuey, las figuras enfrentadas del conquistador y el evangelizador representan la diferencia entre ambos grupos de españoles, que podemos verificar también en el gesto de sus manos: las del franciscano, llenas, extienden en señal de ofrecimiento la cruz y la Biblia, mientras que la mano derecha del soldado, vacía, está dispuesta a perturbar la predicación con la espada que empuña su mano izquierda. Ambas figuras manifiestan un leve movimiento y adelantan su cuerpo hacia el del indígena, que en posición doliente inclina su cabeza en dirección al franciscano y adopta así un gesto reflexivo y consciente propio de las representaciones del martirologio cristiano.



Figura 3. Grabado sobre la muerte del cacique Hatuey. *Narratio Regionum indiarum per Hispanos Quosdam devastatarum verissima*. Edición latina de Jean Théodore y Jean Israël de Bry, Frankfurt, 1598.



Figura 4. Anónimo, *Martirio de San Policarpo*. Óleo sobre lienzo. Museo Nacional de Escultura. Valladolid, España.

Ahora bien, en contraposición al episodio de Hatuey, la narración del encuentro con el cacique Enriquillo resulta una escena de evangelización modélica en la argumentación de Las Casas. El levantamiento (1519-1533) y la posterior pacificación (1534) del cacique tienen lugar en la isla Española. La fuerza retórica y persuasiva del episodio radica en que se trata de una reconversión al cristianismo del cacique taíno, es decir, Las Casas logra (en compañía del franciscano fray Remigio) una segunda atracción de Enriquillo a la fe cristiana, que considera en algún punto más efectiva que la anterior. La reconstrucción del hecho figura en la *Historia de las Indias* (1986, l. III, cc. 125-127: 457-468) y en una carta enviada al Consejo de Indias el 30 de abril de 1534 (1958). En el relato historiográfico, es fray Remigio quien lleva adelante las acciones necesarias para asegurar y reducir al cacique, mientras que, en la epístola, Las Casas se adjudica a sí mismo el rol protagónico de la pacificación. En ambos casos, se demuestra la centralidad del rol del predicador como engranaje indispensable para entablar un contacto no destructivo con la Otredad indiana pero, en la carta, se escenifican algunos criterios propios del *unico modo* lascasiano que garantizan la eficacia de la reconversión.

Vanina Teglia estudia cómo Las Casas logra aunar dos concepciones historiográficas, una medieval signada por lo profético y otra renacentista anclada en el precepto de la *historia magistra vitae*, para: “influir y torcer las decisiones que se tomen durante el proceso de colonización” en América (2019: 66). Con este objetivo, analiza el episodio de la pacificación del cacique Enriquillo. A través de la noción de la *figura*,

propia del discurso bíblico, Teglia observa la estructuración figural entre los personajes en la *Historia de las Indias*, que brinda coherencia formal a la narración. Este “modo hermenéutico figural o tipológico” (2019: 66) permite que, alrededor del cacique Enriquillo, se estructure, también, la configuración del personaje de fray Remigio, franciscano que cría, educa e intenta convertir al indio antes que Las Casas. De acuerdo con la investigadora, los atributos de este fraile en el relato anticipan la construcción misma de Las Casas como evangelizador. Su autorrepresentación figura en la carta elevada al Consejo de Indias, ya que no logra redactar todos los capítulos de la *Historia de las Indias* que había previsto. En la epístola, Las Casas menciona que cada una de sus acciones responden a la vía evangélica legada por Cristo, una manera de predicar que encuentra su sostén teológico en los preceptos enunciados en el *De unico vocationis modo*. A su vez, la reconversión del cacique, en soledad y con el mero uso de la palabra, habría motivado en parte la redacción del tratado latino y la preparación del proyecto de evangelización pacífica de Las Casas en la Vera Paz (Guatemala).²⁵³

En la *Historia de las Indias*, las acciones que caracterizan el adoctrinamiento inicial de Enriquillo en la isla Española resultan, ante todo, propias de una instrucción formal. En el monasterio de los franciscanos, los frailes: “habían enseñado a leer y escribir [a Enriquillo], y en costumbres asaz bien doctrinado, y él de su inclinación no perdía nada, y supo bien hablar nuestra lengua, por lo cual siempre mostró por sus obras haber por los religiosos aprovechado” (1986: 457). La alfabetización, el aprendizaje de la lengua y la repetición de hábitos circunscriben un camino idóneo para la formación de un infante que, desde la perspectiva de los evangelizadores, resultaba más fácilmente educable que un indio adulto por su edad. No obstante, el obstáculo de esta conversión pacífica y formal emerge cuando Enriquillo, pasados los años, debe enfrentar los abusos de poder de los conquistadores en las colonias. El robo de su hacienda, la violación de su esposa (“doña Mencía, casada como cristiana”), la queja infructuosa ante el gobernador de la villa, Pedro de Vadillo, y el efecto nulo de la “carta de favor” de la Audiencia de Santo Domingo mueven el espíritu de Enriquillo hacia el deseo de rebelarse contra las autoridades españolas (1986: 458).

Ante las sucesivas injurias recibidas, el cacique Enriquillo decide defender su tierra y a sus súbditos indígenas. Las Casas, fiel a las prerrogativas de su formación

²⁵³ Mismo nombre de la villa donde Enrique crece y recibe la instrucción de los franciscanos: “Enriquillo, que había sido criado, siendo niño, en el monasterio de Sant Francisco, que hobo en una villa de españoles llamada la Vera-Paz, y la provincia según la lengua de los indios Xaraguá, la última sílaba aguda” (1986: 457).

jurídica, justifica el levantamiento del cacique y reafirma el derecho de autogobierno de los amerindios: “Cuanto más, que aún Enrique tenía más cumplido derecho, como es el del Príncipe, porque otro señor ni Príncipe no había en esta isla quedado, y así podía proceder al castigo y venganza, secutando justicia en todos los españoles que hallase” (1986: 458).²⁵⁴ El recrudecimiento de los ataques hacia los españoles en la isla y la imposibilidad de aplacar la revuelta por parte de estos últimos motivó la búsqueda de un camino alternativo de pacificación. En este marco, hace su aparición en escena fray Remigio, cuya caracterización es funcional al *unico modo* de Las Casas: franciscano “con el celo de predicar el Evangelio”, contrario a la violencia de la guerra, “extranjero” no contaminado por los vicios de los españoles y uno de los frailes que posiblemente habían criado a Enriquillo en el monasterio (1986: 463). No obstante, las acciones del fraile durante el encuentro con el cacique no resultan demasiado elocuentes ni acordes a los preceptos de la ley evangélica: “El Padre le rogó y encareció que fuese amigo de los españoles y sería bien tratado desde en adelante; respondió Enrique que no deseaba más otra cosa” (1986: 463). Luego de una retahíla de denuncias del cacique contra los abusos de los conquistadores, “Enrique besó la mano al padre” y se despidió, pacificado, “casi llorando” (1986: 464). El breve relato de la entrevista no brinda mayores detalles sobre la predicación y presenta a un amerindio sumiso (en especial, cuando besa la mano del fraile) que rápidamente acepta volver al servicio de los españoles.

Por el contrario, en la carta al Consejo de Indias, la reconstrucción del hecho ubica al propio Las Casas como protagonista de la reconversión y añade algunas acciones significativas:

Yo solo, con gracia de Dios y un compañero fraile, de que me proveyó la Orden, fui al Baoruco y aseguré a don Enrique y le afirmé e corroboré en el servicio del Emperador, nuestro señor; e estuve un mes con él, y le confessé a él e a su muger y a todos sus capitanes, y le quité todos los muy justos temores, que tenía e no quise venir de allá hasta que le truxe conmigo alla villa de Açua, donde con los vezinos della se abraçó y

²⁵⁴ Las Casas contrasta su opinión, fundada en el derecho natural y de gentes, con el prejuicio de los españoles: “ésto llamaron los españoles y llaman hoy, alzarse y ser rebelde Enrique, y rebeldes y alzados los indios, que con verdad hablando no es otra cosa sino huir de sus crueles enemigos, que los matan y consumen, como huye la vaca o buey de la carnicería. [...] tuvieron justa guerra de natural defensión [los indios], pero pudieron proceder a hacer venganza y castigo de las injurias, y daños, y muertes, y disminución de sus gentes, y usurpación de sus tierras recibidas, de la misma manera y con el mismo derecho; quanto a lo que toca al derecho natural y de las gentes (dejado aparte lo que concierne a nuestra sancta fe, que es otro título añadido a la defensión natural en los cristianos), tuvieron justo y justísimo título, Enrique y los indios pocos que en esta Isla habían quedado de las crueles manos y horribles tiranías de los españoles” (1986: 458).

regozijó. Y le dexé consertado el camino que avía de hazer para irse a comunicar y holgar con los otros pueblos de los españoles y para reduzir al servicio de Su Majestad ciertos capitanes y gente alçada y le señalé donde asentasse su pueblo siete leguas de la dicha villa, y a de proveer toda aquella tierra de pan y otros bastimentos. Lo cual todo anda a gozo attualmente compliendo. (1958: 57)

Lejos de rogar, Las Casas actúa de manera concreta y persuasiva no sólo con Enriquillo sino también con sus allegados: cacique, mujer y capitanes reciben el sacramento de la confesión y poco a poco vuelven a participar de la liturgia cristiana. A su vez, resulta crucial el tiempo que permanece con él, ya que abarca la suficiente cantidad de días como para enlentecer la predicación pacífica y acercarla a la estrategia del *De unico vocationis modo*. En este sentido, al contrario de lo que sucede con el cacique Hatuey, Las Casas logra quitarle los temores a Enriquillo, acción que en el tratado latino es condición necesaria para la comprensión del dogma cristiano en el espíritu del infiel. Sin temores y confesado, el último paso es la instrucción comunitaria según un método (“consertado el camino”) que devuelve al cacique “al servicio de Su Majestad” y reordena las comunidades indígenas para asegurar el abastecimiento de los centros urbanos españoles. La secuencia de acciones que ejecuta Las Casas se desenvuelve en un tiempo pausado, sin prisas, y demuestra su efectividad, al igual que en el caso de Quiroga, mediante la felicidad obtenida por los amerindios (“anda a gozo”) incluso en su sometimiento ante los cristianos. Por último, la síntesis del método apostólico y persuasivo se resume en la sentencia que se ofrece hacia el final de la carta, con un dejo de irónica falsa modestia: “El despoblar, señores, que yo hacer suelo, es morir e trabajar por allegar vecinos a los pueblos, ansí induciéndolos a que de nuevo a ellos vengan, como persuadiéndolos que ellos no se vayan, como Dios e todo el mundo sabe” (1958: 58).

Si bien los fragmentos del *De unico vocationis modo* que llegaron hasta nuestros días, a diferencia de la *Brevísima relación* o la *Historia de las Indias*, no contienen escenas de evangelización contemporáneas a Las Casas, la argumentación del tratado recurre constantemente a ejemplos bíblicos, de la Patrística y de la filosofía clásica, que sientan las bases del método de conversión apostólico a partir de escenas históricas en las que se podría detectar los elementos del *unico modo*. Por ejemplo, las enseñanzas del apóstol Pedro, recogidas por Clemente en su epístola a Santiago, dan cuenta del tiempo pausado necesario para la conversión. La carta de Clemente, citada en el tratado latino,

narra el encuentro entre sus hermanos, Nicetas y Aquila, y Pedro, que se encontraba predicando en la ciudad de Cesárea en Palestina.

Los hermanos del episodio estaban preocupados por la conversión a la fe cristiana de su padre, con quien se habían reencontrado recientemente y que permanecía en sus costumbres paganas. Frente a la urgencia de los familiares para que su padre aceptara las verdades del dogma antes de morir, Pedro les aconsejó esperar alrededor de un año y acompañar al anciano para que escuchara, sin coerción alguna, las enseñanzas religiosas a raíz de las charlas ocasionales entre ellos. De esta manera, afirma Pedro en el relato: “él mismo mostrará su voluntad de recibir el yugo de la religión” (1975: 92), con lo cual la conversión del neófito adulto sería genuina y evitaría cualquier posterior recaída en la blasfemia. El plan de Pedro, sin embargo, inquietó a Nicetas, que le preguntó: “Si nuestro padre muriere durante el año que, según tu mandato, hemos de esperar, ¿bajaría al infierno sin merecimientos y sería eternamente atormentado?” (1975: 92). La respuesta de Pedro encierra uno de los puntos fuertes de la doctrina apostólica que, según el tratado de Las Casas, constituía el sustrato del método pacífico de conversión: “los que hayan vivido rectamente por sólo Dios y por su justicia, son los que llegarán a la vida eterna y recibirán el bien perdurable del reino celestial” (1975: 93). Alcanzar la salvación es, en este caso, el fruto no de la fuerza coercitiva sino de la libertad dada al Otro para comprender los misterios de la fe; supone un bien otorgado no por el beneplácito de los hombres sino por la gracia divina, con la ayuda de la acción persuasiva de un predicador.

Las enseñanzas del apóstol Pedro distan significativamente del modo apresurado en que el franciscano intenta convertir al cacique Hatuey al pie de la hoguera y se aproximan, en cambio, a la persuasión paulatina de Enriquillo que realizan fray Remigio y Las Casas. Podemos considerar el episodio de la epístola de Clemente también como una escena ejemplar aunque extemporánea. En contraposición, las palabras del fraile franciscano en la isla de Cuba no hacen más que marcar un falso dilema en torno a la dicotomía cielo/infierno, ya que la conversión del cacique no podía ser genuina en las circunstancias de la ejecución. El padre de Aquila y Nicetas, luego de aprender de las conversaciones espontáneas con Pedro, es finalmente convertido y bautizado por el apóstol, de la misma manera que Enriquillo acepta volver al servicio del rey y conversar con los pueblos de los españoles tras la prédica apostólica. Hatuey, por el contrario, a causa de la mala instrucción recibida, muere convencido de su posterior descenso al infierno.

Leídas en conjunto, las escenas antitéticas de Hatuey y Enriquillo se construyen a partir de una retórica maniquea que oscila entre el modelo, la persuasión pacífica y eficaz, y el antimodelo, el falso adoctrinamiento al servicio de las guerras de conquista. A su vez, los episodios canónicos diseminados en el *De unico vocationis modo* legitiman, con relatos del acervo cultural cristiano, el camino apostólico para la evangelización de los naturales en las Indias. Detrás de estos escenarios, en la trastienda, permanece latente la descalificación de las prácticas violentas en las colonias, por lo que cada narración adquiere una función argumental en los textos. El contraste entre estas dos maneras de aproximarse al Otro se torna ineludible y, para acentuarlo, el tratado latino aporta un vademécum de citas y modelos: la permanencia de Las Casas durante un mes con Enriquillo y la capacidad de quitarle los temores se condicen con las virtudes del predicador apostólico que aguarda paciente como Pedro y no genera terror en el infiel, táctica muy diferente a la de profesar un aspecto central del dogma al pie de una hoguera.

4.5. Duelos contra hechiceros

Nóbrega también ocupa gran parte de su atención en denunciar la violencia de los colonos y soldados portugueses que entorpecen el desarrollo de la evangelización en América. Pero, a diferencia de los textos de Quiroga y Las Casas, el padre jesuita introduce en sus *Cartas* diversos enfrentamientos singulares sostenidos contra los *feitiçeiros* de las tribus brasilindias, chamanes religiosos encargados de llevar adelante los rituales sagrados en las poblaciones indígenas. La construcción escenográfica de estos duelos asegura, en la textualidad propositiva, la posición hegemónica del misionero jesuita dentro del campo religioso americano y así desplaza, del núcleo de poder local, a sus principales antagonistas en la conducción espiritual de los brasilindios. Las cartas de Nóbrega dirimen la representación narrativa del Otro americano de manera dual: por un lado, se estigmatiza convenientemente al grupo indígena de los *feitiçeiros*, que detentaba el poder religioso en las aldeas y era, por eso mismo, el natural competidor de la cofradía jesuita; por el otro, idealiza al brasilindio común en tanto sujeto evangelizable, cuya docilidad natural lo predispone a aceptar la fe cristiana. Como mecanismo de deslegitimación del primer grupo, en la escenificación de los rituales indígenas, Nóbrega manifiesta una preocupación constante por la

presunta atmósfera de falsedad y engaño que rodea al *feitiçeiro* y que mantiene al segundo grupo en la ignorancia de la religión cristiana.

Analizaremos tres escenas de evangelización presentes en tres cartas de Nóbrega del período inicial de su expedición (1549-1550), en las cuales figuran algunos de los tópicos narrativos más significativos que luego se repiten en el resto de las epístolas. En la primera de ellas, el padre jesuita da cuenta de la transformación metafísica de la fe del brasilindio, lograda por un correligionario suyo, mediante la narración del cambio en sus costumbres y la instalación de una nueva ley capaz de regular su conducta moral. Esta deformación del universo cultural tupí-guaraní comienza, a su vez, con el desplazamiento de los *feitiçeiros* del ejercicio del poder ritual. La segunda escena dialoga con la tradición épica medieval para construir un relato en el que Nóbrega mismo (como protagonista de los hechos) es quien vence en un duelo retórico, a medio camino entre lo gestual y lo verbal, al *feitiçeiro* de una aldea. Por último, en el tercer episodio, se consuma la conformación discursiva del campo religioso americano con la interferencia del conocimiento de los jesuitas en un territorio propio de los *feitiçeiros*: el control de la salud de los brasilindios. La curación de un indígena a manos de los jesuitas y no de los chamanes nativos resulta una garantía no sólo de la veracidad de aquello que Nóbrega y sus correligionarios predicaban en Brasil sino, también, del éxito de su método apostólico, pacífico y comunitario.

Como otros textos de la época (en especial, los del ámbito eclesiástico y jurídico), las epístolas de los jesuitas debían adecuarse a usos específicos y condicionamientos institucionales, lingüísticos y materiales en su producción (Cerello, 2007). Las funciones generales dadas por la Compañía de Jesús al envío de cartas desde las colonias eran: difundir los resultados de la catequesis, incentivar en los lectores la vocación religiosa, centralizar el control sobre sus miembros dispersos y constituir una identidad comunitaria en tanto Orden. Desde las misiones, cada relación enviada a la Iglesia de Roma o a sus dependencias en los reinos cristianos debía dar a conocer el estado de la labor religiosa, sus logros, obstáculos y carencias, para que las autoridades eclesiásticas pudieran, con esta información, satisfacer las necesidades de los misioneros. En el caso específico de América, la carta que el secretario de la Orden Jesuita en Roma, Juan Alfonso Polanco, le envía a Nóbrega el 13 de agosto de 1553 resume algunos de los criterios institucionales que regían la escritura de los informes. Estas instrucciones exclusivas para los padres jesuitas, paralelas a otras normativas monárquicas o seculares, exigían:

Em las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de los de la Compañía, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asi mesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros. (En Leite, 1954: 520)

No obstante, en la escritura de los jesuitas, también había lugar para otra clase de información cuya pertinencia quedaba a cargo del juicio del emisor: “Y si ubiesse alguna cosa que no diesse aquella edificación, siendo scritta en modo que se entendiese bien, no se dexede de scrivir, pero en letras de aparte” (en Leite, 1954: 520). La instrucción de Polanco así como las *Constituciones* (1544) de Ignacio de Loyola y las ordenanzas y documentos legales emitidos por la Corona funcionan, en cierto sentido, como la ley del archivo que define Derrida, esto es, constituyen los umbrales prescriptivos que restringen el ingreso a los archivos imperiales de la información considerada válida o relevante para la conquista y colonización de los territorios ultramarinos. En este sentido, la carta de Polanco resulta útil para considerar hasta qué punto el archivo mismo permite la filtración de elementos por fuera de su ley, ya que las “letras de aparte” escapan a las “letras mostrables” (centradas tanto en las cuestiones administrativas y estadísticas como en las etnográficas) y dependen de una decisión personal del miembro de la Orden, que debía esforzarse por dar forma a aquello que excedía a las exigencias institucionales de manera tal de presentar la información como algo entendible y, en cierto modo, significativo para sus interlocutores.

El *Diccionario de autoridades* (1734, tomo IV) define el adjetivo “mostrable” sencillamente como “aquello que se puede mostrar”. Sin embargo, el ejemplo que acompaña a la definición vincula este término con el universo religioso, específicamente referido a la misión apostólica, como algo inferior a los hechos: “Los Oficios de la Santa Iglesia bastaran a atraher las más remotas gentes: pues solo la vista puede explicar el modo, superior a todo lo mostráble en palabras” (1734, tomo IV). Es decir, lo que un individuo puede mostrar por escrito no supera la condición fáctica de una acción modélica, aquella capaz de convocar la voluntad de los infieles tal y como afirman Las Casas, Quiroga y Nóbrega en sus textualidades propositivas. Por otro lado, en el mismo diccionario, la cualidad de lo que está “aparte” (1726, tomo I) se asocia con el universo teatral, particularmente de las comedias. La definición hace referencia al parlamento de

un cómico por fuera del diálogo que mantiene con los demás personajes, en el que: “manifiesta los afectos y passiones interiores” (1726, tomo I). La entrada léxica relaciona este término con otras tres expresiones dependientes de una acción principal: “dexar”, “escribir” y “llamar” (1726, tomo I). Dejar algo aparte significa, en una conversación, relegar un tema considerado secundario que entorpece el tratamiento del asunto principal. En relación con la escritura, apuntar una nota aparte es introducir una glosa marginal, ubicar un comentario por fuera del cuerpo del texto, pero con la debida advertencia para que el lector encuentre con facilidad lo apuntado. También, vale para comenzar algo nuevo (un párrafo, un renglón) que marque una diferencia con lo escrito anteriormente. Por último, llamar a una persona aparte remite a la atmósfera del secreto, a la acción de retirar a un individuo de entre otros concurrentes para darle una información exclusiva que nadie más debe oír.

En cualquiera de sus acepciones, la manifestación del “aparte” constituye una excentricidad, un escape respecto del eje temático, formal o institucional efectuado con el fin de expresar una voz propia. Consideramos que las tres escenas de evangelización escogidas participan del mundo de las “letras de aparte” a partir de otras categorías tangenciales como lo maravilloso, lo notable o lo que es imposible callar, dado el compromiso ético de Nóbrega por dar cuenta de la verdad –su verdad- de los hechos. La condición de “aparte”, a su vez, radica en que estas escenas salen de la norma como el relato de acciones sobresalientes merecedoras de ser incorporadas en las epístolas informativas, porque manifiestan el sentido del método apostólico, pacífico y comunitario de conversión. No son, por ello, algo meramente “mostrable en palabras” sino que encierran los lineamientos fundamentales de ese particular modo que, desde la posición privilegiada de agente y testigo que detenta Nóbrega, “solo la vista puede explicar”.

La primera escena de evangelización se encuentra en la carta de 1549 que Nóbrega envía desde la ciudad-puerto del Salvador de la Bahía de Todos los Santos al doctor Navarro, su maestro en Salamanca y Coimbra.²⁵⁵ La epístola contiene la información en “letras mostrables”, acorde a las exigencias de la Orden Jesuita. En principio, figura la descripción de la tierra y de sus riquezas naturales asociadas a la abundancia de recursos y al buen clima. A continuación, realiza una descripción de las

²⁵⁵ Es la cuarta epístola escrita en América, fechada el 10 de agosto de 1549. Fue publicada en italiano nueve años después como parte del volumen de los *Diversi avisi particolari dall’Indie di Portogallo* (1551-58), en Venecia.

costumbres nativas, entre ellas la antropofagia, como otro tipo de información “mostrable” para la Orden. Luego, disemina breves pasajes en donde los nativos exhiben su natural predisposición a adoptar la fe cristiana. Mediante estos pasajes, la carta logra disociar de manera paulatina los dos grupos de indios señalados anteriormente: los antropófagos, a quienes se identificará con los hechiceros, y los sujetos evangelizables, como aquellos que por su propia voluntad interpelan a los misioneros para escuchar las enseñanzas religiosas. En este punto, se refiere en la epístola un suceso experimentado por un correligionario de Nóbrega, el padre João de Aspilcueta, como digresión narrativa propia de las “letras de aparte”:

De entre muchas cosas referiré una que bastante me maravilló, y fue que enseñando un día el padre João de Aspilcueta a los niños a leer y a hacer la señal de la cruz, y teniendo los dichos niños ciertas piedras de varios colores en los labios, que es uso traer perforados y mucho estiman, estorbando las piedras al hacerse la señal de la cruz, vino la madre de uno de ellos y de pronto quitó la piedra de los labios de su hijo y la arrojó al tejado; de repente, los otros hicieron lo mismo y esto fue después que comenzamos a enseñar. (1931: 92)²⁵⁶

La escena muestra el cambio en las costumbres y el cuerpo del Otro como un efecto sorprendente de la evangelización y una prueba de la efectividad del método de conversión jesuita. El contexto doctrinal de la alfabetización en las aldeas, en tanto proceso simultáneo, contribuye a gestar la transformación espiritual de la madre brasilindia. La tradición tupí, sintetizada en el uso de las piedras coloridas incorporadas –hechas cuerpo– en los nativos, es abandonada con el fin de reproducir miméticamente las costumbres del misionero jesuita. De este modo, a partir del gesto de lanzar la piedra, se desintegra parte de la ritualidad autóctona que deja, en su lugar, un vacío, el espacio vacante para la señal de la cruz. El reemplazo de la piedra por la cruz supone, en el episodio, un vaciamiento de la materialidad cultural del indio, el objeto talismánico tangible, por el símbolo cristiano abstracto, dimensión semiótica que sobrescribe el espacio verbal vacante en los labios y condensa, metafóricamente, el proceso de adoctrinamiento espiritual y lingüístico. Este gesto es, asimismo, la sustitución de un índice que los jesuitas podían considerar idolátrico y ornamental por

²⁵⁶ “D’entre muitas cousas referirei uma que bastante me maravilhou, e foi que ensinando um dia o padre João de Aspilcueta os meninos a ler e a fazer o signal da cruz, e tendo os ditos meninos certas pedras de varias cores nos lábios, que é uso trazer furados, e muito estimam, embaraçando as pedras de fazer-se o signal da cruz, veiu a mãe de um delles e para logo tirou a pedra dos lábios de seu filho e atirou ao telhado; de repente os outros fizeram o mesmo: e isto foi logo quando começamos de ensinar” (1931: 92).

un nuevo índice performático adosado al cuerpo del neófito americano: la reproducción icónica de la cruz cristiana sobre el rostro. En definitiva, la conversión de la aldea muestra su efectividad cuando la madre arroja su propio legado pétreo en pos de una imitación del poder extranjero que instaura un nuevo sentido comunitario: la ley del signo y, concomitantemente, el signo de la cruz.²⁵⁷ El relato asombrado de Nóbrega culmina con la presunta verificación de que la antropofagia había sido extirpada: “Otra vez descubrió el mismo Padre en una aldea, que cocinaban al hijo de un enemigo, a fin de comerlo: y porque fuesen reprendidos, supimos más tarde que lo enterraron y no lo quisieron comer” (1931: 92).²⁵⁸ Los tupíes continúan sus prácticas a escondidas hasta que son sorprendidos por la llegada del misionero en tanto veedor moral, el cual debe recurrir a la reprensión violenta para sostener la máscara, ante los lectores europeos, de la aparente cristianización de los nativos. El cuerpo del Otro, enterrado, ya no resulta nocivo para el evangelizador y corta, con su ocultamiento, el circuito ritual que veía en su ingesta una forma de sacralidad.

En la misma carta de 1549, figura la primera mención del *feitiçeiro* como rival religioso de los jesuitas en Brasil. El episodio comienza con un suceso adverso que, al igual que el anterior, maravilla a Nóbrega, aunque en este caso lo maravilloso, vinculado con lo mágico y lo demoníaco, contiene un riesgo para la conversión de los naturales: los indígenas bautizados por los jesuitas caían enfermos y, en un intento por mantener el dominio sobre la aldea, los *feitiçeiros* aseguraban que eran los misioneros quienes les daban: “la dolencia con el agua del bautismo y con la doctrina la muerte” (1931: 95).²⁵⁹ Como en la escena de las piedras, intervienen nuevamente un elemento ritual material (el agua) y uno inmaterial verbal (la doctrina). Sin embargo, en esta oportunidad, el desplazamiento simbólico es llevado a cabo por los *feitiçeiros* de la aldea, quienes asocian las dolencias de los indígenas con el sacramento impuesto por los

²⁵⁷ Más adelante en la carta, Nóbrega comprueba de hecho el cambio operado sobre la lengua de los brasilindios a partir de la instrucción cristiana, que repetían, ya sin piedras en los labios, el nombre “Jesús” por las aldeas: “recordo-me que por meio de um menino lingua eu lhes dizia, uma noite em que eu pregava ao luar (não lhes podendo ensinar mais), que tivessem fé em Jesus Christo, e que ao deitar e ao levantar o invocassem dizendo: *Jesus, eu te encomendo a minh'álma*, e depois que delles me parti, andando pelos caminhos, notei a alguns que diziam em voz alta o nome de Jesus, como lhes havia eu ensinado, o que me dava não pequena consolação” [recuerdo que por medio de un niño lengua yo les decía, una noche en que yo predicaba al luar, no pudiéndoles enseñar más, que tuviesen fe en Jesucristo y que al acostarse y al levantarse lo invocasen diciendo: “Jesús, yo te encomiendo mi alma”. Y después que de ellos me partí, andando por los caminos noté a algunos que decían en voz alta el nombre de Jesús como yo les había enseñado, lo que me daba no pequeña consolação] (1931: 94-95).

²⁵⁸ “Otra vez descobriu o mesmo Padre em uma aldeia, que cozinham o filho de um inimigo, afim de comerem-n'o: e porque fossem reprehendidos, soubemos mais tarde que o enterraram e o não quizeram comer” (1931: 92).

²⁵⁹ “a doença com a água do baptismo e com a doutrina a morte” (1931: 95).

jesuitas. Para la voz enunciativa de la epístola, el devenir de la enfermedad de los brasilindios a una rápida –y algo azarosa- sanación resulta suficiente para que los *feitiçeiros* sean “desenmascarados” en sus malas intenciones y, con la caída de su máscara, sea restaurado el orden cristiano en las aldeas, según el cual el bautismo es sinónimo de salud espiritual e inicio de la vida del neófito.

Este primer choque cultural funciona, en la carta, como causa del posterior enfrentamiento individual entre la figura del predicador y su recién conocido-construido enemigo. El resultado del duelo exhibe la integración en el campo religioso americano no ya del brasilindio dócil y mimético que arroja su propia piedra sino del *feitiçeiro* esquivo que entabla combates singulares con los evangelizadores. Desde la perspectiva de los jesuitas, la voluntad de los *feitiçeiros* de mantener engañados a los nativos aldeanos era, en parte, la expresión de un plan diabólico más profundo. Es necesario considerar que la empresa religiosa portuguesa tenía, por objetivo político, además del fin espiritual de convertir a la fe cristiana a los naturales, la destribalización de sus aldeas, esto es, la destrucción de los lazos comunitarios locales para instalar en su lugar las redes sociales propias de la colonización. Los *feitiçeiros*, en este contexto, condensan en su figura los hábitos diabólicos de los brasilindios, en especial, los ritos antropofágicos. De este modo, los rituales mantenían amalgamadas a las comunidades nativas en su infidelidad. Esto convierte a los *feitiçeiros* en el principal objetivo de los predicadores, ya fuera mediante su asimilación o su eliminación. La blasfemia respecto del agua bautismal le brinda una excusa perfecta a Nóbrega para irrumpir en el relato como protagonista de los hechos y constituirse en el vencedor de una contienda simbólica utilizando la retórica del duelo, ardid propio del discurso épico que signaba las batallas contra el demonio en la tradición medieval. El uso de la primera persona del singular en acciones y actitudes que marcan el desgaste de la persecución sobre el hechicero desplazan a Nóbrega del rol jerárquico de jefe de la expedición religiosa al de predicador llano, que no sólo dirige a sus correligionarios sino que también evangeliza y convierte a los indígenas poniendo el cuerpo y la voz:

Procuré encontrarme con un hechicero, el mayor de esta tierra, al cual llamaban todos para curarse en sus enfermedades; y le pregunté en virtud de quién hacía él estas cosas, y si tenía comunicación con el Dios que creó el Cielo y la Tierra, y reinaba en los Cielos, o acaso se comunicaba con el demonio que estaba en el Infierno. Me respondió con poca vergüenza que él era Dios y había nacido Dios, y me presentó uno a quien había dado salud, y que aquél Dios de los cielos era su amigo y le aparecía frecuentes

veces en las nubes, en los truenos y rayos; y así decía muchas otras cosas. Me esforcé, viendo tanta blasfemia, en reunir a toda la gente, gritando en voz alta, mostrándole el error y contradiciendo por gran espacio de tiempo aquello que él había dicho, y esto con ayuda de un lengua que yo tenía muy bueno, el cual hablaba cuanto yo decía en alta voz y con los signos del gran sentimiento que yo mostraba. Finalmente quedó él confuso, e hice que se desdijese de cuanto había dicho, y [que] enmendase su vida, y que yo pediría por él a Dios que le perdonase; y después él mismo pidió que lo bautizase pues quería ser cristiano, y es ahora uno de los catecúmenos. (1931: 95)²⁶⁰

Las primeras acciones de Nóbrega en relación con el *feitiçeiro* marcan una actitud que parece de curiosidad ante las tradiciones del Otro: procurar, preguntar. No obstante, todas las respuestas del *feitiçeiro* molestan al padre jesuita, que ingresa en una contienda discursiva contra su antagonista brasilindio. En este segundo momento, las acciones adquieren un matiz vehemente de enfrentamiento agónico: esforzar, gritar, contradecir. Nóbrega esgrime argumentos confiando en que su mensaje debe ser comprendido *de facto* por su interlocutor. El diálogo ficcionalizado entre el *feitiçeiro* y el padre jesuita sólo es posible por la existencia declarada de un mediador lingüístico entre ambos sujetos en pugna: el lenguaraz. La teatralidad del episodio se concentra en esta figura liminar que imita al misionero (como la madre que arroja las piedras) en sus gesticulaciones y tonos de voz. Cabe destacar que este tercer sujeto hace su aparición no durante el primer diálogo sino en el momento crítico de la escena. El *lingua*, además, no limita su *performance* a reproducir el discurso del evangelizador, esto es, el contenido de su mensaje; también, copia “los signos” del sentimiento personal de Nóbrega, aquello que por definición es imposible de ser traducido con palabras. El término “signo” y su variante verbal “signar” remiten, según el *Diccionario de Autoridades* (1739, Tomo VI), a ciertas demostraciones corporales propias del universo cristiano (“signarse” como hacer la señal de la cruz; “signo” en tanto bendición dada en la misa) o de la medicina (el gemido de un enfermo como “signo” de su malestar). La función mediadora entre el auditorio *ad hoc* de indígenas y la figura de autoridad jesuita supone

²⁶⁰ “Procurei encontrar-me com um feitiçeiro, o maior desta terra, ao qual chamavam todos para os curar em suas enfermidades; e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha communicação com o Deus que creou o Ceu e a Terra e reinava nos Céus ou acaso se communicava com o Demônio que estava no Inferno? Respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado a saúde, e que aquelle Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia freqüentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras cousas. Esforcei-me vendo tanta blasphemia em reunir toda a gente, gritando em altas vozes, mostrando-lhe o erro e contradizendo por grande espaço de tempo aquillo que elle tinha dito: e isto, com ajuda de um lingua, que eu tinha muito bom, o qual fallava quanto eu dizia em alta voz e com os signaes do grande sentimento que eu mostrava. Finalmente ficou elle confuso, e fiz que se desdissesse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptisasse, pois queria ser christão, e é agora um dos” (1931: 95).

una interpretación verbal y corporal que abarca en su integridad el lenguaje gestual del predicador como un elemento necesario para la correcta transmisión del mensaje. Mediante la mimesis performática, el *lingua* contribuye a la humillación del hechicero nativo frente a los habitantes de la aldea, en especial, cuando este último es obligado a renegar de sus creencias (“hice que se desdijese”) y a recibir, pese a considerar que podía enfermarlo, el agua del bautismo cristiano.

La tonalidad épica del relato exalta el sentido de misión (en tanto lucha contra la infidelidad y el demonio) que caracterizaba a la empresa evangelizadora. De hecho, la escena cumple de algún modo con la ley épica medieval que exigía enfrentar a un gran enemigo para enaltecer una gesta. El resultado de la disputa es, de acuerdo con la carta, la absoluta conversión del *feitiçeiro* a la fe cristiana, un enemigo que había sido presentado como “el mayor de esta tierra” pero devino en un catecúmeno subalterno al servicio de los misioneros. Ahora bien, ¿qué significaba en el contexto del epistolario denominar a alguien como “*feitiçeiro*”? Según la etimología que presenta el *Thesouro da lingoa portuguesa* (1647), compuesto por el padre jesuita Bento Pereyra (1606-1681), la raigambre latina del término “*Feitiçeyro*” era “*Magus, i*” y podía tener un sentido provechoso (“*Veneficus, i*”) o dañino (“*Maleficus, i*”). La misma dualidad figura en su acepción femenina “*Feitiçeyra*”. Por su parte, el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias brinda una definición más detallada con relación a la entrada “Hechizar”:

cierto genero de encantacion, con que ligan a la persona hechizada; de modo que le pervierten el juyzio, y le hacen querer lo que estando libre aborreceria. Esto se haze con pacto del demonio expresso, o tacito: y otras vezes, o juntamente aborrecer lo que queria bien con justa razon y causa. (1611: f. 465)

En esta entrada léxica, queda obliterada cualquier intención benéfica posible del hechicero que, con sus artimañas, sólo es capaz de mover a engaño y seducir maliciosamente a una víctima. El componente de racionalidad manifiesto en la asociación entre el pacto demoníaco y la perversión del juicio son suficientes para hacer del *feitiçeiro* brasilindio un enemigo declarado de la teología escolástica y del humanismo cristiano, corrientes que recuperan la tradición aristotélica y su definición de la naturaleza racional del ser humano como aquel capaz de juzgar entre lo bueno y lo malo.

Asimismo, podemos observar la construcción del hechicero como antagonista de la evangelización cristiana en la “*Informação das terras do Brasil*” de 1549. Luego de

algunas primeras observaciones generales sobre el clima de la región y las costumbres de los nativos, se describe en el texto a la tribu de los Gaimares, a raíz de lo cual se introduce la representación del *feitiçeiro*:

es gente que mora por los matos y ninguna comunicación tiene con los cristianos, por lo que se espantan cuando vienen a nosotros, y dicen que somos sus hermanos porque traemos barbas como ellos, las cuales no traen todos los otros, antes se rapan hasta las pestañas, y hacen agujeros en los labios y en las ventanas de las narices, y ponen unos huesos en ellos que parecen demonios. Y así algunos, principalmente los hechiceros, traen todo el rostro lleno de ellos. Estos gentíos son como gigantes, traen un arco muy fuerte en la mano y en la otra un palo muy grueso con el que pelean con los contrarios y fácilmente los despedazan, y huyen por los matos y son muy temidos entre todos los otros. (1931: 98)²⁶¹

En el fragmento, resulta inmediata la asociación entre el ejercicio maléfico de la hechicería y la influencia diabólica, manifiesta en la ya mencionada costumbre de perforarse los labios y cubrirlos con piedras o huesos, aunque pareciera que los *feitiçeiros* no tenían intención alguna de arrojar sus tradiciones nativas a lo lejos como la madre del episodio anterior. En relación con la perversión del juicio propia de los hechizos, encontramos que se construye la figura antagonista del *feitiçeiro* a partir de su capacidad de engañar a los indígenas subordinados de las aldeas en aparente perjuicio de su bienestar comunitario. Este vínculo del líder espiritual nativo con el mundo de la mentira está meticulosamente tejido en la descripción de una *praxis* ritual que Nóbrega observa durante su expedición. El padre jesuita repara en una ceremonia tupí particular dirigida por los hechiceros, la cual busca develar, para dar a conocer la presupuesta raíz diabólica de los saberes ocultos de aquellos sujetos anómalos, y, de manera concomitante, debelar, para combatir sus prácticas y excluirlas del campo religioso americano:

de ciertos en ciertos años vienen unos hechiceros de muy lejanas tierras fingiendo traer santidad, y al tiempo de su venida les mandan limpiar los caminos y van a recibirlos con danzas y fiestas según su costumbre; [...] Y llegando el hechicero con mucha fiesta al lugar, entra en una casa oscura y pone una calabaza que trae con figura humana en la parte más conveniente para sus engaños, y mudando su propia voz en la de [un] niño

²⁶¹ “é gente que mora pelos mattos e nenhuma comunicação tem com os Christãos, pelo que se espantam quando nos vêm e dizem que somos seus irmãos, porque trazemos barbas como elles, as quaes não trazem todos os outros, antes se rapam, até as pestanas e fazem buracos nos beiços e nas ventas dos narizes e põem uns ossos nelles, que parecem demônios. E assim alguns, principalmente os feitiçeiros, trazem todo o rosto cheio delles” (1931: 98).

junto a la calabaza, les dice que no se cuiden de trabajar, ni vayan a la roza, que el mantenimiento por sí crecerá, y que nunca les faltará que comer, [...] y otras cosas semejantes les dice y promete con que los engaña, de manera que creen haber dentro de la calabaza alguna cosa santa y divina que les dice aquellas cosas, las cuales creen. Acabando de hablar el hechicero comienzan a temblar, principalmente las mujeres, con grandes temblores en su cuerpo que parecen endemoniadas, como en verdad lo son, echándose en tierra y espumando por las bocas, y en esto les persuade el hechicero que entonces les entra la santidad; y a quien esto no hace lo tienen a mal. Después le ofrecen muchas cosas; y en las enfermedades de los gentíos usan también estos hechiceros de muchos engaños y hechicerías. Estos son los mayores contrarios que acá tenemos, y hacen creer algunas veces a los dolientes que nosotros les metemos en el cuerpo facas, cizallas y cosas semejantes, y que con esto los matamos. En sus guerras se aconsejan con ellos, además de los augurios que tienen de ciertas aves. (1931: 99-100)²⁶²

En este pasaje, el campo semántico que rodea al *feitiçeiro* enlaza sus prácticas rituales con el universo del engaño y de lo que es contrario a las verdades del cristianismo. Desde la perspectiva del evangelizador, el *feitiçeiro* llega a la aldea no como un líder espiritual legítimo según sus tradiciones locales sino “fingiendo traer santidad”, es decir, como un impostor disfrazado –enmascarado- de religioso que dispone diversos elementos mágicos sobre el escenario para llevar adelante su engaño. Incluso, la acción específica de impostar la voz hace, de la escenificación del rito, un fraude espiritual. En contraposición, la voz enunciativa de la epístola se pronuncia en esta descripción etnográfica a partir de acotaciones y expresiones parentéticas (“con que los engaña”, “como en verdad lo son”) que condensan su facultad crítica –en términos aristotélicos- de discernir entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. Es decir, el episodio da cuenta de la capacidad racional del padre jesuita, capaz de descubrir una verdad que permanecía oculta para los brasilindios por la constante intromisión de los *feitiçeiros*, así como, en el imaginario cristiano del siglo XVI, América había permanecido oculta a la mirada de los europeos por la acción maliciosa del diablo.

²⁶² “De certos em certos annos vêm uns feitiçeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebel-os com dansas e festas, segundo seu costume [...]. Em chegando o feitiçeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, [...] e outras cousas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm. Acabando de fallar o feitiçeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feitiçeiro que então lhes entra a santidade; e a quem isto não faz tem-lh'o a mal. Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam também estes feitiçeiros de muitos enganos e feitiçarias. Estes são os mores contrários que cá temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhes mettemos em corpo facas, tesouras, e cousas semelhantes e que com isto os matamos” (1931: 99-100).

La segunda escena de duelo con los hechiceros se encuentra en la carta enviada por Nóbrega desde Porto Seguro, el 6 de enero de 1550, mencionada en el primer capítulo de esta tesis pero que ahora analizaremos en cuanto *escena de evangelización*. Su destinatario no es explícito, pero podría tratarse del padre Simão Rodrigues, superior de la orden jesuita en Portugal (Franco, 1931).²⁶³ El episodio en cuestión no refiere las acciones realizadas por Nóbrega sino por uno de sus correligionarios, el ya nombrado padre Navarro. La recurrente transferencia del protagonismo a un tercero subordinado implica no sólo una nueva exaltación heroica que condimenta el tono épico de la empresa misionera sino, también, la instrumentalización por igual de estos sujetos en pos de un horizonte común, ya que el provecho de su labor personal repercute en la eficacia y eficiencia de la propuesta de colonización religiosa jesuita. Tanto Nóbrega como Navarro son, en las cartas, instrumentos de la divinidad cristiana, del Imperio portugués y agentes del método apostólico, pacífico y comunitario de conversión. El triunfo individual se ve ungido, de este modo, por el éxito colectivo de la Corona y la Iglesia.

La escena comienza con una prerrogativa moral que afecta a la escritura: la voluntad de no-callar los eventos significativos para la conversión de los brasilindios.²⁶⁴ Cada *excursus* propio de las “letras de aparte” es siempre, de esta manera, una selección intencionada de información que Nóbrega considera de suma importancia para ser conocida por las autoridades eclesiásticas e imperiales de Portugal:

el hijo del señor de una aldea que estaba *in extremis*, [...] viendo que ni medicinas ni encantamientos o hechizos daban provecho; sabiendo lo cual, el padre Navarro fue a verlo y hallándolo en medio de aquellas hechicerías, comenzó a reprenderlos y quitarlo de allí para afuera, pidiendo al padre del mancebo que conviniese en dejarlo bautizar [...]. Sospechando el Negro que el Padre antes viniera a ayudarlo a morir, como le habían dicho los hechiceros, no quiso estar por nada y púsose a hacer mofa. Y así el Padre me procuró para preguntarme si podía bautizar sin consentimiento del padre, y porque Santo Tomás dice que no se debe dejar de hacerlo cuando de antemano se emplea diligencia en hacer que consienta, tal como hizo con muchas y muy eficaces exhortaciones, y así fue bautizado [...]; de manera que todos se quieren bautizar y aprenden la doctrina y el mismo Jefe con toda la aldea nada hacen sino lo que les manda el Padre, y porque antes acostumbraban por poca cosa matarse unos a los otros y comer carne humana, al encontrar el Padre en cualquier casa, luego se excusan diciendo que no

²⁶³ La carta fue publicada por primera vez en italiano en 1565.

²⁶⁴ “Não calarei, porém, esta que eu vi” [No callaré, sin embargo, esta que yo vi] (1931: 105).

mataron persona alguna e mucho menos de la gente en cuyo lugar él está. (1931: 105-106)²⁶⁵

Los actores que entran en juego en esta narración dramática tienen como telón de fondo la rivalidad entre los padres jesuitas y los *feitiçeiros*, así como la dependencia religiosa de los brasilindios comunes para con estos últimos. La disputa de saberes en torno a la salud física y espiritual de las aldeas involucra los rituales nativos (la ineficacia de los “encantamientos o hechizos”), la tradición escolástica (la autoridad de “Santo Thomás”) y la iniciativa intrépida de los jesuitas (“y así fue bautizado”). La escena exhibe la apropiación del campo simbólico sagrado a partir del efecto inmediato de las prácticas cristianas (bautizar, adoctrinar), que absorben la fe de los indígenas y los instan a abandonar sus antiguas creencias. A su vez, la cura milagrosa del infante brasilindio genera una nueva dependencia, pero subyugada al poder de los misioneros (“nada hacen sino lo que les manda el Padre”).

Jorge Cañizares-Esguerra (2008) busca demostrar cómo, tanto para los protestantes británicos como para los cristianos ibéricos, los discursos de tipo escatológico fueron útiles a los fines de justificar la expansión y colonización militar y religiosa de los territorios conquistados en América. Para el investigador, la pieza clave que ligaba la voluntad de dominio terrenal con las acciones ultraterrenas era el discurso sobre el diablo (2008: 52-53). Arraigadas en un pensamiento medieval todavía latente, las figuraciones de lo demoníaco aparecían, ante la mirada de los europeos, bajo la doble forma del límite y la posibilidad. Por un lado, el tardío descubrimiento del nuevo continente podía ser visto como un impedimento sobrenatural amalgamado a la creencia, según la cual, el diablo: “había impedido que los europeos cruzasen el Atlántico, y había mantenido tiranizados a los pueblos nativos americanos y escondidos los recursos y maravillas del Nuevo Mundo”, al mismo tiempo que la conquista de América era la posibilidad de revertir esa situación y de cumplir con las profecías

²⁶⁵ “o filho do senhor de uma aldeia que estava *in extremis*, [...] vendo que nem mêsinhas nem encantamentos ou feitiços davam proveito; sabendo o que, o padre Navarro foi vê-lo e achando-o no meio daquellas feitiçarias, começou de o reprehender e tirou-o d'alli para fora, pedindo ao pae do mancebo que conviesse em deixal-o baptisar [...]. Suspeitando o Negro que o Padre antes viera ajudal-o a morrer, como lhe haviam dito os feitiçeiros, não quiz estar por nada e poz-se a fazer mofa. E assim o Padre procurou-me para me perguntar si podia baptisar sem consentimento do pae, e porque São Thomaz diz que não se deve deixar de fazel-o quando de ante-mão se emprega diligencia em fazer que consinta, tal como fez com muitas e mui efficazes exhortações, e assim foi baptisado [...]; de maneira que todos se querem baptisar e aprendem a doutrina e o mesmo Chefe com toda a aldeia nada fazem sinão o que lhes manda o Padre, e porque d'antes costumavam por pouca cousa matarem-se uns aos outros e comerem carne humana, ao encontrar o Padre em qualquer casa, logo se excusam dizendo que não mataram pessoa alguma e muito menos da gente em cujo logar elle está” (1931: 105-106).

apocalípticas de cuño bíblico, que auguraban la expansión universal de la fe (2008: 63). Claro ejemplo de este “espíritu de Cruzada” son las primeras obras literarias épicas sobre la colonización, escritas en los imperios de España y Portugal, que constituyen: “épicas teológicas en las que héroes cristianos se enfrentan con criaturas de Satán” (2008: 64).

Una de las primeras obras épicas sobre el Nuevo Mundo de las que se tiene referencia fue compuesta por el padre jesuita José de Anchieta (1534-1597), correligionario de Nóbrega durante los viajes expedicionarios por el litoral de Brasil. De acuerdo con Cañizares, en *De gestis Mendis de Saa* (1563), publicada en Coimbra, Anchieta: “convierte al gobernador general de Brasil, Mem de Sá (1557-1572), en una suerte de Ulises cristiano decidido a expulsar a Satanás del Nuevo Mundo” (2008: 65). Entre los atributos propiamente diabólicos, destacan algunos que también figuran en las narraciones epistolares de Nóbrega, a saber: el ejercicio del poder simbólico religioso de los hechiceros sobre los nativos y el vínculo entre el poder demoníaco y las enfermedades. A su vez, en ambos textos, los héroes cristianos, Mem de Sá y los misioneros jesuitas respectivamente, son representados como los instrumentos de Dios para liberar las tierras salvajes de Brasil del tiránico control ejercido por Satanás.

Tal es el caso de la narración de duelos singulares con los indígenas *feitiçeiros* presentes en las cartas de Nóbrega: un recurso retórico que, además de estereotipar con connotaciones negativas a los líderes chamánicos de las comunidades brasilindias, contribuye a delinear el lugar de enunciación del padre jesuita. De este modo, la voz enunciativa de las epístolas se ubica en relación con –y frente a– un Otro antagónico en su función social, pero que será desplazado de la conformación discursiva del campo religioso americano por su vínculo con lo profano. Como afirma Pierre Bourdieu: “un sistema de prácticas y de creencias está destinado a aparecer como *magia o brujería*, en el sentido de religión inferior, toda vez que ocupe una posición dominada en la estructura de las relaciones de fuerza simbólicas” ([1971] 2010: 98). En las cartas de Nóbrega, los *feitiçeiros* están imposibilitados para gestionar el universo sagrado en sus comunidades de origen y, por el contrario, son los evangelizadores (auto-proclamados enviados de la divinidad) los que fundamentan el desplazamiento del hereje con la certeza de que sus prácticas rituales están motivadas por el demonio. Con ello, los misioneros jesuitas buscan constituirse a sí mismos en un monopolio religioso que, pese a la resistencia de los brasilindios (que desconfían del agua del bautismo y mantienen el vínculo con sus hechiceros), avanza imperativamente con pretensiones de universalidad

sobre el cuerpo y el espíritu de los indígenas. El enfrentamiento individual victorioso de Nóbrega y sus correligionarios contra los *feiticeiros* augura la invención de nuevas dinámicas comunitarias en las aldeas, cura las enfermedades tanto físicas como espirituales y expresa, por ello mismo, el *remedio de la evangelización* posible para los males que aquejan a las colonias portuguesas de Brasil.

4.6. Conclusiones

En las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, la composición de *escenas de evangelización* constituye una respuesta narrativa a la pregunta político-religiosa sobre cómo atraer a los indígenas a la fe cristiana. Las diferentes escenas que hemos analizado dan cuenta de algún elemento que funciona satisfactoriamente respecto de cada *remedio de la evangelización* desarrollado por los evangelizadores en sus textos. Los episodios contribuyen a fundamentar con argumentos empíricos la efectividad del método apostólico, pacífico y comunitario, defendido como el mejor camino para cristianizar a las poblaciones amerindias.

Mediante este tipo de escenas, ingresa al archivo colonial un repertorio de gestos y movimientos performáticos tanto de los indios como de los conquistadores y agentes religiosos, que predispone un cambio en la clasificación, distribución y jerarquización de saberes entre los sujetos involucrados en la conquista espiritual: el llanto desgarrado de los principales michoacanos, el areito de los taínos al oro, la negativa de Hatuey en la hoguera, el beso de Enriquillo a la mano del fraile, el ocultamiento de la antropofagia entre los tupíes, la humillación del *feiticeiro*. Tras la redistribución operada en las escenas, el *saber convertir* emerge como la competencia que asegura la posición dominante de los evangelizadores en el campo religioso colonial, con el objetivo de cimentar las propuestas de caminos alternativos, es decir, estrategias diferentes de colonización religiosa ancladas en el uso del método: la escucha atenta del reclamo indígena, el rezo comunitario en los oratorios, la persuasión pausada, el borramiento de los temores, la imitación de costumbres cristianas, el desenmascaramiento de los líderes tribales.

El episodio dramatizado en *Corona de luz* (1965) de Rodolfo Usigli, citado en el epígrafe del capítulo, muestra el instante en el que lo teatral insta una ficción de fe en el discurso colonial a partir de la fabricación del milagro de la virgen de Guadalupe en Nueva España. En la escena, el personaje de Juan de Zumárraga se resiste a inventar

una creencia cuyo rédito no redundaría en la adoración de la divinidad cristiana sino de los mismos españoles. No obstante, en las textualidades propositivas, algo similar (aunque por otras vías) se produce en torno a la figura del evangelizador. Este sujeto, por su capacidad de producir fieles entre los indígenas, podría obtener finalmente un rol hegemónico cercano a la esfera de lo divino, como el que se propone para los predicadores en el *De unico vocationis modo* de Las Casas:

es necesario que así sean los primeros predicadores de la fe y los hombres que se glorien del nombre cristiano, a quienes primeramente conozcan los infieles; a saber, mansos, humildes, pacíficos, piadosos, inmaculados, graves, prudentes, irreprehensibles, de manera que, al verlos cualquiera, se llene de admiración y diga: Son dioses estos hombres, ya que tal es su conducta. (1975: 374-375)

Capítulo 5

Comunidades cristianas de frontera

Será entonces cuando el demonio vencerá una de las condiciones que le han sido impuestas, su condición de príncipe de incógnito. Se quitará su antifaz, aparecerá sonriendo, orgulloso de haber salvado al género humano y de haber impedido la celebración del banquete en la ciudad de su odio, en la Santa Salem, en que Cristo, rodeado de animales, oficie en el fracaso total del conocimiento, de la energía y de la rebeldía frente a los dioses. Las madres al lado de Satán, con sus hijos salvados, instaladas de nuevo en el Paraíso, celebrarán su definitiva victoria.

José Lezama Lima, *Paradiso* (1966)

5.1. El lugar de la evangelización

Las textualidades propositivas de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega abordan con frecuencia el espacio como una dificultad inherente a la evangelización americana. Esta preocupación espacial está asociada, a su vez, con un factor temporal. Es decir, una vez desarrollados en los textos los diferentes métodos de conversión con sus características particulares también fue necesario fundamentar, ante las autoridades monárquicas y eclesiásticas de España y Portugal, la posibilidad de implementarlos en lugares idóneos que pudieran sostener la labor evangelizadora a lo largo de los años. De esta manera, la prolongación del método en el tiempo añadía, al interrogante acerca de cómo convertir a los indígenas, la pregunta sobre dónde resultaba más conveniente hacerlo. Consideramos que las propuestas de colonización religiosa de Las Casas, Quiroga y Nóbrega resignificaron la frontera entre la ciudad colonial y las poblaciones indígenas no cristianizadas como el *lugar de la evangelización* apostólica, pacífica y comunitaria.

Como advierte Jeff Malpas (2020: 206), el espacio es una entidad que carece de límites, en tanto el lugar es aquello que corta y delimita un espacio, en otras palabras, posee un carácter propio. Dentro de sí, el lugar contiene un espacio abierto aunque limitado, ligado de manera indisoluble al tiempo dinámico dado por su apertura espacial (2020: 209). A su vez, el *continuum* espacio-tiempo de un lugar determinado se vincula con la identidad individual o colectiva de quienes lo habitan. Por ello, concluye Malpas:

“el mantenimiento de la identidad también se convierte en la preservación de las fronteras del lugar, de manera que se pueda prevenir cualquier intrusión de fuera” (2020: 223). Por su parte, Michel de Certeau (1993) afirma que el lugar posee una doble función inherente: permitir y prohibir. La invención de un lugar supone, así, una instancia de determinación y de toma de conciencia de las limitaciones dentro de las cuales existe el sujeto, lo cual ocasiona que un lugar represente simultáneamente la apertura hacia la posibilidad y el cierre causado por diferentes prohibiciones. De acuerdo con de Certeau (2007: 129), cualquier lugar posee un orden que distribuye los elementos que lo ocupan según relaciones de coexistencia. Estas relaciones garantizan la estabilidad del lugar gracias a una configuración instantánea de posiciones que impide que dos elementos ocupen el mismo sitio o tengan la misma función.

Al intentar recortar y construir un *lugar de la evangelización* en el espacio colonial, los proyectos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega pugnan por establecer una doble frontera que separe sus respectivas tentativas comunitarias tanto de la infidelidad de los indígenas como de la codicia de los conquistadores. La conservación de un lugar así concebido, según lo expuesto anteriormente, implica el celoso cuidado de sus límites ante las intrusiones externas, factor que permite preservar la identidad de sus habitantes, cada uno de ellos ubicado en una posición preestablecida e inalterable en línea con la distribución dicotómica entre la posibilidad y la prohibición: el sujeto evangelizable amerindio, que puede ser cristiano pero tiene prohibido recaer en la idolatría; el guía religioso español o portugués, que puede mantener al indígena en las nuevas costumbres pero tiene prohibido violentar la ley evangélica; el conquistador ibérico codicioso, que puede garantizar la seguridad del territorio colindante pero tiene prohibido ingresar a las comunidades de los evangelizadores por sus faltas morales.

En cuanto a los estudios sobre la frontera colonial, Herbert Bolton (1917: 42-61) señala la importancia de los frailes y padres misioneros como defensores y agentes de expansión de los límites imperiales de España en América, encargados de integrar a los indígenas en el sistema político español. Asimismo, Bolton (1921) diferencia entre el concepto de *borderlands* como espacio cultural que se define por su proximidad a la frontera y *frontier* en tanto territorio todavía sin conquistar.²⁶⁶ Para David Viñas ([1982] 2013), en la Conquista del Desierto del siglo XIX argentino, la idea de frontera se distingue del límite por su relación con los indios: mientras los litigios limítrofes se

²⁶⁶ Tenemos en cuenta el desarrollo sobre el término crítico *borderland* de Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (2021: 57-68).

sostenían con otras repúblicas de hombres blancos, los conflictos en las fronteras remitían a las tierras que estaban bajo la soberanía de los pueblos indígenas. A su vez, en el caso de las misiones religiosas, Viñas (2013: 166) advierte la contradicción inherente a la actividad misional que, a pesar de alejarse significativamente de los criterios mercantilistas de la época, encubría la explotación económica de los indios en las haciendas de los religiosos.

Por su parte, Gloria Anzaldúa (1987) entiende la frontera como un espacio geográfico en el que se gesta una identidad intersticial lingüística y étnica. En línea con esto, Tamar Herzog (2015: 7) estudia la expansión imperial de España y Portugal en América como una reelaboración constante de las fronteras interiores (respecto de los propios habitantes) y exteriores (relativas a los enemigos foráneos) en el territorio conquistado. A su vez, la investigadora sostiene que la ocupación territorial implicó una reformulación identitaria de los actores involucrados, cuyas acciones multifacéticas contribuyeron a definir quiénes eran en relación con los indios al tiempo que clamaban la posesión sobre las tierras invadidas. El vínculo entre el corrimiento de los límites de las monarquías ibéricas mediante la fundación de lugares idóneos para sostener el avance imperial y la redefinición de las identidades de los sujetos coloniales en dichos lugares también está presente en las propuestas de colonización religiosa de los evangelizadores.

La preocupación por el lugar de la conversión en los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega cobra especial relevancia si tenemos en cuenta que una parte significativa de sus denuncias estaba orientada a deslegitimar, a los efectos de la cristianización, la idoneidad tanto de las ciudades coloniales como de los centros poblados indígenas. Por un lado, en el marco de sus propuestas, el daño que recibían los nativos en los núcleos urbanos de las colonias o en sus zonas aledañas perjudicaba, principalmente debido a la corrupción moral y a la violencia de los conquistadores, la eficacia de la instrucción pacífica. Por el otro, el retorno de los amerindios a sus poblaciones volvería inútiles los esfuerzos del adoctrinamiento cristiano, ya que el contacto inmediato con sus culturas los instaría a retomar las prácticas religiosas autóctonas, calificadas de idolátricas por los evangelizadores. Como instancia intermedia, encontramos en las textualidades propositivas la invención de comunidades religiosas en espacios liminares que, sin la interferencia del vicio europeo ni la injerencia de los rituales nativos, intentan perpetuar los efectos del método de conversión apostólico en Iberoamérica colonial.

En el presente capítulo, estudiaremos las *comunidades cristianas de frontera* diseñadas en los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, esto es, utopías que trazan, sobre el mapa colonial, los lugares idóneos para implementar los principios constitutivos de una manera alternativa de evangelizar a los indígenas. En principio, indagaremos sobre la peculiaridad de estos proyectos, su carácter liminar, en diálogo con las ordenanzas monárquicas que acompañaron la ocupación progresiva de las tierras conquistadas por España y Portugal. Luego, revisaremos la gestación de los pueblos-hospitales en México (1532) y Michoacán (1533), la misión de la Vera Paz en Tezulutlán (1537) y los *aldeamentos* del litoral brasileño (a partir de 1549), así como el momento en que los textos de Quiroga, Las Casas y Nóbrega dan cuenta del descubrimiento –en tanto hallazgo y deseo de apropiación– de los parajes propicios para llevar adelante sus respectivos proyectos. Por último, analizaremos el papel de la música y el canto en las textualidades propositivas como tácticas evangelizadoras e instancias de *hibridación cultural* (García Canclini, 1992) en las *zonas de contacto* (Pratt, 1992) con la Otredad indiana.

En cuanto al rol del colonialismo europeo en la reorganización geopolítica del mundo moderno, Edward Said (1993: 225) señala que la apropiación imperial de Europa sobre los territorios de otras latitudes constituyó un acto de violencia geográfica, por el cual el espacio fue explorado en primera instancia para, luego, quedar sometido bajo un régimen colonialista. Por su parte, José Rabasa ([1993] 2009: 25) retoma a Pierre Chaunu (1969) para advertir que, a partir del siglo XIII, el expansionismo europeo fue indisociable de una invención geográfica del mundo, que involucró el desarrollo de tecnologías, rutas comerciales y marcos intelectuales útiles al avance de los imperios. Siguiendo a Enrique Dussel (1994), Carlos Jáuregui sostiene que el discurso colonial logró reterritorializar espacios y personas a través de la sobrecodificación de la cultura del Otro, apropiada esta última e interpretada desde la perspectiva gnoseológica eurocristiana: “la escritura colonial inventa, instituye, reescribe territorios, pueblos y culturas, y resignifica o borra instancias de resistencia y pugna” (2020: 27-30). De acuerdo con estas propuestas críticas, no resulta excesivo considerar que la conversión de los indígenas a la fe cristiana, justificación religiosa de la expansión imperial ibérica durante el siglo XVI, asumió también, en el discurso de los evangelizadores, la función de reordenar el mundo colonial americano y de transformar tanto a sus pobladores nativos como a los espacios que éstos habitaban en un objeto de posesión a través de la escritura.

Las primeras reglamentaciones emitidas por los reinos de España y Portugal que contemplaron el problema de los asentamientos europeos en las Indias compartieron una preocupación común: la necesidad de fomentar una fuerza centralizadora capaz de reubicar a las poblaciones nativas en las proximidades de los núcleos urbanos coloniales para, de esta manera, propiciar el contacto entre los indígenas y los grupos invasores. Las llamadas *Leyes de Burgos* de 1512 contienen diversas instrucciones para los adelantados españoles que abordan, entre otros temas, la fundación de ciudades. En el “Prólogo” de este corpus legislativo, que Las Casas reproduce íntegro en su *Historia de las Indias* (l. 3, c. 13), queda definido cuál era para la monarquía española el “principal estorbo” en la conversión de los indios: “tener ellos sus asientos y estancias tan lejos como los tienen y apartados de los lugares donde viven los españoles” (1986: 51). En las *Leyes de Burgos*, esta distancia es calificada de perniciosa, en especial, por la presunta “mala inclinación” natural de los indígenas que los hacía olvidar las enseñanzas de la doctrina cristiana al retornar a sus pueblos. Como remedio de la situación, se propone en el texto legal “mandar mudar las estancias de los caciques e indios cerca de los lugares y pueblos de los españoles”, para que la “conversación continua” con los conquistadores pudiera reforzar el aprendizaje del dogma (1986: 51). Conversar, en este contexto, debe entenderse en el sentido de “tratar urbanamente” y en comunicación con otros, tal como lo define el *Tesoro de la lengua* (Covarrubias, 1611: 161v), significado que, aplicado a los indígenas, contenía un factor mimético implícito cifrado en la creencia de que la proximidad territorial favorecía la imitación de las costumbres europeas por parte de los nativos.²⁶⁷

En el caso portugués, el *Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil*,²⁶⁸ firmado por el rey João III en 1548, comparte con las *Leyes de Burgos* la voluntad de centralizar a las poblaciones nativas. Como primera medida de control sobre los pueblos indígenas, figura el permiso del monarca para invadir las aldeas

²⁶⁷ La formalización del orden urbano en las colonias hispanoamericanas prosiguió con otros documentos relevantes como las “Instrucciones dadas a Pedrarias Dávila para la Provincia de Castilla del Oro” (1513) y la “Instrucción para la población de la Nueva España, conversión de indios y organización del país” dada a Hernán Cortés (1523), ambas firmadas por Carlos V, o (con un mayor grado de exactitud) las “Ordenanzas de Descubrimiento y Población”, firmadas por Felipe II en el Bosque de Segovia (1573) y luego recopiladas en las *Leyes de los Reynos de las Indias* (1680) durante el reinado de Carlos II (Lavrin, 2006). En estos documentos se reitera la voluntad de reunir a las poblaciones indígenas dispersas para que la cercanía con los pobladores españoles favorezca su conversión y sometimiento.

²⁶⁸ El *Regimento* de João III se encuentra en el Archivo Histórico Ultramarino de Portugal (códice 112, folios 1-9).

brasilindias que se encontraban en guerra con los colonos europeos y, tras las escaramuzas, reubicar a sus habitantes dentro de las incipientes urbes coloniales. A su vez, bajo el pretexto de la evangelización, en el anteúltimo punto del texto legal, se señala como un gran inconveniente el regreso inmediato de los brasilindios adoctrinados a sus aldeas, retorno tanto geográfico como cultural que obstaculizaba el intento de inculcarles los preceptos de la moral cristiana. Con el fin de revertir esta situación, al igual que en las *Leyes de Burgos*, João III le encomienda a Tomé de Souza, jefe de la expedición, que trabaje por reunir a los brasilindios en las proximidades de las capitanías portuguesas, para garantizar de este modo la buena conversación con los cristianos y no con los demás habitantes nativos. A partir de estas ordenanzas, las nuevas ciudades coloniales convivieron con otros dos tipos de asentamientos en el litoral brasileño. Por un lado, Nóbrega y los correligionarios jesuitas que acompañaron al nuevo gobernador reunieron a los indígenas en *aldeamentos* (conocidos también con el nombre de “Aldeias d’ El Rei”) dedicados al adoctrinamiento religioso, que progresivamente tomaron distancia frente a los anteriores agrupamientos de brasilindios de administración particular, distribuidos a lo largo de las capitanías portuguesas, cuya principal función era proveer mano de obra esclava para los ingenios y haciendas de los colonos (Hansen, 2010: 23).²⁶⁹

Como podemos observar, la fundación de ciudades constituyó un elemento estratégico para afianzar el avance de los reinos de España y Portugal sobre los territorios conquistados en América. Esta voluntad de ordenar el espacio colonial constituyó el *leit motiv* decisivo de las monarquías ibéricas a la hora de diagramar las nuevas urbes. Los planos de las ciudades coloniales, entendidos por Ángel Rama (1984: 9) como modelos culturales operativos, hacían de la forma de damero un régimen de transmisiones que mostraba una imagen de unidad ordenada y proyectaba sobre el espacio las jerarquías sociales imperantes. De esta manera, los agentes monárquicos pretendían subsumir, bajo un orden eurocristiano ideal, el espacio americano percibido como caótico y amenazador, regular la exuberancia de una naturaleza cuyos habitantes debían trasladarse –en sus sentidos locativo y lingüístico– al sistema político-teológico de la Corona y a su *sueño de un orden* (Rama, 1984: 11). En definitiva, para Rama, la ideación urbana en la época colonial respondía a: “una voluntad que desdeñaba las

²⁶⁹ La carta-patente enviada al colono portugués Martim Afonso de Sousa el 20 de noviembre de 1530 instituye el régimen de la *sesmaría* en Brasil, esto es, la donación de las tierras conquistadas a quienes quisieran poblarlas y explotarlas económicamente con esclavos en beneficio propio y de la Corona (Cannabrava, 2003: 223).

constricciones objetivas de la realidad y asumía un puesto superior y autolegitimado; diseñaba un proyecto pensado al cual debía plegarse la realidad” (1984: 16).²⁷⁰

Podemos observar en el “Plano del pueblo de Teutenango” (cf. Figura 1), confeccionado por el corregidor Francisco de Ávila en 1582, algunos de los elementos descritos por Rama y consignados en las ordenanzas reales. El mapa muestra la planta de la ciudad, al pie de un cerro arbolado y pedregoso, con una muralla como límite a su vegetación exuberante. Los colores vivos e iluminados, así como las líneas curvas y dinámicas, permanecen del lado del monte. En contraposición, los trazos rectos y nítidos, junto con las tonalidades sepías, se encuentran en el centro del pliego, en la zona ocupada por los españoles. La cuadrícula de calles, con sus construcciones civiles y eclesiásticas intercaladas, esquematiza una urbe idealmente ordenada. Un solo edificio se aventura en el espesor de la selva: la “hermita” cristiana, una forma precaria de capilla que opera casi como un filtro entre el mundo salvaje y el cristianizado. La retícula ortogonal demarca la imposición de la ley política y religiosa sobre el espacio. Lejos de ser estático, el plano exhibe también un movimiento, consignado por las leyendas que glosan el dibujo y trazan el devenir de un traslado. Las dos breves líneas mentan: “este es el peñol donde solía estar el pueblo” (luego ocupado por la ermita) y “este pueblo de Teutenango descendió del peñol a este llano”, es decir, fue reubicado para entrar en conversación con los cristianos. La comunidad indígena, desarraigada de su centro ceremonial (que no figura en el dibujo), sólo tenía dos caminos posibles para continuar existiendo: someterse a la cruz de la iglesia o atenerse a la horca de la justicia, ambos elementos que convergen en el espacio central de la plaza.

²⁷⁰ De acuerdo con Rama (1984), en torno a las urbes coloniales se erigió otro tipo de ciudad, la *ciudad letrada*, que funcionaba simbólicamente como un anillo protector de las tareas de organización del espacio americano en manos de colonos, sacerdotes y soldados. El ejercicio del poder en la *ciudad letrada* se basaba en la supremacía de la escritura alfabética europea, tecnología capaz de satisfacer las demandas de la administración colonial mediante la regulación de las actividades comerciales, marciales y eclesiásticas, que incluían: “las exigencias de la evangelización (transculturación) de una población indígena que contaba por millones” (1984: 27). Estas tareas reclamaron un importante número de letrados que eligieron residir preferentemente en los núcleos urbanos ya consolidados.

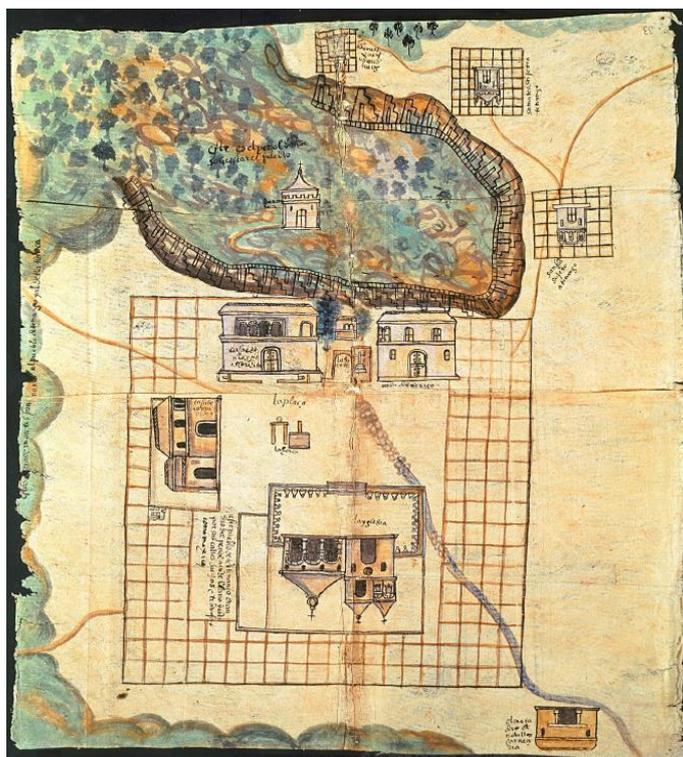


Figura 1. “Pueblo de Teotenango, en el valle de Matalcingo, en Nueva España” de Francisco de Ávila. Archivo General de Indias. Signatura: MP-MEXICO, 33.

Ahora bien, los agentes religiosos de ambas monarquías ibéricas acompañaron la fundación de nuevas comunidades en América mediante el establecimiento de espacios misionales que agrupaban a las poblaciones indígenas para su adoctrinamiento. Como describe Antonio Gil Albarracín (2006: 45) para España, los términos utilizados para designar estos espacios variaron con el tiempo. En principio, la unidad menor se llamó “doctrina”: un poblado principal donde residían los frailes y padres que salían a predicar por las aldeas circundantes (conocidas bajo el nombre de “visitas” o “misiones”). Años después, el término “doctrina” pasó a designar una parroquia de indios que dejaba de ser una misión para depender de la diócesis obispal más cercana. Las “misiones”, “conversiones” o “reducciones” de indios, en especial a partir del siglo XVII, se distinguieron por hacer referencia a un territorio en vías de evangelización al margen del ordenamiento espacial de los colonizadores laicos. Aunque en las ciudades coloniales también fuera obligatoria la enseñanza de la doctrina cristiana para atraer a los amerindios a la nueva fe, el espacio de la misión constituyó un lugar marginal, situado en el límite entre los pueblos indígenas y los centros urbanos.

Siguiendo esta inclinación hacia la marginalidad, mientras las ordenanzas reales como las *Leyes de Burgos* o el *Regimento* de João III mantuvieron una lógica centrípeta que forzaba el acercamiento de las poblaciones indígenas a los centros urbanos

coloniales, las propuestas de colonización religiosa de Las Casas, Quiroga y Nóbrega sostuvieron una dinámica centrífuga basada en la fundación de nuevas comunidades religiosas en lugares liminares alejados de las ciudades, esto es, en la frontera territorial e ideológica entre dos caminos antitéticos: el de la cristianización pacífica, basada en la progresiva transformación de los pueblos de indígenas infieles, contrapuesto al camino de la corrupción moral de los encomenderos españoles y los capitanes portugueses.

Los proyectos de fundación de comunidades religiosas en las Indias han sido analizados usualmente bajo la idea de la *utopía de América*,²⁷¹ con contrastes significativos entre las diferentes posturas críticas. En relación con el rol de los evangelizadores, Pedro Henríquez Ureña ([1930-40] 1978) pone especial énfasis en el influjo que tuvo el contacto con las culturas indígenas para el desarrollo del pensamiento utópico europeo. Por su parte, Alfonso Reyes ([1942-60] 1997) contempla los ensayos de “utopías sociales” que llevaron a cabo los jesuitas en las primeras misiones del Brasil y del Paraguay (*Última Tule*: 59), intento que también denomina “utopía política” (*Utopías americanas*: 97) o, incluso, de “repúblicas comunistas jesuíticas” en Piratininga (*No hay tal lugar*: 364), la región escogida por Nóbrega para sus proyectos comunitarios. A su vez, Stelio Cro (1978) estudia la realización de una “utopía cristiano-social” en los experimentos de Las Casas, Vasco de Quiroga y los padres jesuitas en diferentes regiones de América. La dimensión empírica de estos ensayos, que Cro destaca, también está presente en los estudios de Fernando Aínsa (1999) y Virginia Aspe Armella (2018). En particular, Aspe Armella (2018: 10-11) entiende la “*utopía americana*” como una solución concreta ante los problemas que trajó aparejados la Conquista, un “modelo ante lo inédito del hallazgo” que era necesario llevar a la práctica más allá de su inspiración teórica en la obra de Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam o el humanismo italiano. En contraposición, Aníbal Quijano (1988: 12) propone que la llegada de los españoles y portugueses a América produjo una profunda revolución en la idea europeizada de la dominación del sistema-mundo, en especial, mediante el desplazamiento del pasado como sede de una irrecuperable edad dorada, por el futuro como una edad dorada que todavía era posible construir y conquistar.

Por otro lado, Beatriz Pastor ([1988] 1999) decide pensar la utopía en los textos coloniales no a partir de la idea de ficción utópica (esto es, la formulación de modelos urbanos ideales al estilo de la *Utopía* de Moro) sino desde la función utópica que

²⁷¹ Retomamos el desarrollo del término crítico *utopía de América* analizado por Vanina Teglia (2021).

constituye su matriz discursiva. Esto significa pensar la utopía en tanto espacio simbólico que explora las contradicciones históricas a las que se veía enfrentado el sujeto colonial que entraba en contacto con la diferencia americana. A su vez, Santa Arias señala que el pensamiento utópico surgido tras la Conquista predominó en la diagramación de las comunidades misionales: “El ideal utópico influyó las prácticas socio-políticas del siglo XVI, como lo demuestran los proyectos o llamados experimentos sociales de Vasco de Quiroga, Las Casas y las reducciones de los misioneros jesuitas” (2001: 64). De acuerdo con la investigadora, tanto la posibilidad de fundar una comunidad utópica como la escritura con función utópica se transformaron en maneras de concebir la historia y de cuestionar los límites del poder colonial. Paulatinamente, esta función crítica de la escritura contribuyó a que la planificación de las misiones tomara distancia frente a las ciudades coloniales ya establecidas, según una fuerza centrífuga que modificó el avance de la ocupación religiosa del territorio. Por su parte, Vanina Teglia (2011) estudia las diferentes representaciones utópicas que proyectaron sobre las Indias Bartolomé de las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo, y destaca en los textos del primero la caracterización idílica de los nativos y su uso en la proyección a futuro de un plan de evangelización pacífica, legitimador del avance imperial castellano.

En consonancia con esto último, encontramos en las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega la diagramación de un tipo de comunidad utópica liminar en las fronteras coloniales: el pueblo ascético, moralmente encomiable, separado de la corrupción causada por la codicia de los europeos y la idolatría de los indígenas.²⁷²

²⁷² Lewis Mumford (2013) y Bronislaw Baczko (1991) han abordado la problemática del pensamiento utópico en tanto discurso que puede manifestarse en, al menos, dos direcciones. El elemento principal que permite discernir esta dualidad es aquel contra el cual la utopía se erige, esto es, la realidad contextual de la que nace. De acuerdo con Mumford, una de las funciones de las utopías es la fuga o compensación de una insatisfacción producida por la realidad. Esta función supone: “la búsqueda de una liberación inmediata de las dificultades o las frustraciones que nos han tocado en suerte” (2013: 27). La otra función que señala Mumford es la de intentar establecer las condiciones de una liberación futura. Todas las utopías que responden a la primera función son englobadas, en su texto, bajo la denominación de *utopías de escape*, las cuales mantienen inalterado el orden de la realidad; mientras que aquellas que responden a la segunda función son llamadas *utopías de reconstrucción*, y su esencia es intentar cambiar la situación coyuntural de la historia. Encontramos esta misma lógica binaria del escape frente a la transformación en los planteos de Baczko, donde el armado racional de una sociedad modélica es la contracara de una ficción paradisíaca ubicada en una dimensión espacio-temporal mítica. Estas construcciones utópicas que garantizan la felicidad futura logran desencantar los sueños, también utópicos, que son irrealizables en la tierra. Particularmente, en los albores del siglo XVI, afirma Baczko, este trabajo de desencantar el orden social tradicional fue realizado, en parte, “por medio de la invención de construcciones racionales de comunidades perfectas que se aseguran a sí mismas su regulación” (1991: 68). Los paradigmas utópicos diseñados por los evangelizadores implicaron un cambio de mirada sobre la dimensión político-social de las colonias americanas, anclada en la existencia del indígena como *sujeto evangelizable* dúctil y racional.

Como estrategia retórica, los textos de los evangelizadores sostienen un contrapunto permanente entre las formas urbanas europeas o amerindias corrompibles y el lugar utópico de la conversión, un espacio diferente que aleja la misión apostólica de los centros colonizados y responde a una idea político-teológica de arquitectura comunitaria al servicio de la evangelización. En tanto ordenadores del espacio, los proyectos de fundación de pueblos poseen algunos de los atributos que Rama identifica en la *ciudad letrada*, tales como el ejercicio del poder entre los amerindios a partir del dominio de la escritura o el monopolio de la lectura e interpretación de textos sagrados. No obstante, sus propuestas muestran una necesidad añadida: descentralizar el espacio de la conversión para monopolizar la mediación entre el indígena y la divinidad cristiana. El establecimiento de los pueblos-hospitales en las afueras de México y Michoacán, de la misión de la Vera Paz en Tezulutlán y de los *aldeamentos* jesuitas en Piratininga y el norte del Brasil respondieron al propósito análogo de fundar misiones distantes que garantizaran la proyección en el espacio de los valores de un método de conversión sostenido en el ejemplo de vida apostólico, la enseñanza pacífica del dogma y la austeridad en las costumbres de la comunidad.

Ahora bien, ¿en qué momento de sus recorridos por el sistema-mundo colonial manifestaron Las Casas, Quiroga y Nóbrega haber encontrado el lugar idóneo para la fundación de sus comunidades cristianas de frontera? A partir del trazado de sus itinerarios sobre muestras cartográficas de la época,²⁷³ podremos observar las similitudes y diferencias entre los viajes que acompañaron el desarrollo de sus respectivas textualidades propositivas, así como la coyuntura de sus visitas a las tierras que identificaron como los sitios propicios para prolongar en el tiempo los efectos de sus métodos de conversión. En principio, verificamos una diferencia temporal. Mientras Las Casas arriba a la isla Española en 1502, todavía en la fase de exploración de los territorios descubiertos, Quiroga desembarca en Veracruz hacia 1530, ya finalizada la conquista de los indios tarascos de Michoacán, y Nóbrega alcanza las costas del Brasil en 1549, como parte de una expedición mayor que buscaba consolidar el dominio de la

²⁷³ Los dos mapas escogidos fueron relevados en el transcurso de nuestra investigación. Consideramos que estas representaciones cartográficas de época dan cuenta de una forma de percibir la espacialidad colonial contemporánea a los viajes de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, con la indicación de accidentes geográficos, ciudades y pueblos que ellos mismos utilizan como referencias en sus textos. El anónimo *Mapa del Caribe y tierras desde México a España* (1596) se encuentra en el Archivo General de Indias (MP-AMERICA_GENERALES, 2). La *Accuratissima Brasiliae Tabula* de Peter Schenk (Amstelodami, c. 1700) se conserva en la Biblioteca Nacional de Brasil (Cartografia-ARC.023, 14, 018).

Corona portuguesa en las colonias americanas. Pese al tiempo transcurrido entre la llegada de uno u otro, el contacto con colonos, indígenas y conquistadores, sumado al mandato apostólico de la evangelización y a la comunicación de los agentes religiosos entre sí, predispuso el surgimiento de un objetivo troncal en sus textos: reunir a los amerindios dispersos en comunidades religiosas que garantizaran la convivencia pacífica entre los predicadores y su nueva grey transatlántica.

En el itinerario de Las Casas (cf. Figuras 2, 3 y 4) percibimos un movimiento de vaivén constante entre la Península y las colonias americanas. Durante los primeros años, de 1502 a 1515, en Europa recibe los títulos eclesiásticos y universitarios (cura doctrinero en Sevilla, presbítero en Roma, licenciado en cánones en Salamanca) y en América desarrolla sus negocios agrícolas y mineros. En 1513, la participación en la guerra contra los indios taínos en Cuba constituye un primer punto de inflexión. Tras presenciar los abusos cometidos por los soldados españoles y denunciar la injusticia de sus excesos en 1515 ante el Consejo de Indias, Las Casas hará de la Península el ámbito de otro tipo de negocios vinculados con sus proyectos de colonización pacífica como, por ejemplo, la promulgación de leyes en favor de los indígenas y el envío de frailes dominicos a América. En cambio, el espacio colonial se transformará en el lugar de estudio y maduración de nuevos conocimientos, en especial a partir de 1522 cuando ingresa en la Orden de Predicadores, instancia que motiva la redacción de su tratado *De unico vocationis modo*. En este sentido, dos de los retornos de Las Casas a España parecen estar marcados por una reacción ante el desencanto. En 1517 regresa porque no logra instalar sus pueblos mixtos de labradores castellanos e indios en la isla Española; en 1547 realiza su último viaje ante el incumplimiento generalizado de las *Leyes Nuevas* y la resistencia de los conquistadores a sus políticas de conversión pacífica.

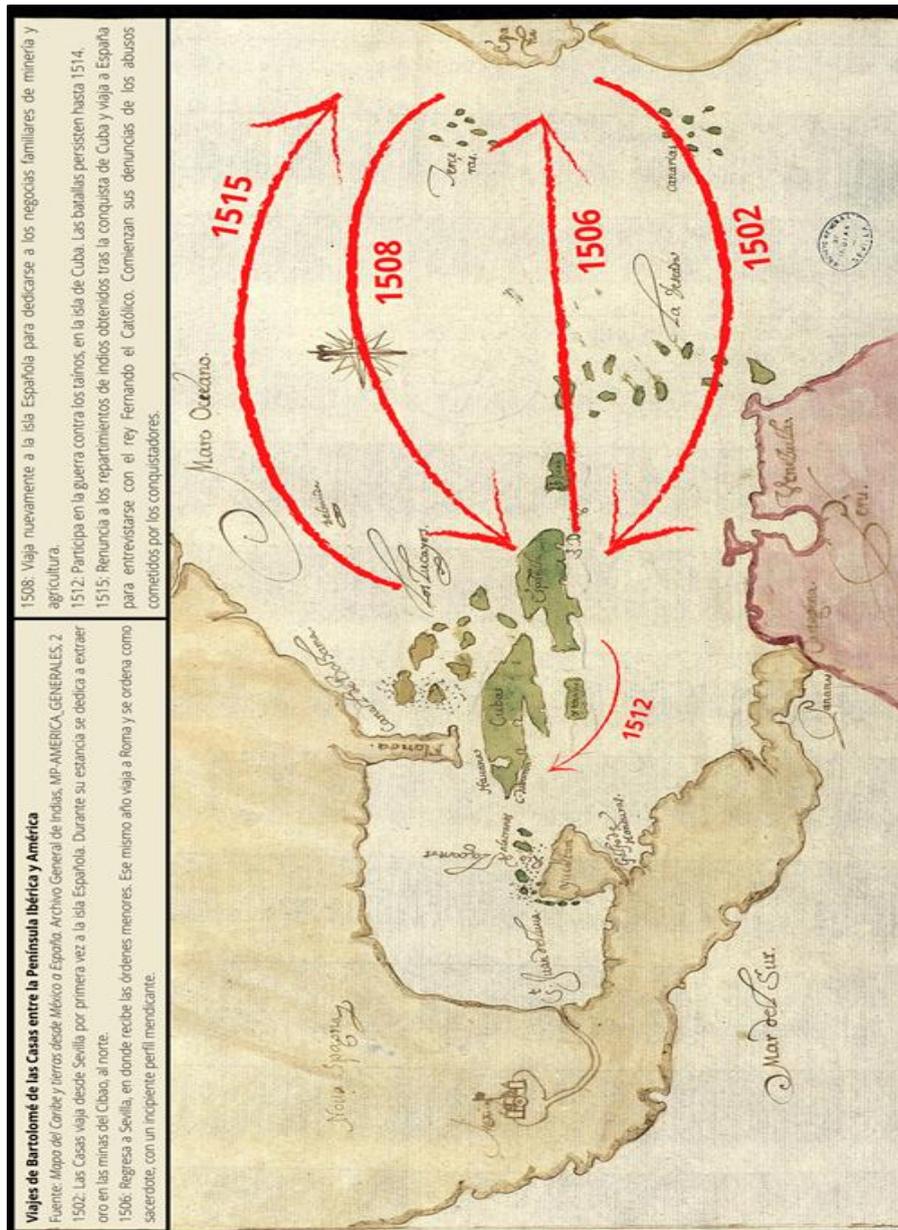


Figura 2. “Viajes de Bartolomé de las Casas entre la Península Ibérica y América” (1502-1515). Trazado sobre *Mapa del Caribe y tierras desde México a España* (1596). Archivo General de Indias (MP-AMERICA_GENERALES, 2).

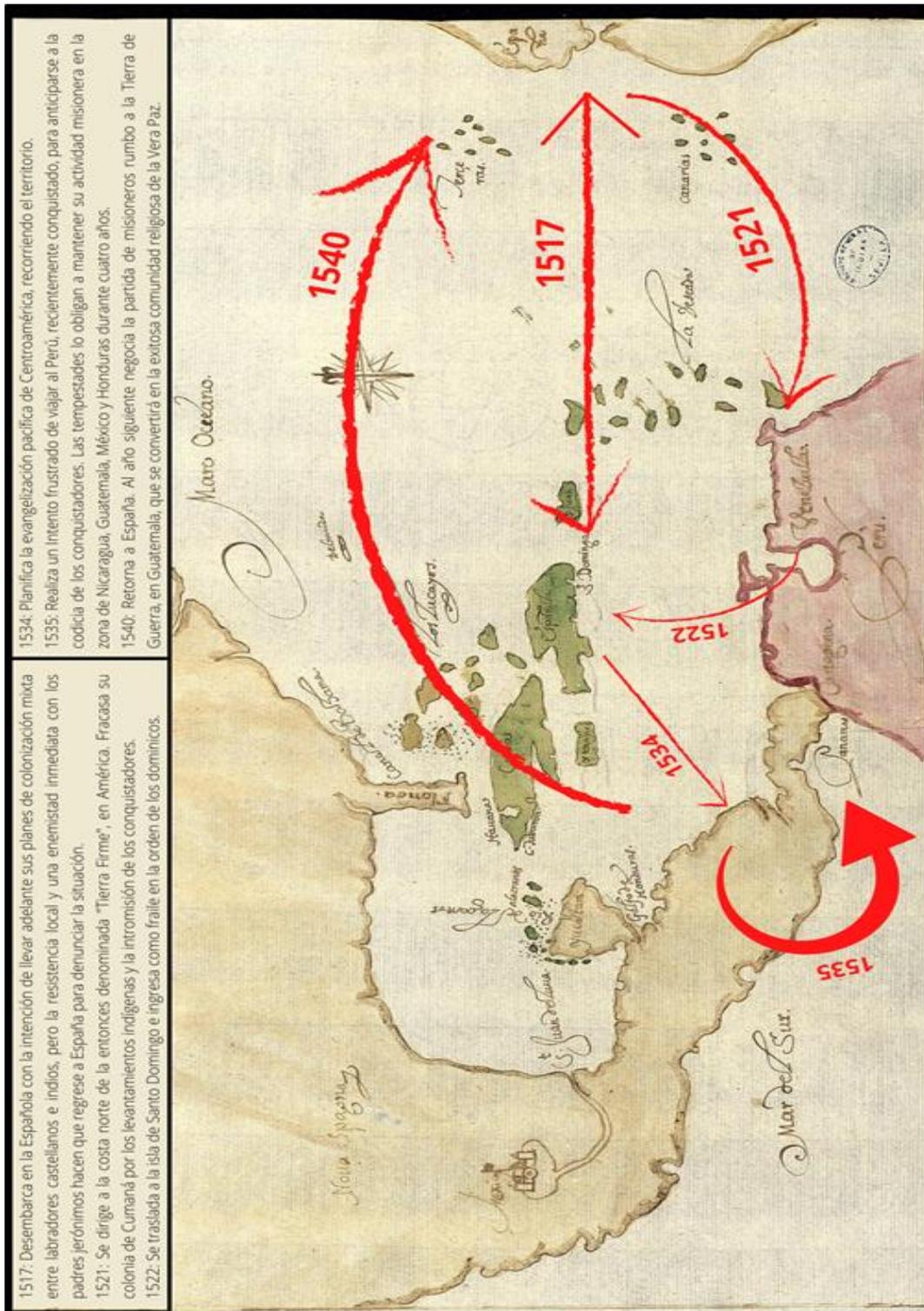


Figura 3. “Viajes de Bartolomé de las Casas entre la Península Ibérica y América” (1517-1540). Trazado sobre *Mapa del Caribe y tierras desde México a España* (1596). Archivo General de Indias (MP-AMERICA_GENERALES, 2).

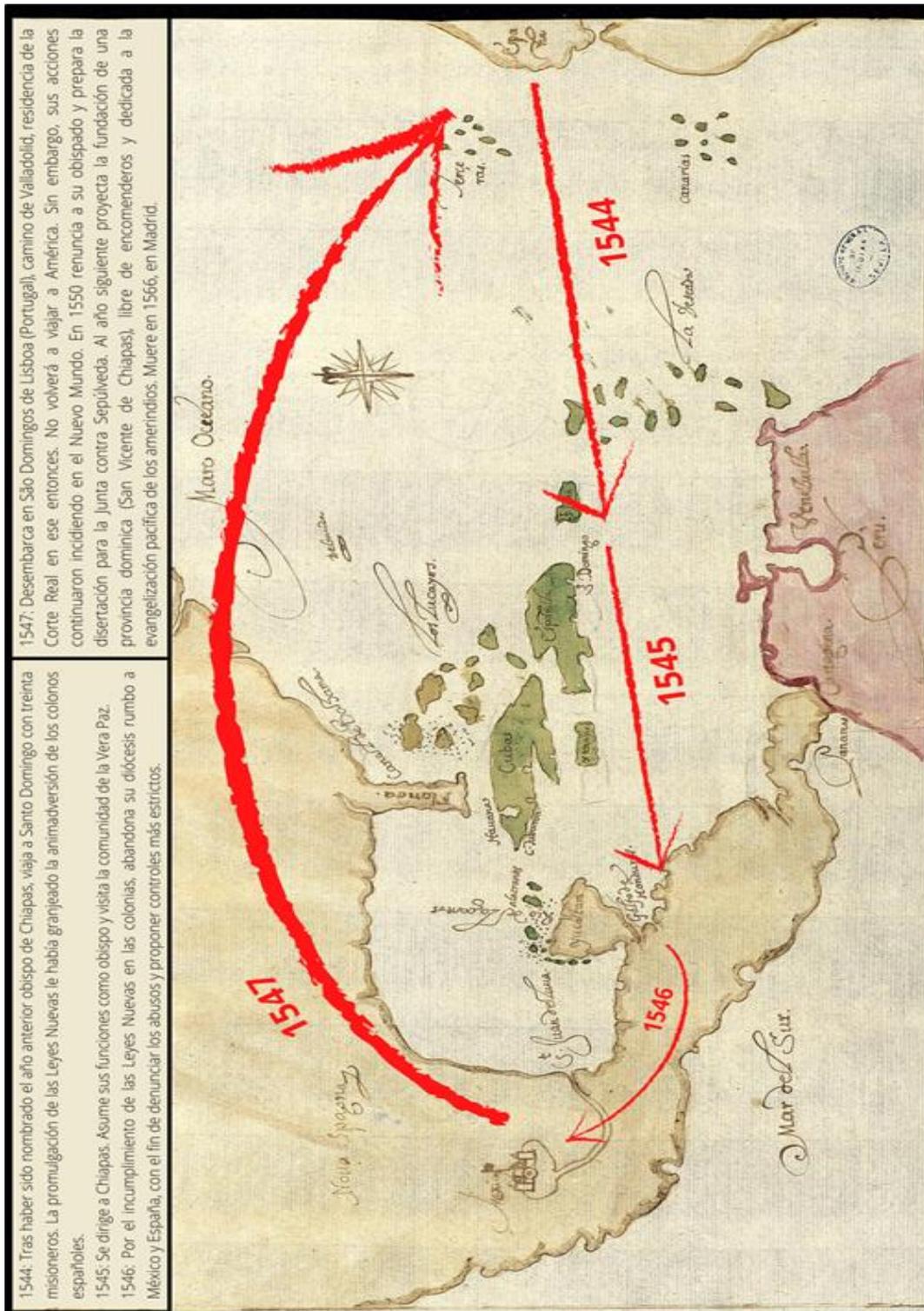


Figura 4. “Viajes de Bartolomé de las Casas entre la Península Ibérica y América” (1544-1566). Trazado sobre *Mapa del Caribe y tierras desde México a España* (1596). Archivo General de Indias (MP-AMERICA_GENERALES, 2).

En los trazos que dejan los pasos de Las Casas sobre el mapa, constatamos una permanente inquietud, un movimiento intranquilo por diversas zonas del espacio colonial que le permite ser testigo de las atrocidades, idear nuevos proyectos y

corroborar el grado de su eficacia. Si revisamos la lista de topónimos –que hace las veces de índice- de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, vemos que constituye tanto un delineamiento progresivo del avance imperial español sobre el territorio americano como la demarcación del derrotero personal de Las Casas, que comienza su itinerario en la zona antillana (isla Española, Cuba, San Juan), pasa luego a la tierra firme (Nueva España, Guatemala, Nicaragua), desciende tentativamente hacia el sur (Santa Marta, Cartagena) y relega al final del texto las zonas menos conocidas por él (Perú, Río de la Plata).

Las dos estancias más prolongadas de Las Casas en América están vinculadas entre sí y con la invención de su *unico modo* de atraer a los pueblos a la fe cristiana. Una, ya mencionada, sucede en Santo Domingo, etapa en la que logra su ordenación como fraile dominico. La otra ocurre durante su travesía por Centroamérica, en la que parece encontrar un lugar adecuado para la conversión de los indios: las tierras guatemaltecas de Tezulutlán. En una carta de 1555 dirigida a Carlos V, el fraile franciscano Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, describe el programa agitado de viajes que tenía por delante Las Casas al momento de conocerlo:

él iba á la tierra del Perú, i no pudiendo allá pasar estuvo en Nicaragua i no sosegó allí mucho tiempo; i de allí vino á Guatemalla, i menos paró allí, i despues estuvo en la nascion de Guaxaca, i tan poco reposo tuvo allí como en las otras partes; i despues que aportó á México estuvo en el Monesterio de Santo Domingo, i en él luego se hartó, i tornó á vaguear i andar en sus bullicios i desasosiegos. (1858: 258-259)

La expedición al Perú que menciona Motolinía al comienzo del fragmento alude al intento fallido de Las Casas por reunirse, en 1535, con la comitiva del fraile dominico Tomás de Berlanga, entonces obispo de Panamá, elegido el año anterior para viajar a Lima y mediar en el pleito entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro por el límite de sus gobernaciones dentro del territorio recientemente conquistado a los incas. Los vientos calmos del Mar del Sur no permitieron que Las Casas y los frailes que lo acompañaban avanzaran más allá de Nicaragua, a lo que luego se añadieron contratiempos tales como hambrunas y enfermedades que desgastaron a los misioneros.

Pese a las inclemencias de la travesía, la carta que Las Casas le envía en octubre de 1535 a Bernal Díaz de Luco, defensor de los indígenas ante el Consejo de Indias, cuenta las vicisitudes acaecidas durante su viaje y agrega una descripción general del territorio y los habitantes de Nicaragua. En particular, destaca la facilidad y rapidez con

que los indios del lugar iban al encuentro de los dominicos y aprendían la doctrina cristiana, al parecer bien dispuestos para recibir la prédica apostólica de los frailes. Las Casas profundiza luego en la representación idílica de la zona centroamericana, a la que llama “médula y riñonada de todas las Indias” por ser “la más opulentísima tierra del mundo” (1958: 62), entre otras adjetivaciones favorables que remitían a la abundancia de vegetación y recursos naturales de la zona. Es de notar que, al momento de su viaje, las regiones de Nicaragua y Guatemala semejaban un justo medio en el espacio colonial, a mitad de camino entre los núcleos urbanos de los mayores imperios americanos conquistados: México y Perú. Pensada como el engranaje territorial de una nueva forma de colonización, esta zona que Las Casas representa como habitada por amerindios dóciles constituye también la puerta de entrada para sus planes futuros de evangelización pacífica en Tezulutlán:

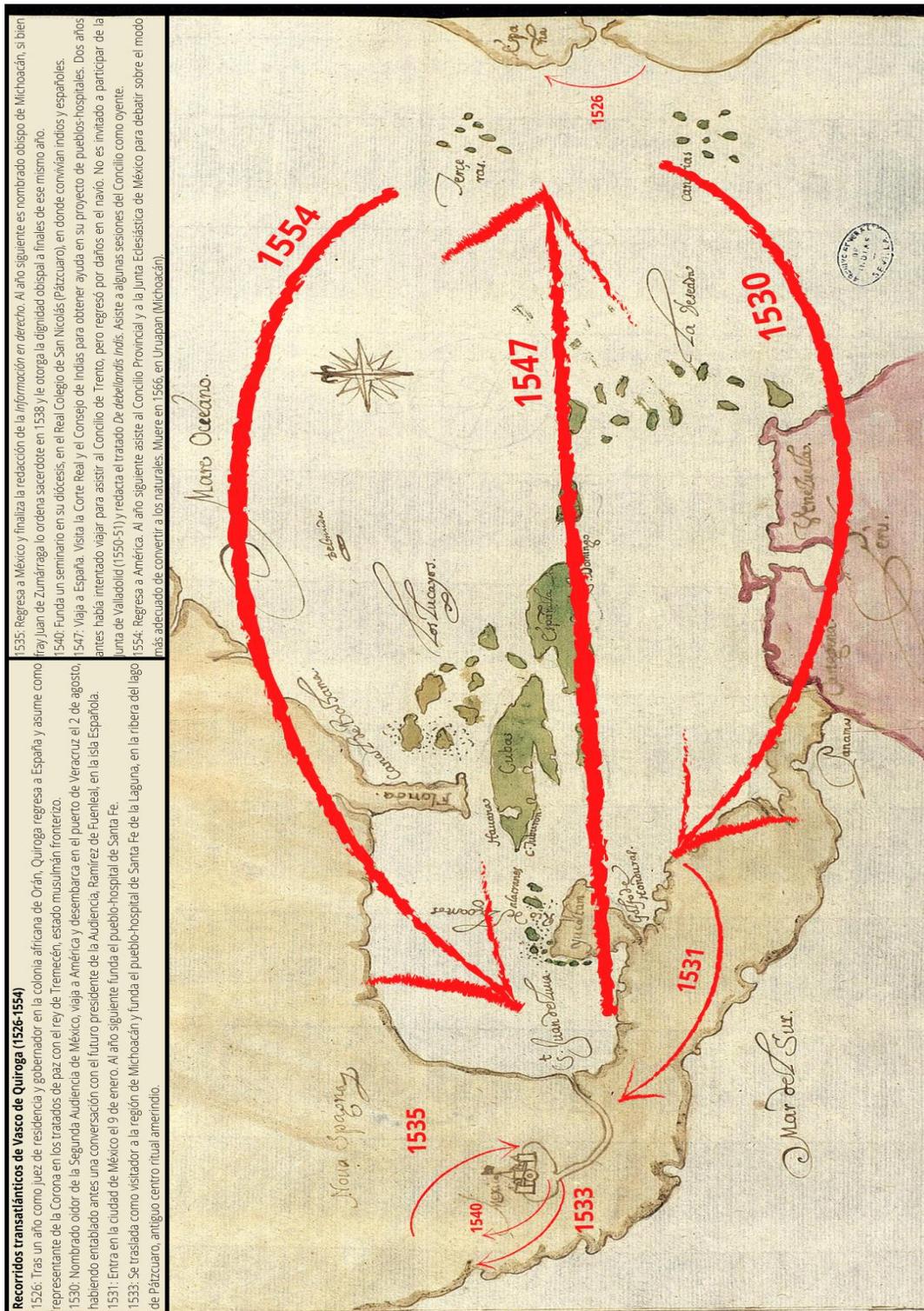
Por esta laguna abajo hay gran cantidad de pueblos y gente que no sirven a Su Majestad, y están capitales enemigos de los cristianos, por las obras que dellos han recibido, como todos los otros. Si vuestra merced nos envía una cédula de Su Majestad para que, asegurándonos nosotros y reduciéndolos a su imperial servicio, ningún cristiano, chino ni grande, tenga que hacer con ellos, ni sean sujetos a ninguna servidumbre de particular cristianos, yo, con mis compañeros, presumiendo del divino socorro y ayuda, porque no buscamos sino su gloria y salvación destas ánimas, nos proferimos a las asegurar y subjectar al servicio del Rey nuestros señor, y los convertir a que conozcan a su Criador. (1958: 66-67)

De esta manera, el intento fallido de viajar al Perú se ve trastocado en el texto por la oportunidad de fundar una misión *sui generis* en tierras guatemaltecas, alejada de la corrupción moral de las ciudades coloniales y bajo el signo del método apostólico de conversión que Las Casas ya había comenzado a elaborar en el convento de Santo Domingo. A su vez, siendo conocida aquella región por los conquistadores como la “Tierra de Guerra”, dada la presupuesta ferocidad de sus habitantes, el proyecto lascasiano suma un componente épico al afirmar la posibilidad de cristianizar de manera pacífica a los indígenas belicosos de Tezulutlán. En definitiva, el obstáculo que suponía la “conversación” de los nativos con el mal ejemplo de los españoles se resignifica en relación con los frailes dominicos, cuya conversación conlleva no sólo un buen trato urbano sino la comunicación fehaciente de los principios del dogma cristiano.

En los viajes de Quiroga, observamos una diferencia geográfica significativa respecto del itinerario de Las Casas: su paso en 1525 como justicia mayor y juez de

residencia a la colonia africana de Orán, conquistada a los otomanos en 1509 por Fernando el Católico. Quiroga adquirió allí cierto halo de probidad frente a las autoridades monárquicas, en especial, tras haber encarcelado al corregidor Páez de Ribera, máxima autoridad de Orán, por fraude contra dos colonos españoles. Su destacado desempeño motivó su elección, una vez regresado a la Península, como representante de la Corona española en los tratados de paz con el rey de Tremecén, otro de los nuevos súbditos musulmanes del norte de África. El contacto de Quiroga con el mundo moro había comenzado décadas antes, en Granada, a través de su relación con fray Hernando de Talavera de la Orden de San Jerónimo, primer arzobispo de la Iglesia granadina, a quien conocía desde 1486. Hacia 1491, Quiroga se encontraba en las inmediaciones del reino nazarí a punto de ser conquistado. Para acelerar la rendición del último bastión moro, los Reyes Católicos habían optado por fundar la ciudad de Santa Fe sobre la frontera, un puesto de avanzada que buscaba erigirse en una ciudad al servicio de la conversión de los paganos e infieles. En Santa Fe, Quiroga ofició de jurista e intercambió ideas con Talavera sobre la necesidad de evangelizar de manera pacífica y progresiva a las poblaciones no cristianas, con el ejemplo de vida como impulso principal de la misión pastoral (Delgado Pérez, 2014).²⁷⁴

²⁷⁴ Para aproximarnos al sentido del segundo término de su propuesta de pueblos-hospitales, tal vez sea preciso mencionar el hecho de que Quiroga, en 1511, fue nombrado en la isla de Rodas caballero de la Soberana Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, una organización que privilegiaba el cultivo de la caridad y el mandato bíblico de ofrecer refugio a peregrinos y enfermos.



Recorridos transatlánticos de Vasco de Quiroga (1526-1554)

1526: Tras un año como juez de residencia y gobernador en la colonia africana de Orán, Quiroga regresa a España y asume como representante de la Corona en los tratados de paz con el rey de Tremecén, estado musulmán fronterizo.

1530: Nominado oidor de la Segunda Audiencia de México, viaja a América y desembarca en el puerto de Veracruz el 2 de agosto, habiendo entablado antes una conversación con el futuro presidente de la Audiencia, Ramírez de Fuenleal, en la isla Española.

1531: Entra en la ciudad de México el 9 de enero. Al año siguiente funda el pueblo-hospital de Santa Fe.

1533: Se traslada como visitador a la región de Michoacán y funda el pueblo-hospital de Santa Fe de la laguna, en la ribera del lago de Pátzcuaro, antiguo centro ritual ameríndio.

1535: Regresa a México y finaliza la redacción de la *reforma en derecho*. Al año siguiente es nombrado obispo de Michoacán, si bien fray Juan de Zumárraga lo ordena sacerdote en 1538, y le otorga la dignidad obispal a finales de ese mismo año.

1540: Funda un seminario en su diócesis, en el Real Colegio de San Nicolás (Pátzcuaro), en donde conviven indios y españoles.

1547: Viaja a España. Visita la Corte Real y el Consejo de Indias para obtener ayuda en su proyecto de pueblos-hospitales. Dos años antes había intentado viajar para asistir al Concilio de Trento, pero regresó por daños en el navío. No es invitado a participar de la junta de Valladolid (1550-51) y redacta el tratado *De debellandis indis*. Asiste a algunas sesiones del Concilio como oyente.

1554: Regresa a América. Al año siguiente asiste al Concilio Provincial y a la Junta Eclesiástica de México para debatir sobre el modo más adecuado de convertir a los naturales. Muere en 1566, en Uruapan (Michoacán).

Figura 5. “Recorridos transatlánticos de Vasco de Quiroga (1526-1554)”. Trazado sobre *Mapa del Caribe y tierras desde México a España* (1596). Archivo General de Indias (MP-AMERICA_GENERALES, 2).

Cabe señalar que la fundación de la localidad de Santa Fe constituyó un modelo para el esquema urbanizador utilizado por los españoles en América hasta 1573 (Delgado Barrado, López Arandia y Ramírez de Juan, 2014). A raíz de las sucesivas guerras contra los moros iniciadas en el Medioevo, las monarquías de Castilla y Aragón

desarrollaron una estrategia de ocupación territorial basada en la veloz fundación de ciudades que garantizaban el avance continuo de las milicias. Esta política urbana se trasladó a las colonias americanas, cuyo control estaba supeditado a la rápida creación de asentamientos estables que servían para explorar las regiones colindantes. Si observamos el periplo de Quiroga una vez embarcado hacia América, encontramos una concatenación planificada de pasos que proyectan sin dilación sobre el espacio colonial un plan preconcebido: en 1530, luego de ser nombrado oidor de la Segunda Audiencia de México en España, desembarca en el puerto de Veracruz el 2 de agosto; el 9 de enero de 1531 entra en la ciudad de México y en 1532 funda el pueblo-hospital de Santa Fe (homónimo del puesto granadino) en una zona marginal de la ciudad. Tan solo un año más tarde, en 1533, se traslada como visitador a la región de Michoacán y establece el pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, primero en Tzintzuntzan (1533-1534) y más tarde en la cuenca del lago de Pátzcuaro, antiguo centro ceremonial indígena, tras mudar allí su obispado (1538-1539). Desde un comienzo, los dos pueblos-hospitales y el Colegio de San Nicolás integraron una red de producción e intercambio que Quiroga quiso expandir a toda la región tarasca (Martínez Baracs, 2005: 187). A partir de allí, el movimiento de ida y vuelta entre México y Michoacán será permanente a lo largo de sus diecisiete años en el territorio americano, una permanencia estática (no itinerante como la de Las Casas) que le dará mayor control sobre sus comunidades.

La carta de Quiroga al Consejo de Indias de 1531 ya presenta, como remedio de los males que obstaculizaban la conversión de los indígenas, la creación sostenida de un determinado tipo urbano en las colonias: los pueblos-hospitales. En esa misma epístola, se mencionan dos aspectos relativos a la locación geográfica que debían tener las nuevas comunidades. Por un lado, en relación con las poblaciones nativas, se sostiene que sería conveniente ubicarlas “en los baldíos de los términos de su comarca”, con el fin de evitar el “caos y confusión” que reinaba en las aldeas; mientras que, tomando como referencia los pueblos de españoles, había que privilegiar espacios “apartados” para respetar la “humildad, obediencia y pobreza” innata de los amerindios, semejantes según su descripción a los primeros cristianos:

como esta gente no sepa tener resistencia en todo lo que se les manda y se quiera hacer de ellos y sean tan dóciles y actos natos para se poder imprimir en ellos, andando buena diligencia, la doctrina Xpiana a lo cierto y verdadero [...], andando descalzos con el

cabello largo sin cosa alguna en la cabeza, *Amicti sindone super nudo* (Mc., 14, 51)²⁷⁵ a la manera que andaban los apóstoles y, en fin, sean como tabla rasa y cera muy blanda. (2002: 62-63)

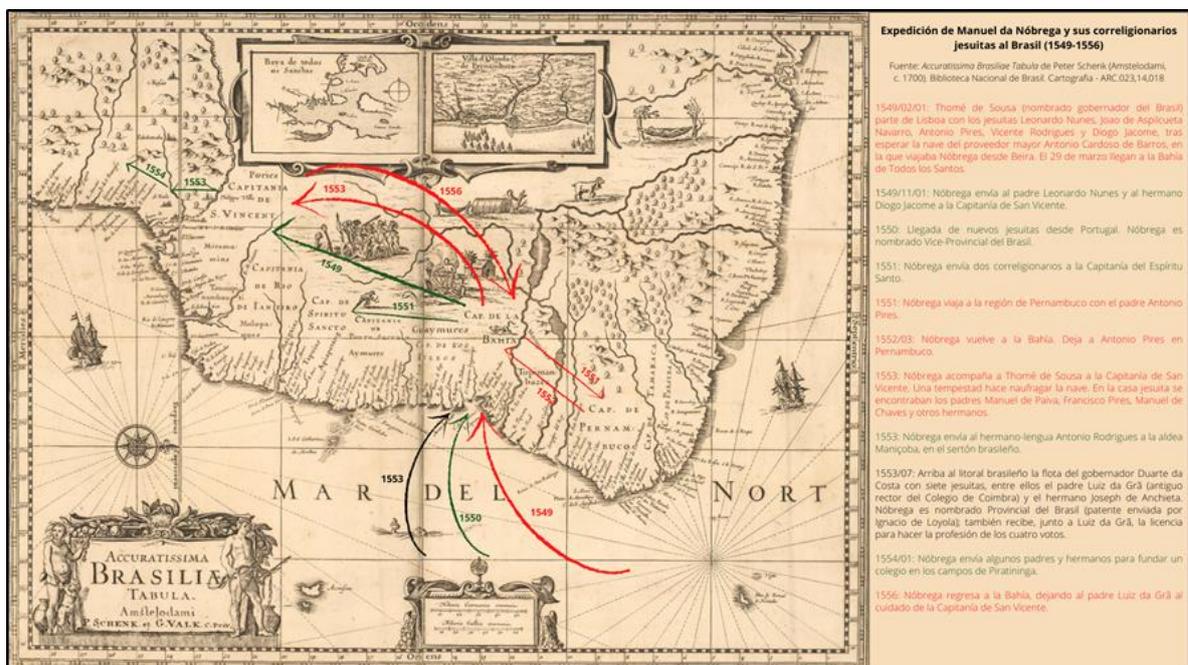
La estrategia urbano-comunitaria de Quiroga opera a través de una doble segregación de los habitantes naturales hacia una zona marginal que corta los lazos de comunicación tanto con la porción no virtuosa del mundo invasor, el lugar del europeo, como con el sector menos dócil del universo americano, el lugar del nativo. Este plan hunde sus raíces en las tentativas peninsulares de la lucha contra los infieles musulmanes, pero pone en el centro de la propuesta a un nuevo sujeto que es necesario insertar en un circuito comunicativo ascético y depurado: el indígena de América, el salvaje bien predispuesto que, con la metáfora de la cera que aparecerá luego en la *Información en derecho*, emerge en el discurso como el límite de una forma de conocimiento que precisa aislar al Otro para analizarlo y, paulatinamente, convertirlo. De no acatar estos indicios, en términos de Quiroga, la evangelización en América resultaría infructuosa, una empresa imposible: “si no se tuviese manera de los reducir en orden y arte de pueblos muy concertados y ordenados” (2002: 62-63). La región de Michoacán y las zonas alejadas de la ciudad de México son el espacio de los primeros ensayos positivos y adquieren, por la naturaleza dócil atribuida a sus habitantes, la cualidad utópica que augura el éxito de un método de conversión diferente al de los conquistadores.

En 1547, el recorrido de Quiroga continúa en la Península Ibérica, tras un primer intento infructuoso por asistir al Concilio de Trento en 1545. En el viaje que sí pudo realizar, nuevamente sobrevino una desilusión por no ser invitado a terciar en la Junta de Valladolid que enfrentó a Las Casas con Sepúlveda en 1550. El tratado perdido *De debellandis Indis* (c. 1552), que aún hoy continúa siendo objeto de debate entre los críticos (Delgado Pérez, 2014), da cuenta del interés de Quiroga por mediar en la polémica política-religiosa más trascendente del mundo colonial con una respuesta propositiva: fundar un sinnúmero de pueblos-hospitales dependientes de la Corona pero capaces de autosustentarse, sujetos en lo inmediato al poder rector de un guía religioso. Aunque después pudo presenciar como oyente algunas reuniones del cónclave

²⁷⁵ “cubierto con una sábana sobre el cuerpo desnudo”. El episodio bíblico elegido por Quiroga forma parte del arresto de Cristo tras la Última Cena, en la que había anunciado la destrucción del Templo de Jerusalén y reafirmado el mandato apostólico de predicar la fe a todos los pueblos del orbe. El personaje del fragmento era un joven discípulo ignoto que seguía a Cristo, pero que luego huyó sin su sábana por miedo. La rústica vestimenta mencionada en el fragmento podría aludir a las *tilmas* tarascas de color blanco que utilizaban los indígenas de Michoacán.

tridentino, su lugar de acción estaba en América y allí regresó para permanecer hasta su muerte en 1566, en las inmediaciones de la comunidad que había creado décadas atrás en Michoacán.

A diferencia de Las Casas y Quiroga, Nóbrega no regresó nunca a la Península Ibérica una vez que desembarcó en América (cf. Figuras 6 y 7). Arribado a la Bahía de Todos los Santos, las maneras de interceder ante la Corona portuguesa o las autoridades de la Orden Jesuita fueron únicamente mediante sus escritos y el envío de emisarios. A su recorrido personal por el litoral brasileño, es preciso sumar, como estrategia de exploración, la tarea de delegar comisiones entre los padres jesuitas que lo acompañaban. Así, Nóbrega recorre y hace recorrer, acompaña y expande la administración sobre el territorio con un objetivo compartido por sus correligionarios: intervenir las aldeas brasilindias para destribilizarlas (esto es, desarmar los lazos comunitarios locales) y, luego, reagrupar a sus habitantes más dóciles en *aldeamentos* cristianos. En una de sus primeras cartas, enviada en 1549 al padre Simão Rodrigues, Nóbrega esboza una incipiente táctica de evangelización: “Hemos determinado ir a vivir a las aldeas, para estar más asentados y seguros, y aprender con ellos la lengua e ir doctrinándolos poco a poco” (1931: 73).²⁷⁶ Los jesuitas, tras conocer las vicisitudes de la vida en las colonias americanas, traman inmiscuirse en las redes de socialización locales e infiltrarse paulatinamente en su discurso.



²⁷⁶ “Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingua e il-os doutrinando pouco a pouco” (1931: 73).

Figura 6. “Expedición de Manuel da Nóbrega y sus correligionarios jesuitas al Brasil (1549-1556)”. Trazado sobre la *Accuratissima Brasiliae Tabula de Peter Schenk* (Amstelodami, c. 1700). Biblioteca Nacional de Brasil (Cartografia-ARC.023, 14, 018). Las flechas indican: con rojo, los movimientos de Nóbrega; con verde, el envío o la llegada de misioneros a su cargo; con negro, las acciones realizadas por otros agentes.

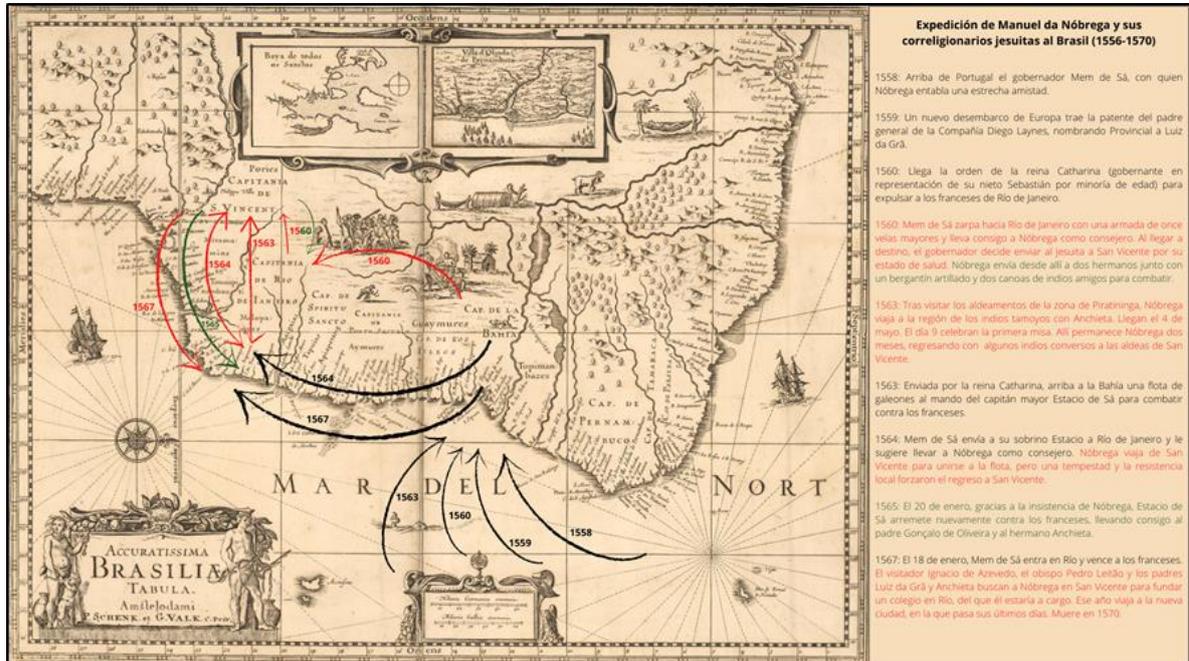


Figura 7. “Expedición de Manuel da Nóbrega y sus correligionarios jesuitas al Brasil (1556-1570)”. Trazado sobre la *Accuratissima Brasiliae Tabula de Peter Schenk* (Amstelodami, c. 1700). Biblioteca Nacional de Brasil (Cartografia-ARC.023, 14, 018). Las flechas indican: con rojo, los movimientos de Nóbrega; con verde, el envío o la llegada de misioneros a su cargo; con negro, las acciones realizadas por otros agentes.

En otra epístola de 1549, dirigida también a Simão Rodrigues, Nóbrega explicita el doble movimiento de ocupación territorial que buscaban llevar a cabo los jesuitas: por un lado, él decide instalarse en un terreno “que está más allá de la empalizada”, para quedar en el medio entre la ciudad de Bahía y una aldea brasilindia cercana; por el otro, había enviado al interior de la selva a los padres Antônio Pires y Navarro, que se encontraban en unas “aldeas lejanas, donde ya hacen casas” para enseñar a los nativos (1931: 83-85). Durante sus excursiones por los poblados locales, el mayor desafío de los jesuitas consistía en lograr que los indios abandonaran sus rituales antropofágicos y sepultaran los restos humanos. El método de conversión utilizado para ello era, en consonancia con el de Las Casas, la prédica apostólica contraria a las formas violentas de los conquistadores portugueses. En una tercera carta de 1549, enviada al doctor Navarro, Nóbrega da cuenta de la eficacia de este modo de evangelizar: “Y ya por gloria del Señor en estas aldeas que visitamos en torno a la ciudad, muchos se abstienen de

matar y de comer carne humana; y si alguno lo hace, queda segregado de aquí” (1931: 92).²⁷⁷ Como vemos, el nuevo orden cristiano opera al interior de las poblaciones nativas y expulsa los elementos que considera inadecuados o perjudiciales para la conquista espiritual.

Años más tarde, la Corona portuguesa trasladó su atención de la Bahía de Todos los Santos y sus zonas aledañas, a la Capitanía de San Vicente, situada al sur del litoral. Nóbrega realizó allí una primera visita en 1553, con el fin de conocer el resultado de las acciones que habían llevado a cabo los jesuitas enviados por él cuatro años antes. Una vez en San Vicente, descubrió un panorama en extremo favorable para la conversión de los brasilindios. Por ello, decidió enviar ese mismo año a otros dos misioneros hacia las aldeas del interior, por fuera de la Capitanía. En la carta de 1554 dirigida al rey João III, Nóbrega describe el efecto de religación que tenía la prédica de los jesuitas en la región de Piratininga, ubicada al sur del asentamiento portugués, a la que construye en el texto como un espacio fronterizo, marginal e idóneo para la evangelización:

Se ha iniciado una casa en la población de S. Vicente, donde se recogieron algunos huérfanos de la tierra e hijos del Gentío; a diez leguas del mar, a poco más o menos dos leguas de un pueblo de João Ramalho, que se llama Piratinin, donde primero se asentó Martim Affonso de Sousa, reunimos a todos los que Nuestro Señor quiere traer a su Iglesia, y aquellos que su palabra y Evangelio engendra por la predicación, y estos dejan completamente sus costumbres y se van separando de los demás, y tenemos mucha esperanza de que sean verdaderos hijos de la Iglesia, y se va haciendo una hermosa población y los hijos de estos son los que se adoctrinan en el Colegio de S. Vicente. (1931: 145)²⁷⁸

En estas regiones fronterizas, las casas y los colegios de la Compañía de Jesús funcionaban como bases de operaciones, aposentos necesarios para que los padres pudieran visitar las misiones aledañas y continuar su labor evangelizadora. El tándem *aldeamento-casa-colegio* constituía una tríada de aculturación religiosa que proyectaba sobre el espacio el método persuasivo y pedagógico de los jesuitas. Nuevamente, como en las epístolas anteriores, el factor de la segregación social resulta fundamental: los

²⁷⁷ “E já por gloria do Senhor nestas aldeias que visitamos em torno á cidade, muitos se abstêm de matar e de comer carne humana; e si algum o faz, fica segregado daqui” (1931: 92).

²⁷⁸ “Está principiada uma casa na povoação de S. Vicente, onde se recolheram alguns orphãos da terra e filhes do Gentio; do mar dez léguas, pouco mais ou menos duas léguas de uma povoação de João Ramalho, que se chama Piratinin, onde Martim Affonso de Sousa primeiro povoou, ajuntamos todos os que Nosso Senhor quer trazer á sua Igreja, e aquelles que sua palavra e Evangelho engendra pela pregaçã, e estes de todo deixam seus costumes e se vão estremando dos outros, e muita esperança temos de serem verdadeiros filhos da Igreja, e vai-se fazendo uma formosa povoação e os filhos destes são os que se doutrinam no collegio de S. Vicente” (1931: 145).

indígenas cristianizados aprenden a separar a sus vecinos antropófagos de las aldeas o, en el caso de la epístola, se apartan ellos mismos de los grupos nativos tras adoptar las prácticas culturales de los misioneros. En otras palabras, ingresan como sujetos miméticos y dóciles, funcionales al control moral de las nuevas comunidades religiosas instaladas en el litoral brasileño. Nunca antes utilizado en sus cartas, el sintagma “hermosa población” y su vínculo con la “esperanza” de Nóbrega en un futuro universal y cristiano convierten a Piratininga en una zona liminar idílica.

Una vez desatada la guerra contra los protestantes franceses por el control de la Capitanía de Río de Janeiro en 1553, Nóbrega abandonará definitivamente el asentamiento urbano de la Bahía (a la que había regresado en 1556) para dedicarse a la defensa exhaustiva de los *aldeamentos* de San Vicente. Incluso, llevará allí a algunos indios tamoyos desde Río de Janeiro, amenazados por el conflicto bélico, para aumentar la población de su comunidad religiosa. Aquella zona alejada, inmune a los abusos de conquistadores y demás miembros del clero secular, fue la frontera del espacio colonial portugués en la que Nóbrega pretendió demostrar, en sus cartas, la efectividad del método de conversión apostólico, pacífico y comunitario de los jesuitas.

En definitiva, las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega contienen los lineamientos necesarios para construir una serie de comunidades cristianas de frontera entendidas como *loci extremi*, lugares marginales situados en el límite de la civilización que, de acuerdo con el análisis etimológico de Carla Lois (2018), se encontraban en el extremo porque poseían las marcas de un mundo extranjero (tanto para las comunidades de colonizadores como para las indígenas) y resultaban, a la vez, extraños pero asimilables, con mejores condiciones que aquellas derivadas de la ocupación bélica destructiva. El límite, en su concepción kantiana,²⁷⁹ es aquel elemento ambiguo que existe al unísono dentro y fuera de aquello que limita. Las propuestas de los evangelizadores proyectan esta ambigüedad al intentar erigir lugares diseñados para aculturar a las poblaciones amerindias –lo limitado-, pero que para ello necesitan alejarse de los centros urbanos europeos –el lugar de lo propio- y permanecer en los márgenes extremos, dentro y fuera de la Otredad al mismo tiempo.

Es necesario comprender el carácter liminar de la misión de la Vera Paz en Guatemala, los pueblos-hospitales de Nueva España y los *aldeamentos* del litoral brasileño no en términos de una ubicación fronteriza negativa, que demarca una

²⁷⁹ Kant, en los *Prolegómenos* de 1783, afirma: “un límite es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera” (en Caimi, 2014: XLIX).

separación irreconciliable entre términos antagónicos sino en su condición de *zona de contacto* (Pratt, 1992) determinada por la copresencia de sujetos involucrados en un serie de intercambios materiales y simbólicos, una ligazón de prácticas culturales dentro de relaciones de poder asimétricas entre invasores e indígenas. El conocimiento del Otro en los asentamientos estables ocupados por los predicadores adquiere, de esta manera, la forma del estudio de una avanzada religiosa, una Cruzada americana que se inmiscuye en el territorio ajeno –si no enemigo- para conquistar primero el espíritu de los adversarios y luego abrirse paso hacia la ocupación territorial de un nuevo asentamiento más alejado que el anterior. Las estrategias comunitarias de Las Casas, Quiroga y Nóbrega dislocan el sentido de la urbanización para hacer de la escritura sobre los márgenes del espacio la base de sucesivas escaramuzas evangelizadoras que, de replicarse al infinito, conducirían a la conversión total de los infieles y a la colonización absoluta del orbe, ambos objetivos supeditados al ideal de la Iglesia Universal.

5.2. De Cumaná a la Vera Paz

El método de conversión que desarrolla Las Casas en el tratado *De unico vocationis modo* es, ante todo, persuasivo. De ahí que la figura ideal del predicador adquiera por momentos la forma del orador ciceroniano. Las fuentes de la retórica clásica le permiten a Las Casas presentar al evangelizador apostólico como quien adecua la materia de su discurso a las aptitudes y necesidades de los oyentes, en este caso, los indígenas. El objetivo de la prédica se condice con el del método lascasiano: persuadir el entendimiento y atraer la voluntad. En el texto, esta función lingüística y argumentativa se proyecta sobre el espacio mediante el diseño de comunidades religiosas.

Retomando los postulados aristotélicos sobre la organización de la *polis*, la voz enunciativa del tratado asocia la buena predisposición del espíritu a recibir la fe cristiana con el hábito que se forja en la vida comunitaria: “lo que es familiar en fuerza de alguna costumbre, se oye con mayor gusto y con mayor facilidad se acepta” (1975: 129). El argumento culmina con una alusión a las ideas de Cicerón en su defensa del político romano Publio Sestio, donde narra el ejemplo de un sabio filósofo que: “atrajo a los hombres primitivos que vivían en un estado salvaje y muy semejante al de las fieras, a un género de vida más humano, a la aceptación de la educación en las buenas costumbres, al conocimiento de Dios y al culto de la religión divina” (1975: 131). Al

igual que sucede con los escritos de Quiroga y Nóbrega en otras regiones del mundo colonial, el mandato de predicar la fe en todo el orbe se amalgama en el discurso de Las Casas con la creación de comunidades que faciliten la conversión de los naturales según un determinado modo apostólico, anclado en el intercambio comunicativo entre no creyentes y cristianos.

En el tratado de las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, Las Casas evoca a los Reyes Católicos en tanto “apóstoles architectónicos de las Indias”, título que se justifica por la lucha de los monarcas contra los “tiranos enemigos de nuestra sancta fe católica mahométicos” y por el descubrimiento de “tan amplias y tan estendidas Indias” ([1552] 1965: 479). Resulta evidente el sentido dado a lo apostólico en la evocación: la defensa y expansión del cristianismo. No obstante, el componente arquitectónico amerita una dilucidación. La tradición aristotélica define a la arquitectura como una ciencia productiva que, en tanto arte mayor, subsume a las demás artes menores de acuerdo a un fin último. Esta ciencia homologa la tarea del político, que debía seguir un método para planificar y ordenar la *polis* bajo la premisa del bien común. Tomás de Aquino, en la *Summa contra gentiles* (fuente asidua del *De unico vocationis modo*), aborda los sentidos imbricados entre arquitectura, gobierno y conversión. Allí, se retoman las definiciones que da Aristóteles del sabio como aquel sujeto al que le es propio ordenar y del gobernante como quien ordena y dispone perfectamente las cosas según un fin último. Luego, Aquino afirma que las artes principales, es decir, aquellas relativas al fin último, imperan sobre otras artes subsidiarias y se denominan, por ello, arquitectónicas. Los artífices que se ocupan de estas artes son llamados sabios y en este sentido es que el apóstol Pablo se designa a sí mismo como “sabio arquitecto” que puso los cimientos de la fe cristiana entre los paganos (Corintios 3:10). En línea con estos razonamientos, la evocación de Las Casas les atribuye a los monarcas españoles las tareas de combatir y expandir la fe, sus deberes de apóstoles, siguiendo un orden arquitectónico adecuado al fin último de la evangelización, esto es, según un método idóneo que, en la práctica, se corresponde con sus propias propuestas comunitarias de frontera.

Encontramos el sentido de la comunidad proyectada en el *Memorial de remedios* de 1516 en el segundo remedio que versa sobre la causa de muerte de los indios.²⁸⁰ Allí,

²⁸⁰ Los dos *Memoriales de remedios* posteriores que Las Casas redactó en 1518 refuerzan las mismas ideas rectoras en cuanto a las comunidades, con mayores indicaciones particulares para ordenar la vida de los pobladores.

Las Casas afirma que las nuevas villas mixtas de nativos y españoles servirían para evitar:

que los indios accidentalmente mueran como hasta aquí, y viviendo, haya lugar para ser instruidos en la fe y se salven, y no muriendo, S. A. tenga sus rentas ciertas y sus tierras pobladas y abundantes de vasallos, [...] y lo que es más, no se cometerán tantos y tan diversos pecados, porque no se dará lugar desta manera a que cada cudicioso quiera henchirse en poco tiempo de muchos dineros, menguando y matando los vasallos de S. A., no mirando ni teniendo fin sino a su propio interés. (1958: 6)

La pérdida de rentas del rey es un argumento constante en el texto. Marcel Bataillon afirma que, en el proyecto del *Memorial de remedios*: “la evangelización no es más que un trasfondo ideal, la justificación última, mientras que la organización de la explotación colonial según otros sistemas más satisfactorios que la encomienda es la razón apremiante” ([1965] 1976: 49). En este sentido, Martínez Baracs califica, al texto de Las Casas, como un intento moderado de transformación, con un deseo de conformar a todos los agentes de la conquista involucrados (2005: 181). No obstante, este *Memorial de remedios* ya contiene la admonición de prohibir que los españoles no autorizados ingresen en las comunidades para evitar el maltrato de los indígenas, una estrategia que Las Casas repetirá al fundar la Vera Paz y que lo alejará paulatinamente de los centros urbanos coloniales. A su vez, entre los remedios particulares que brinda en el texto, resulta interesante la indicación que da para atraer hacia Cuba u otros asentamientos estables a los lucayos e indígenas de otras islas en las que todavía no habían podido instalarse los españoles, decisión que le otorga absoluta preeminencia al método de los misioneros de las órdenes regulares frente al de los clérigos o laicos:

para inducillos y traellos más a su voluntad y consolación y sin camellos, como han hecho, que vuestra reverendísima señoría les haga merced en mandar que sean rogados dos frailes, uno de los Franciscos y otro de los Dominicos, de las órdenes que allá hay, cierto muy reformadas y de gran ejemplo, para que cada viaje vayan con veinte o treinta españoles, que bastan a traer los dichos lucayos, que no les consientan hacer cosa que no deban al que fuere por capitán y a los otros, y que sean los dichos dos frailes sobre todos ellos, y que el capitán ni ellos no hagan más de lo que ellos ordenaren en ellos y les dijeren. (1958: 12)

Como hemos visto en el tercer capítulo de esta tesis, en las textualidades propositivas, la ejemplaridad moral de los frailes regulares garantiza la posibilidad de llevar adelante una manera alternativa –apostólica y pacífica– de evangelizar a los

indígenas. A su vez, en el fragmento, cabe destacar que la presencia efectiva de los religiosos en la comitiva de españoles cumple una función añadida: velar por el cuidado de los indios que se incorporarán a las comunidades cristianas mediante la censura de las acciones de los conquistadores. De este modo, la figura del evangelizador-censor comienza a delinear la identidad de los demás sujetos coloniales al imponer su regla de conducta en un juego de aperturas y prohibiciones: el lucayo podrá ser el indio dócil, persuadido a dejar sus tierras para ser cuidado por el fraile, mientras que el español podrá acompañar y proteger a la comitiva, siempre y cuando contenga sus apetitos materiales.

Carlos Jáuregui y David Solodkow (2020) estudian el modelo lascasiano del *Memorial de remedios* en tanto sistema de extracción biopolítica de la vida indígena.²⁸¹ Para los investigadores, Las Casas en este texto anticipa la razón biopolítica de la Modernidad, aunque considera el campo de acción como una unidad dialéctica (alma/cuerpo) y no solamente como un cuerpo calculable. El remedio que ofrece Las Casas busca salvar la vida de los indígenas y multiplicar las ventajas económicas de la extracción “humanitaria” de sus riquezas. Como vimos en el fragmento anterior, su propuesta biopolítica y utópica se basa en una administración en manos de la clase eclesiástica que justifica la soberanía del monarca español y es capaz al mismo tiempo de salvar las ánimas de los nativos con un método adecuado. Jáuregui y Solodkow definen el poder que inaugura Las Casas en el *Memorial de remedios* como bio-pneumo-político, en tanto busca gestionar y cuidar la vida espiritual y material del Otro en un proyecto de mestizaje social y cultural de villas agrarias. A su vez, los investigadores destacan el papel que jugó en este remedio la idea de construir hospitales en las nuevas comunidades que, como los de Quiroga en Michoacán, aseguraban la reinserción laboral y social del indio además de su salvación espiritual. De esta manera, el pensamiento utópico de Las Casas, basado en el diseño proyectual y arquitectónico de su discurso, estaba íntimamente asociado a la voluntad de intervenir en la realidad política colonial.

Ahora bien, tras los fracasos de sus proyectos comunitarios en la isla Española y Cumaná en 1515 y 1520 respectivamente, ambos sustentados en las ideas de los primeros memoriales, Las Casas se vio obligado a esgrimir nuevos argumentos para

²⁸¹ Los autores expusieron una versión anterior de estas hipótesis en su ponencia del coloquio internacional El archivo colonial revisitado, organizado por la Cátedra de Literatura Latinoamericana I (Colombi), que tuvo lugar el jueves 30 de junio y el viernes 1 de julio en el Museo Casa de Ricardo Rojas.

persuadir a las autoridades monárquicas acerca de la posibilidad de fundar un tipo de asentamiento exitoso en América. En línea con los planes comunitarios de las primeras décadas, el proyecto de la Vera Paz radicalizó dos medidas cruciales referidas al ordenamiento de los habitantes: excluir a los conquistadores españoles para evitar cualquier tipo de injerencia perniciosa sobre los indígenas y delegar la dirección del espacio americano, ahora lugar de evangelización, a los frailes dominicos que pudieran demostrar la idoneidad suficiente, esto es, que pudieran poner en práctica el método de conversión apostólico descrito en el *De unico vocationis modo*. Pero la mayor novedad de la misión de la Vera Paz fue su ubicación dislocada, la traslación del foco del conflicto hacia el territorio amerindio sin conquistar, en lugar de pugnar por una fuerza de atracción desde las islas adyacentes a los núcleos urbanos coloniales. Luego, otro aspecto significativo fue el ejemplo exitoso de la conversión del cacique Enriquillo en 1534, así como el capital simbólico obtenido por Las Casas con la puesta en circulación del tratado latino desde 1537, con las numerosas razones que justificaban la predicación apostólica, pacífica y comunitaria.

Alfredo Cordiviola asocia la fundación de la comunidad religiosa con la escritura del *De unico vocationis modo*, dado que el problema de la legalidad de la conquista era transatlántico e involucraba a todos los agentes religiosos que se encontraban a ambos lados del Océano: tanto las “vozes de denúncia de missionários”, con su testimonio de las penurias sufridas por las poblaciones indígenas, como la tarea de los “moralistas e teólogos que, a partir das notícias vindas da América, postulavam seus argumentos relativos à legitimidades e aos modos possíveis ou desejáveis da ocupação” (2014: 94). A su vez, como sostiene Santa Arias (2001: 80-81), la redacción del tratado latino resulta indisociable de otros dos eventos: la promulgación de la bula papal *Sublimis Deus* de Paulo III en 1536, que determinaba la capacidad racional de los amerindios ante los ojos europeos, y la obtención en 1537 del permiso real para establecer junto con otros dominicos un primer asiento comunitario en la Vera Paz. Gracias a la influencia de Las Casas sobre la Segunda Audiencia de México, el oidor Alonso Maldonado, una vez nombrado gobernador de Guatemala y juez pesquisador, apoyó el proyecto de conquista pacífica de la provincia de Tezulutlán. Sin embargo, la relación de Las Casas con Maldonado viró de la conveniencia para fundar la misión en Guatemala a la denuncia por maltrato a los indígenas que expresa en su carta de 1545 dirigida al príncipe Felipe.

Como primer documento de esta relación conflictiva, contamos con la copia de la Real Cédula (1540) que confirma el contrato entre Maldonado y Las Casas, vicario del convento de Santo Domingo en Guatemala, para avanzar con una compañía de religiosos en los territorios de los indios alzados de Tezulutlán.²⁸² De acuerdo con las palabras de Maldonado, los frailes dominicos se ocuparían de:

trabajar que en estas provincias de indios naturales que están dentro y en los confines de esta gobernación que no están en la obediencia del Rey nuestro señor ni conversan con los españoles, antes están alzados bravos y de guerra sin que ninguno español ose yr por donde ellos están, vengan de paz y los queréis asegurar y pacificar y traer a la sujeción y dominio Real y que conozcan a su Magestad señor para que sean instruidos en las cosas de nuestra sancta fee catholica y se les predique la doctrina christiana. (1540: f. 1)

El carácter liminar del proyecto comunitario de Las Casas se manifiesta en la mención de los “confines” de la gobernación como lugar nuevo, posible, idea que anticipa de algún modo la futura dislocación de la misión de la Vera Paz en tierras guatemaltecas, en las fronteras del espacio colonial. Esa región conocida pero, a la vez, temida por los españoles encarna el ideal de la propuesta lascasiana, ya que prescinde de toda injerencia de conquistadores o soldados y permite centralizar el control de la comunidad en su propia persona y en los religiosos a su cargo. Así, la frontera no nace del espacio sino de la exclusión de ciertos sujetos que podrían habitarlo, un perímetro que se fortalece con la prohibición ratificada por Maldonado: “no las daré a persona ninguna ni a ninguno español serán encomendados agora ni en ninguno tiempo y mandaré que ninguno español los moleste ni vaya a ellos ni a sus tierras so graves penas por tiempo de cinco años por que no les alboroten ni escandalicen” (1540: f. 2).

Ahora bien, años más tarde, Las Casas deja de lado esta primera ayuda recibida y denuncia a Maldonado a raíz de los abusos que este último habría cometido contra los indios de su gobernación. El 9 de noviembre de 1545, Las Casas le escribe una carta al príncipe Felipe para que tome represalias contra el entonces presidente de la Audiencia de los Confines, al que busca excomulgar.²⁸³ En la epístola, el conflicto por el control del espacio reaparece en la exigencia del traslado de la catedral de Chiapas a las provincias de la Vera Paz. Las fronteras que piensa Las Casas para sus proyectos

²⁸² “Evangelización de indios: Bartolomé de las Casas: Guatemala”. AGI, PATRONATO, 252, R.7. Las citas son transcripciones nuestras del documento digitalizado.

²⁸³ AGI, DIVERSOS-COLECCIONES, 23, N. 3. Las citas siguen la transcripción de la carta que se encuentra en Las Casas (1958: 229-234).

comunitarios son tanto geográficas como subjetivas, basadas en una demarcación constante al interior del grupo de colonizadores europeos del cual intenta segregarse:

suplico a Vuestra Alteza me haga merced de descargarme de la ciudad de Chiapa y de Soconusco y de Yucatán, y que se me pase la iglesia catedral a las provincias de la Vera Paz, que son las que nuestros frailes han apaciguado, que estaban de guerra, pues es nueva cristiandad en estos indios, que nunca otra verdadera se ha hecho en estas Indias. A V. A. suplico que me haga esta merced muy grande, y haga obispo de Chiapa a otro, y de Tabasco y de Guazacualco a otro, y de Yucatán a otro, y de Soconusco a otro. Y estos sean frailes pobres, escogidos y no clérigos, que destruyen en verdad estas tierras. (1958: 234)

Como en el *Memorial de remedios* de 1516, la austeridad ejemplar de los frailes sintetiza la moral colonizadora del proyecto lascasiano. De Cumaná y los primeros ensayos de villas mestizas a la Vera Paz, el esfuerzo biopolítico por controlar la vida en las colonias muta hacia una forma cristiana misionera, que tiene en el alejamiento de las ciudades coloniales y en la centralización del poder religioso en manos de frailes regulares las formas utópicas de las nuevas comunidades. En el tratado *Entre los remedios* de 1552, Las Casas mantendrá su postura de separar a los españoles de los proyectos comunitarios de los evangelizadores, nuevamente bajo la forma de un remedio para las Indias:

y los que tienen a cargo de cualquiera comunidad son obligados, [...] de quitar en cuanto en sí fuere toda materia y ocasiones que se puedan ofrecer para el quebrantamiento o perdición de la dicha paz y tranquilidad, y que puedan inducir o parir o ser materia y causa de turbación e discordia entre los que profesan la cristiandad [...] porque los españoles son insidiadores y enemigos y destruidores manifiestos de las vidas de los indios, y enemigos capitales, que en latín se dicen *hostes*, de toda su generación. (1965: 677-689)

5.3. Los pueblos-hospitales

Martínez Baracs (2005: 186) señala que Quiroga, al elaborar su proyecto de fundación de pueblos-hospitales, retomó en parte el modelo de organización socioeconómica que había elucubrado Las Casas en su *Memorial de remedios* de 1516 para las sociedades mixtas de indios y colonos.²⁸⁴ La voluntad de calibrar las nuevas

²⁸⁴ No obstante, como señala el autor, pese a la relación con el proyecto lascasiano de comunidades en Cuba para recibir a los lucayos y a los indios diezmadados de otras provincias, Quiroga evita utilizar el término “comunidad” en sus propuestas, tal vez por la asociación posible en la época con los

comunidades de nativos hasta el mínimo detalle establece una filiación entre las propuestas de ambos evangelizadores, preocupados por ajustar la vida en las colonias según una regla occidental y cristiana que hacía, del cultivo y la oración, los motores de su dinámica interna, sujeta al poder del monarca mediante el tributo. Las similitudes resultan significativas, en especial, si consideramos el hospital de cuatro naves en forma de cruz ideado por Las Casas para que todos los dolientes pudieran asistir de manera simultánea al culto religioso. Esta necesidad también fue vislumbrada en 1538 por Quiroga y plasmada en el diseño de una catedral de cinco naves convergentes, dispuestas en semicírculo para reunir la mayor cantidad de fieles nativos en cada misa (cf. Figura 8). La catedral de Pátzcuaro fue un proyecto que Quiroga no pudo llevar a cabo por las presiones externas de conquistadores y religiosos reacios a las innovaciones. La reforma de la planta radial buscaba adecuar el recipiente edilicio, la iglesia, a su contenido, los indios cristianizados, para contener el desborde demográfico local (también problemático durante los bautismos) y procurar que el oficiante de la ceremonia fuera capaz de controlar sin esfuerzo a todos los asistentes, en una variante evangelizadora de la arquitectura como instrumento de control social (Ramírez Romero, 1986).

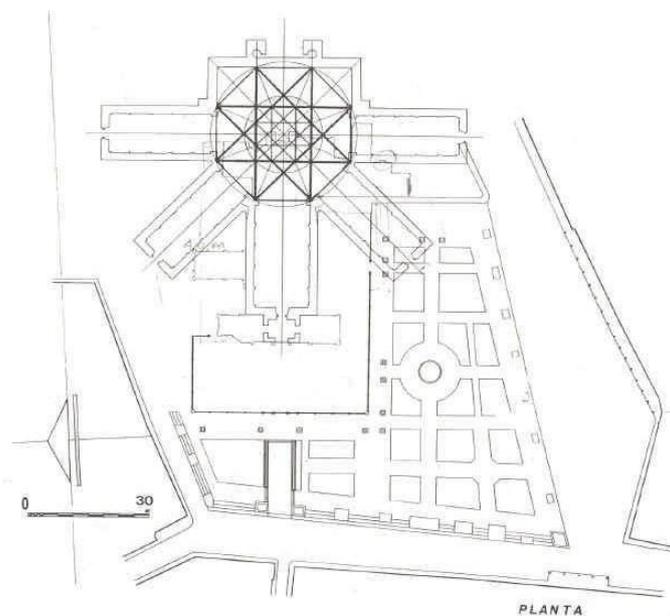


Figura 8. Reconstrucción del diseño de la catedral de Pátzcuaro, con la disposición de los cimientos de las cinco naves. Fuente: Ramírez Romero, Esperanza (1986). Catálogo de Monumentos y Sitios de Pátzcuaro, Tomo I. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

levantamientos de comuneros contra el monarca español producidos durante la década de 1520 (2005: 187).

Como hemos mencionado en la “Introducción” de esta tesis, el sintagma que da nombre a la *Información en derecho* de Quiroga proviene de una anotación marginal en el manuscrito hecha por el escribano o copista. En otro orden figurativo, el primer pueblo-hospital de Santa Fe nace también al margen, en las afueras de la ciudad de México. El denominado *Mapa de Uppsala* (1552-53) contiene una de las primeras representaciones cartográficas de esta comunidad (Pardo-Tomás, 2018).²⁸⁵ Situado en la esquina superior izquierda, a orillas de la urbe principal, vemos un poblado que está en el cruce de diversos caminos (cf. Figuras 9 y 10). Allí, los sujetos dibujados junto con las escasas edificaciones que los acompañan están dispuestos de manera circular, diferente de la del damero ortogonal que predomina en el centro del mapa. La ciudad ideal renacentista, que toma su modelo de la tradición platónica y de la *Utopía* (1516) de Tomás Moro, se representaba generalmente distribuida en forma de círculo (como el pueblo del mapa, como la catedral inconclusa), a la manera de un corolario arquitectónico de la armonía que la regulaba (cf. Figura 11).



Figura 9. *Mapa de Uppsala* (1552-53). Recuadro: primera representación cartográfica del pueblo-hospital de Santa Fe. Biblioteca de la Universidad de Uppsala.

²⁸⁵ Hallado en la biblioteca de la Universidad de Uppsala, en Suecia, el *Mapa de Uppsala* es una de las primeras representaciones cartográficas de la ciudad de México. Fue realizado hacia 1552 o 1553 en México por dibujantes indígenas y luego enviado a Alonso de Santa Cruz, cosmógrafo de la corte española en Madrid.



Figura 10. Detalle del recuadro en el *Mapa de Uppsala* (1552-53). Biblioteca de la Universidad de Uppsala.



Figura 11. Grabado *Utopiae insulae figurae*. Fuente: *Utopía* (1516) de Tomás Moro.

Ahora bien, ¿qué implicaba construir un hospital en el siglo XVI? Josef de Ayala (1988: 144-145) define los hospitales indianos como instituciones benéficas donde los cristianos, movidos por la caridad, ejercían la hospitalidad con los menesterosos y dolientes. El sustento de cada edificio podía ser público, dependiente de la Corona, o privado, en tanto bien de un particular. Generalmente, los hospitales estaban atendidos por religiosos de diferentes órdenes regulares que administraban los sacramentos entre los enfermos y decían misa, aunque la atención de un hospital no suponía la fundación adyacente de un convento de la orden. De acuerdo con Josefina Muriel (1990), los hospitales, desde la Edad Media, no se pensaban únicamente como

instituciones abocadas a la cura de los malestares físicos. Eran también un espacio de instrucción y de reinserción en la sociedad de los menesterosos, a quienes se les enseñaban oficios y artes para que pudieran utilizar esos recursos al recuperarse de su situación. Los pueblos-hospitales de Quiroga, por ejemplo, poseían escuelas, almacenes y centros agrícolas con instrumentos de labranza, así como talleres con herramientas para confeccionar artesanías (Robles Diosdado, 1999: 159).

Si bien la empresa de Quiroga comenzó como una iniciativa privada y, en reiteradas ocasiones, manifestó haber utilizado sus propios capitales económicos para financiar la construcción de los pueblos de Santa Fe, en una epístola de 1543, el rey Carlos V, según la costumbre de la época, aceptó ser el patrono tanto de los hospitales como del Colegio de San Nicolás. En esta carta, incluida como prueba en el legajo por la disputa jurídica en torno a los pueblos que sobrevino tras la muerte de Quiroga, el monarca describe el sistema de aculturación que propiciaba el vínculo entre los hospitales y el colegio:

por quanto por parte de vos, don vasco de quiroga obispo de la provincia de mechuacan me a sido hecha relacion que vos aveis comencado a hazer en la dicha cibdad de mechuacan un hospital para que en el se acojan los pobres enfermos asi españoles como yndios et un colegio donde los hijos de los españoles, legitimos o mestizos, y algunos yndios por ser lenguas para que puedan mejor aprovechar con ellos, deprendan gramatica et justamente con ello los yndios cohablar toda lengua castellana, cosa muy utile y necesaria, et nos abeis suplicado tomásemos el titulo de patrones del dicho ospital y colegio.²⁸⁶

Un ejemplo de los conflictos provocados por la presencia de este tipo de comunidades religiosas en las colonias es el documento “Sobre los hospitales de Santa Fe. Posesión de tierras” de 1535, en el cual Quiroga solicita permiso a la reina para defender a los habitantes del pueblo-hospital de Michoacán frente a los abusos de los conquistadores españoles. En este escrito, el espacio ocupado por el pueblo es definido como un lugar de tránsito entre ciertas minas de oro explotadas por los europeos con mano de obra indígena y la ciudad donde el metal era comercializado. De acuerdo con el documento, el problema principal era que los españoles obtenían la mano de obra en las comunidades fundadas por Quiroga e inclusive saqueaban las tierras aledañas, menos vigiladas que aquellas. Por medio de la petición a la reina, se intentaba cambiar la dinámica del espacio colonial para que: “todos los que por allí pasaran e fueren e

²⁸⁶ Archivo General de India. Justicia, 208, N° 4. Folio 25. Transcripción nuestra.

vinieren de las dichas minas e de otras partes cualesquier” no fueran víctimas de los ataques de los conquistadores “ni les tomen tameme ni bastimento alguno ni otra cosa alguna que tuvieren ni les echen de sus casas ni aposentos ni los perturben ni molesten en ellos ni les hagan ni manden hacer otros males ningunos” (Quiroga, 1940: 6). Como en el caso de la Vera Paz en Guatemala, el pueblo-hospital de Santa Fe, alejado de las urbes, precisaba una frontera definida para aislarse de la injerencia perjudicial de los españoles.

La cuestión de los límites entre una jurisdicción y otra era crucial a la hora de organizar también la economía de los planes de colonización en América. Entre las disputas de la Audiencia de México,²⁸⁷ encontramos la relación del pleito que en 1585, veinte años después de la muerte de Quiroga, enfrentó a las Iglesias de México y Michoacán por las fronteras de su jurisdicción. El oidor de la Audiencia en aquel entonces, Pedro Farfán, viajó a la región tarasca para medir los “límites y cercanías” (1585: f. 1) y mandó citar a las partes involucradas. El principal obstáculo para resolver el conflicto eran las inclemencias climáticas, dado que el tiempo estaba “muy lluvioso y las cuerdas alargaban y se acortaban”, por lo cual “no pudo haber certidumbre, ni legalidad” en las mediciones, una diferencia de metros que significaba “ocho mil pesos de renta” sin los cuales iba a “quedar el obispado de Mechoacán destruido y sin renta para su sustento” (1585: f. 2).

Ahora bien, ¿cómo argumenta Quiroga a favor de su propuesta de fundación de pueblos-hospitales?²⁸⁸ A lo largo de la *Información en derecho*, prevalece una misma cadena rectora de ideas, según la cual los indios que vivían dispersos no podían ser instruidos en la fe cristiana y los que entraban en contacto con los conquistadores eran diezmados por su codicia. A su vez, a la conversación nociva entre nativos y malos cristianos, se agrega como factor desfavorable la falta de comunicación entre los mismos pueblos indígenas, desconexión que predispuso, en cada una de las poblaciones, el abuso de sus caciques y principales. La posición aporética que plantea Quiroga ubica al bien común en el centro de las discusiones y hace que su estructura argumentativa gire en torno al interés particular de los sujetos involucrados. Indios y conquistadores velan por su propio beneficio (unos para escaparse de la explotación y otros para

²⁸⁷ “Pleitos de la Audiencia de México”. ESCRIBANÍA, 159 A y B. MICROFILM: C-3779-3781. Transcripción nuestra.

²⁸⁸ La principal fuente religiosa con la que argumenta a favor de la construcción de ciudades cristianas es el *Cuadripartito* de san Cirilo. También menciona los temas abordados en el salmo del día de Pentecostés.

perpetuar sus ganancias), mientras que el evangelizador se representa a sí mismo como un agente en apariencia desinteresado de los asuntos económicos, sólo atento a encontrar el medio que pudiera llevar a cabo la conversión de los naturales. De esta manera, Quiroga desplaza el foco de atención hacia un tercer lugar por fuera de los conflictos entre españoles y nativos: el desarrollo del plan divino en el mundo, con la evangelización como única herramienta. Por el aparente desinterés de sus acciones y la consecuente superioridad moral derivada, el evangelizador permanece en el centro del círculo comunitario que religa y regula la vida en los pueblos-hospitales.

La propuesta de Quiroga recolecta los cuerpos y los encauza en un gobierno mixto, temporal y espiritual, al margen de las barbaries americana y española:

Y es cosa de mucha lástima: gente tan dócil y capaz y tan apta nata para todo esto y para todo cuanto se les mandare por su Majestad y por ese su Real Consejo de las Indias, sin resistencia alguna, y tan humilde y obediente, vivir tan salvajes y derramada y miserable y bestial, por falta desta buena policía y recogimiento de cibdades y de juntarlos y recogerlos en ellas. (1985: 82)

Según el *Diccionario de Autoridades* (1732), el término “derramar” posee una acepción económica que lo vincula con el desaprovechamiento de una hacienda en el campo. Así, los bienes derramados son los que se destruyen o malbaratan, de acuerdo con el paradigma económico mercantilista y talasocrático del siglo XVI. Un señor de su hacienda es quien la administra de manera correcta evitando el derrame y obteniendo el mayor provecho de cada bien particular. Más adelante, la asociación entre población, grey y rebaño adquiere un matiz superlativo en la *Información en derecho*, cuando Quiroga menciona los abusos cometidos por los conquistadores:

Pero para dejarlos así, mal ordenados y bárbaros y en vida salvaje e bestial, indoctados, derramados, insuficientes y no bastantes, e miserables e silvestres como están, siendo de sí docilísimos por naturaleza, y sobre todo no sólo quitarles lo suyo, pero repartirlos y hacer atajos dellos como de otros ganados y animales irracionales, para los esquilmar hasta sacarles la sangre que no tienen ni pueden dar, y en fin, hasta acabarlos como se hace, yo no sé cierto, poder que baste entre cristianos. (1985: 91-92)

La significación económica del derrame, reiterada numerosas veces a lo largo del texto, compromete la autoridad del rey en tanto administrador de los territorios conquistados y lo insta a ocuparse, también, del aspecto poblacional de sus colonias con el fin de congrega a los nativos y evitar su destrucción y desaprovechamiento. La

posterior fusión de los cabildos eclesiástico, español e indiano en la ciudad de Mechuacán, hacia 1560, puede ser considerada como la decantación jurídica de la policía mixta anhelada por Quiroga, un poder unificado que buscaba la convivencia pacífica entre invasores e invadidos (Mundaca Machuca, 2010). Años después, en relación con el proyecto del gobierno mixto, la Real Cédula del 20 de mayo de 1578 convocará la colaboración de los poderes civiles y eclesiásticos porque: “es necesario estar congregados [los indios] y reducidos en pueblos y no vivan derramados y dispersos por las tierras y montes, por lo cual son privados de todo beneficio espiritual y temporal, sin poder tener socorro de ningún bien” (en Solano, 1996: 242). De esta manera, la vinculación entre el ideal comunitario y el aprovechamiento económico de los cuerpos indígenas se convierte en ley bajo los mismos términos en que lo había planteado Quiroga en la década de 1530.

Tanto en la *Información en derecho* como en las *Reglas y Ordenanzas* de 1538, la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro es explícita. Así lo señalan, entre otros, Silvio Zavala (1965), Enrique Florescano (1997), Bernardino Verástique (2000) y Edgar Cattana (2004). Quiroga cita la obra, la reformula e intenta adaptarla a las circunstancias coloniales. El elemento fundamental que prevalece es la sobreabundancia de reglas que determinan, en grados ínfimos de detalle, el comportamiento de los habitantes. Si la cuadrícula conquistadora sectoriza y divide, la comunidad religiosa y circular religa a los sujetos en función de un núcleo moral cristiano, del cual se desprenden las proyecciones económicas y sociales como el tributo al rey o el matrimonio entre los naturales. Ya no derramados, los indios de los pueblos-hospitales están sujetos a una ley minuciosa que mantiene la tensión entre el centro y sus habitantes radiales, garantizada por la presencia nodal del evangelizador. Francisco Pizarro Gómez (2016) analiza la influencia de la *Utopía* en los pueblos-hospitales de Nueva España y encuentra, en el origen histórico del hospital religioso, una estructura conventual propia de la vida monástica. Estos edificios, instituidos principalmente por los franciscanos en América, representaban el espíritu caritativo propio de un cristianismo mendicante y obligaban a regular la vida que se desarrollaba en su interior para que el “dogma” se reprodujera en los actos cotidianos de sus habitantes: “De esta forma, el hospital se convertía también en una especie de convento, cuyos espacios se debían estructurar para el mejor desarrollo de la ‘regla hospitalaria’” (2016: 18). Resulta significativo que, en el marco del discurso utópico, prime el deseo por imponer reglas ascéticas que asocien la ayuda caritativa con la vida conventual, una combinación que hace del *hospes* (hospedador)

evangelizador un *hostes* (hostigador) cristiano que busca la transformación ética del individuo en la comunidad a través de la imposición de la *regula vitae*.

Una de las ordenanzas que Quiroga redacta para la conducción de los pueblos-hospitales se detiene en “los vestidos que han de usar” los indios, mandato que está representado en el ya mencionado *Mapa de Uppsala* a través de la diferencia entre los habitantes santafesinos que visten una túnica blanca y el caminante a su derecha, que exhibe un atuendo pardo. En una triangulación entre economía, moral y moda, la regla enuncia: “que los vestidos de que os vistáis sean como al presente los usáis, de algodón, y lana, blancos, limpios, y honestos, sin pinturas, sin otras labores costosas, y demasiadamente curiosas” (2002: 265).²⁸⁹ Quiroga anticipa el efecto virtuoso y aglutinador que tendría el uso de la misma vestimenta entre los miembros de la comunidad: “porque sea causa de más conformidad entre vosotros, y así cese la envidia, y soberbia de querer andar vestidos, y aventajados los unos más, y mejor que los otros, de que suele hacer envidia entre los hombres vanos, y poco prudentes, y disensión, y discordia” (2002: 265). Este nuevo ropaje, a su vez, sobrescribe una tradición amerindia anterior propia de la región tarasca, ya que los habitantes michoacanos vestían una *tilma* o túnica blanca característica, que en diversas ocasiones los conquistadores utilizaron como valor de cambio en las colonias por su destacada calidad (Martínez Baracs, 2005). En los pueblos-hospitales, en cambio, se resignifica el color blanco del mundo indígena a través del prisma cristiano, que participa de un código de conducta ascético: la mujer casada irá a misa con la cabeza cubierta mientras que la doncella puede prescindir del tocado, el varón honesto usará pañetes para ir a dormir y así siguiendo. Si la desnudez causaba asombro en el discurso colombino por la maravilla ante la diferencia, la vestimenta blanca de los pueblos-hospitales encubre la heterogeneidad cultural nativa y la presenta homogénea y depurada. Sin mudar de color, el blanco cambia su sentido ante los ojos de quien ordena el espacio colonizado en Santa Fe.

Aquello que Quiroga entiende como derrame de indios a lo largo del territorio, en total obliteración de las formas alternativas de habitar el espacio que pudieran poseer los amerindios, es sinónimo de falta de núcleo, ausencia de un elemento aglutinador capaz de religar a los habitantes de acuerdo con un “deber ser”. El dispositivo

²⁸⁹ Antonio de Guevara, en el *Relox de Príncipes* (1529), señala este mismo vínculo entre la vestimenta y la conducta ética de los nobles españoles, asociado también a la edad: “Ítem deven tener los príncipes y grandes señores muy gran advertencia en que, después que llegaren a ser viejos, en los vestidos que truxeren no sean notados de moços; ca, dado caso que traer vestidura polida o curiosa no haga pobre ni rica a su república, no podemos negar que no haze mucho al caso para la reputación de su persona, porque la vanidad y curiosidad de los vestidos arguye gran liviandad de pensamientos” (1994: 728).

deontológico que propone en el texto es, de manera previsible, la moral cristiana, pero la novedad radica en la dislocación de los pueblos para aislarlos de los vicios y faltas de conquistadores y nativos, instancia liminar que recuerda la tradición monástica de la que surgen los hospitales. El vestido blanco, immaculado, remeda el ascetismo de las comunidades medievales que, en la reclusión del monasterio, dedicaban su vida al culto. Los pueblos-hospitales de Quiroga, en tanto espacios comunitarios basados en un credo, gracias a su posición marginal y a cierto grado de autonomía ganada por sus regentes, pervivieron en su lógica interna hasta comienzos del siglo XVIII. La distancia que les confirió un carácter medianamente perdurable, sin embargo, no escapa al hecho de que estas comunidades religiosas tuvieran que permanecer diseminadas y aisladas en el espacio, dispersas bajo la forma de lo derramado.

La solución a la que arriba Quiroga pone en una serie la acción de juntar a los indios, darles la ley, lograr la conversión y provocar el abandono de su vida salvaje. La reunión en un pueblo sería por ello sinónimo de legislación y conservación:

Así que la conclusión más cierta y más segura que yo en esta materia hallo a mi ver en pocas palabras, es que para juntarlos, ordenarlos, encaminarlos y enderezarlos, y darles leyes y reglas y ordenanzas en que vivan en buena y católica policía y conversación, con que se conviertan y conserven y se hagan bastantes y suficientes con buena industria para sí e para todos, e vivan como católicos cristianos y no perezcan, y se conserven y sean preservados y dejen de ser gente bárbara, tirana, ruda y salvaje, todo poder, e aun también obligación, hallo que hay, por razón de la grande e notoria evidente utilidad y necesidad que veo notoriamente por vista de ojos, que dello tienen. (1985: 91-92)

Para Quiroga, la fundación de pueblos-hospitales se corresponde con su método de conversión y contribuye, como el *Memorial* de Las Casas, a idear un sistema que garantice la subsistencia y reproducción de los amerindios. El otro camino, el de la guerra, marcado por la codicia de los conquistadores, se manifiesta como una vía inhumana que animaliza y transforma en hacienda infructuosa -derramada- a los nativos. Porque Quiroga, en definitiva, posee la firme convicción de que adoctrinarlos en la fe cristiana “no sería quitarles, sino ponerles y comutarles, ordenada la cosa, en muy mejor y más utilidad y provecho y al de todos” (1985: 93). Es decir, la evangelización conminaría el “derramamiento silvestre y salvaje en que están, más como animales irracionales que no como hombres de razón, sin leyes ni ordenanzas ni ciencias buenas que les quitasen la ignorancia de las cosas en que están e les pusiesen la vergüenza y les trajesen al buen conocimiento dellas” (1985: 99). Sin embargo, esta

argumentación basada en la caridad del evangelizador deja entrever que, bajo la hospitalidad de la policía mixta que congrega y mantiene con vida, subyace amenazante la hostilidad del hospital.

Las comunidades cristianas de frontera como *lugar de la evangelización* nacen de un acto de violencia sobre el espacio indígena. Para que evangelizadores como Quiroga pudieran justificar sus obras de caridad al dar asilo a los indios diezmados por los abusos conquistadores, debieron primero clamar un absurdo derecho de propiedad sobre territorios ajenos, por ejemplo, a través de la exigencia de cédulas reales que les permitiera edificar y tomar el control de determinadas tierras.²⁹⁰ El afán hospitalario (caritativo, mendicante, ascético) supone de esta manera el cuidado perverso de un Otro al que se debe convertir en extranjero de su propia tierra para asistirlo. Jacques Derrida analiza el fenómeno de la hospitalidad desde su contradicción inherente: “todo ocurre como si *las* leyes de la hospitalidad consistiesen, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y en transgredir *la* ley de la hospitalidad, la que ordenaría ofrecer al *recién llegado* una acogida sin condición” ([1997] 2019: 81). Es decir, la aporía entre recibir sin condición, caridad propia de la moral cristiana, y condicionar al recibido, esto es, asignarle reglas particulares de comportamiento, pone en entredicho la ley hospitalaria. Esta ley, anómica por estar encima de sus propias leyes, tiene para Derrida un componente perverso irreductible, ya que precisa de las demás leyes que la niegan y amenazan (2019: 83), que hacen de la voluntad de recibir al extranjero una violación sobre su libertad. A esos extranjeros en su propia tierra que habitan los pueblos-hospitales de Quiroga, les quedará, en principio, un único resto significativo de pertenencia, la lengua que hablan y que deben volver equivalente, hasta diluirla, frente a un dialecto imperial que avasalla sus identidades.

5.4. Los aldeamentos de brasilindios

²⁹⁰ Entre otras, la cédula real del 20 de septiembre de 1537 autoriza al obispo Vasco de Quiroga, a través del virrey Antonio de Mendoza, a construir una catedral en Michoacán y un aposento para el evangelizador con la ayuda de los indígenas de la zona: “yo vos mando, que proveays como en la dicha provincia de Mechuacan se haga la dicha yglesia cathedral, en la parte e sitio que a vos e al dicho obispo pareciere, que sea moderado, teniendo atención aquel lugar, donde se hiciere sea verosímil de la poblacion que uviere de permanecer, y que los yndios mas cercanos al dicho sitio ayuden a la dicha obra della con la menos vejación suya que ser pueda, aunque estén en nuestra cabeza o encomendados a personas particulares” (en Puga, 1563: ff. 114 r-114 v).

El óleo anónimo titulado *Morte do padre Filipe Bourel* (cf. Figura 12),²⁹¹ propio del arte jesuítico de inicios del siglo XVIII, posee algunos aspectos similares a los analizados sobre la representación de los pueblos-hospitales de Quiroga. En principio, destaca sobre el lienzo el aislamiento del espacio misional de Pernambuco, sintetizado en una cabaña que aloja el cuerpo yacente del padre jesuita. El efecto pictórico de la distancia se logra mediante dos elementos. El primero, relativo, es la presencia de una ciudad fortificada hacia el fondo de la pintura. El conglomerado de construcciones contrasta con la simplicidad de la misión, símbolo de la austeridad de los miembros de la Compañía. El segundo elemento, inherente al espacio, son las aguas que rodean el terreno sobre el que se ubica la cabaña y que le brindan una apariencia insular al asentamiento, de isla religiosa separada del núcleo de la colonia. El rictus contrito del brasilindio que llora la muerte de Filipe Bourel a su izquierda nos muestra un sujeto aculturado que imita, junto con los demás moradores, la gestualidad del *ars moriendi* occidental, el arte del buen morir contrario a los rituales de su cultura originaria. Por ejemplo, el rito antropofágico narrado por Nóbrega e ilustrado por el expedicionario francés Jean de Léry (cf. Figura 13), que también recupera el episodio en su relato de viajes por el Brasil,²⁹² y Theodor de Bry, quien reedita la obra de Léry en su colección sobre las exploraciones del continente americano. En el centro de la tela, el evangelizador es el núcleo de la composición y organiza la perspectiva de los demás elementos dispuestos en sucesivos planos concéntricos que brindan la apariencia de un círculo. Es decir, como en los pueblos-hospitales, el misionero religa a los miembros de la comunidad religiosa de la aldea híbrida, indígena y cristiana.

²⁹¹ La pintura, que habría sido encargada con fines ornamentales, pertenece hoy a la Colección del Museo Nacional de Bellas Artes de Brasil. La tela muestra la aldea jesuítica de Apodi a finales del siglo XVII, entre los indios Paiacu. Esta región del noreste brasileño es la que Nóbrega, en sus últimas cartas, vislumbraba como el futuro de la misión evangelizadora. A pesar de los años que separan la pintura de las epístolas, coincidimos con Monteiro Porto (2021) en que la imagen es representativa del movimiento misionero que comenzaron los jesuitas a mediados del siglo XVI en Brasil.

²⁹² La descripción de la escena del sacrificio a manos de los tupí en la *Historia navigationis in Brasiliam, quae et America dicitur* (1586) es en extremo similar a la que realiza Nóbrega en sus cartas. De hecho, el parlamento que el francés y el portugués ponen en boca del cautivo próximo a morir es el mismo, lo cual permite pensar en una lectura previa y una reelaboración de Léry sobre los viajes del padre jesuita.



Figura 12. *Morte do padre Filipe Bourel*. Pintura anónima. c. 1700, óleo sobre tela. Coleção Museu Nacional de Belas Artes. Fuente: Acervo do Museu Nacional de Belas Artes.

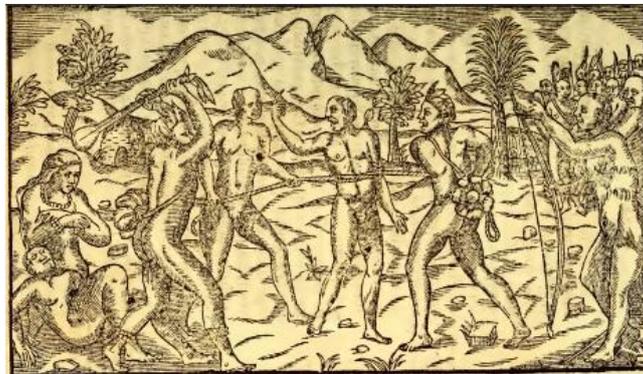


Figura 13. Grabado sobre el sacrificio de un enemigo de guerra entre los tupíes. Fuente: Jean de Léry (1586). *Historia navigationis in Brasiliam, quae et America dicitur*. Genevae: excudebat Eustachius Vignon.

Como hemos mencionado anteriormente, el *Regimento* de João III, a mediados del siglo XVI, puso en marcha la construcción de nuevos espacios mixtos, los *aldeamentos*, que tenían por objetivo sujetar a los indios para cristianizarlos y, a la vez, extender las fronteras del Imperio portugués hacia las “tierras no descubiertas” del continente. Al destrribalizar las aldeas de los indígenas, los grupos comunitarios pasaron a conformar conjuntos de sujetos individualizados que habían sido expropiados de sus tierras y de sus tradiciones. La cooptación de los *meninos* en los colegios jesuitas, a su vez, aceleró este proceso de transculturación al obliterar la transmisión oral de prácticas religiosas entre padres e hijos. Nóbrega narra en sucesivas cartas la exploración,

apropiación y cristianización del espacio amerindio de la aldea, caracterizado por su liminariedad.

El término *aldeia* proviene del árabe *al-day'ah* y designa una comunidad pequeña de gente, generalmente ubicada en un ámbito rural. En el *Tesoro de la lengua castellana* (1611), tal vez por razones políticas que se remontan a la Reconquista del siglo XV, se elude al principio este origen y se proponen algunas hipótesis que vinculan el término con el latín (*artegia*, población pequeña en tierra de labranza) y el griego (*Komy*, donde comen juntos el amo y los criados), aunque sobre el final de la entrada léxica se reconoce sin mayor precisión: “bien podrá ser que esta palabra aldea sea Árábica”. Por su parte, el más sucinto *Thesouro da lingua portuguesa* de 1627, compuesto por el padre jesuita Bento Pereyra, busca la raigambre del término “Aldea” en la etimología latina de *pagus*, que designa por extensión a su habitante como *paganus*, en la entrada “Aldeão”. Errada en cuanto al origen, la definición mantiene el carácter primordial del uso de la palabra durante la Modernidad temprana: la aldea era el espacio habitado por los no creyentes. Ya en 1871, el más ampliado *Thesouro da língua portuguesa* indica desde el comienzo la raíz del vocablo y lo define a partir de la privación de atributos positivos: “(Do árabe *aldaia*.) Povoação menor do que *logar*, sem jurisdição municipal, nem administrativa como a villa ou cidade”. Menor, sin administración ni jurisdicción, la *aldeia* constituía un espacio devaluado que rememoraba las ocupaciones de los paganos e infieles en la Península. Era el lugar que había pertenecido al bárbaro pero que se podía habitar nuevamente bajo el signo cristiano.

Carlos Camenietzki (2005: 112-14) describe el funcionamiento general de los *aldeamentos* jesuitas en Brasil. En principio, los padres misioneros procedían a reunir a los nativos que consideraban “mansos” en aldeas artificiales hechas *ad hoc* para defenderlos de la violencia de los colonos portugueses. Los *aldeamentos*, al proteger a los brasilindios del cautiverio, formaban parte de las obras pías que debían realizar los jesuitas como demostración de su caridad hacia el prójimo. Los padres misioneros, mediante la fundación de este tipo de comunidades religiosas, garantizaban para sí mismos el control de las poblaciones locales, que reproducían sus propios medios de subsistencia según las directivas de la Compañía de Jesús. Los *aldeamentos* se erigían lejos de los núcleos urbanos, haciendas e ingenios de los colonos portugueses, a los cuales, en muchas instancias, se les prohibía la entrada. Eran administrados en lo civil y en lo religioso por un padre elegido entre el gobernador del Estado y el rector del

Colegio o el provincial de la Compañía en Portugal. Como afirma João Adolfo Hansen (2010: 23-26), estos asentamientos tenían como objetivo inculcar costumbres sedentarias al interior de los grupos amerindios mayormente nómadas para, luego, proceder a su alfabetización. El primer contacto cultural se denominaba “instrucción”, al que le sucedía la “doctrina” como enseñanza de la liturgia cristiana. A mediados del siglo XVII, la Compañía de Jesús controlaba casi la totalidad de los *aldeamentos* de la América portuguesa, con unos pocos proyectos dirigidos por frailes franciscanos.

En el comienzo de su expedición, junto con las representaciones idílicas que construyen un brasilindio dócil y bondadoso, permanece en los textos de Nóbrega la concepción del Otro como amenaza a la propia seguridad. Los episodios de violencia hacia los portugueses son una posibilidad en las colonias lusoamericanas: “por los pocos meses que aquí estamos, esforzóse el enemigo de la naturaleza humana (como suele siempre hacer) en impedir el buen suceso de la obra: y así determinó que a 7 u 8 leguas de aquí matasen un cristiano de la armada en que vinimos: lo que nos puso en peligro de guerra” (1931: 94).²⁹³ La consecuencia moral del homicidio fue, por un lado, el castigo ejemplar hacia un indígena que, entregado por sus pares, terminó sus días en la boca de una lombarda. La repercusión territorial, por el otro, fue la abstención de los cristianos: “de andar por las aldeas, lo que fue en servicio de Dios, por evitar los escándalos que a los indios daban, andando por sus tierras” (1931: 94).²⁹⁴ La caracterización ambivalente del otro en tanto cuerpo dócil y amenaza se traslada, a la manera de una hipálage, hacia las tierras aldeanas que se construyen discursivamente como la posibilidad efectiva de la evangelización y un obstáculo para las intenciones homogeneizadoras de ese mismo proyecto. Los mecanismos de apropiación y alejamiento descritos por Nóbrega eran el resultado de las problemáticas concretas acaecidas en las colonias a raíz del imperativo religioso de convertir a las poblaciones y de la resistencia brasilindia ante el avance portugués.

Al mismo tiempo que se defendían de los brasilindios, los padres enviados por Nóbrega a otras regiones del litoral comenzaron la intervención concreta del espacio brasilindio con la construcción de edificios que transformaron a la aldea en una “industria” de nuevos sujetos coloniales. Las modificaciones estructurales hechas en los

²⁹³ “Estando tudo nestes termos e em tão bom principio, pelos poucos mezes que aqui estamos, esforçou-se o inimigo da natureza humana (como sóe sempre fazer) em impedir o bom successo da obra: e assim determinou que a 7 ou 8 léguas daqui matassem um Chriiã, o da armada em que viemos: o que nos poz em perigo de guerra” (1931: 94).

²⁹⁴ “de andar pelas aldeias, o que foi serviço de Deus, por evitarem os escândalos que aos índios davam, andando pelas suas terras” (1931: 94).

territorios tupíes mejoraron las condiciones de vida de los jesuitas y permitieron acoger a los nativos en los primeros *aldeamentos*:

En dos de las principales aldeas que tienen a cargo le hicieron [a João de Aspilcueta Navarro] una casa donde esté y enseñe a los catecúmenos; en otra aldea, también próximo a esta ciudad, hicimos una casa a modo de ermita, donde uno de nosotros está incumbido de enseñar y predicar a los recién bautizados, y a otros muchos catecúmenos, que en ella viven. (1931: 93)²⁹⁵

Hacia 1550, Nóbrega continúa ordenando el espacio colonial con fundaciones hechas y por hacer. Algunos edificios, orientados a un público portugués, se construyen en las cercanías, mientras que otros, en función del avance sobre las tierras y los sujetos, se diseñan en el límite entre el universo brasilindio y mundo cristiano:

Hicimos construir en el lugar más conveniente una iglesia donde los cristianos oyen misa y junto una casa donde el hermano Vicente Rodrigues y Simão Gonçalves enseñan a los niños, y existe entre la ciudad y la aldea al pie de un río un lugar, según el parecer de todos los hermanos, muy a propósito y conveniente para hacer un colegio. (1931: 104)²⁹⁶

De manera progresiva, comienzan a aparecer colegios y casas jesuitas en los intersticios de las colonias, lugares fronterizos que oficiaban de filtros entre la ciudad y la aldea para recibir a los niños o adultos dóciles, adoctrinarlos y luego dejar que estos mismos sujetos reformados continuaran la tarea de evangelización en los pueblos al enseñar la doctrina a sus pares. El hecho de que las aldeas fueran anexadas al colegio más próximo terminaba de asentar el lazo político-religioso entre el territorio del Otro y el mundo cristiano, tan anhelado por los jesuitas. El próximo paso sería la sujeción de varias aldeas en un mismo *aldeamento*, el cual tuviera ya a su alrededor una iglesia y una o varias escuelas para alfabetizar y cristianizar a los indígenas.

Es necesario entender la liminariedad de la aldea no sólo en términos geográficos sino también en cuanto este proyecto constituía un problema jurídico-administrativo. La cuestión a resolver era: ¿quién debía administrar esos espacios? El

²⁹⁵ “Em duas das principaes aldeias de que tem cargo, fizeram-lhe uma casa onde esteja e ensine aos catecumenos; em outra aldeia, também próximo a esta cidade, fizemos uma casa a modo de ermida, onde um de nós está incumbido de ensinar e pregar aos baptisados de pouco, e a outros muitos catecumenos, que nella vivem” (1931: 93).

²⁹⁶ “Fizemos construir em logar mais conveniente uma egreja onde os Christãos ouvem missa e junto uma casa onde o irmão Vicente Rodrigues e Simão Gonçalves ensinam os meninos, e existe entre a cidade e a aldeia ao pé de um rio um logar, segundo o parecer de todos os Irmãos, muito a propósito e conveniente para se fazer um collegio” (1931: 104).

interés del clero secular por dominar las redes del poder eclesiástico en las colonias, así como la necesidad de los mercaderes de asegurar los puertos para comerciar y repeler los ataques de los indígenas u otras fuerzas europeas ofrecían una resistencia significativa a la cesión de derechos legales a los miembros de la Compañía de Jesús. Esta puja de poderes motiva el constante control de las fronteras de las aldeas jesuitas, concebidas como lugares seguros en los que, para legitimar su utilidad, se garantiza el abandono de las prácticas antropofágicas y se resguarda a los nativos de los peligros foráneos. La carta de Nóbrega a los padres y hermanos de Portugal de 1559 da cuenta del celo de los misioneros por la permanencia de los brasilindios neófitos dentro de los límites del *aldeamento*:

La obediencia que tienen es mucho de alabar a Nuestro Señor, porque no van fuera sin pedir licencia, porque lo hemos así mandado por saber adónde van para que no vayan a comunicarse [con otros indígenas] o comer carne humana o embriagarse a alguna aldea de lejos; y, si alguno se desvía, es apresado y castigado (1931: 179)²⁹⁷

La escena de vigilancia continúa con la mención satisfactoria del control biopolítico sobre los cuerpos y los espíritus de los nativos, que mueren en poca cantidad, curados de sus dolencias generalmente gracias al remedio del agua del bautismo. De esta manera, vemos que la seguridad de las fronteras en las comunidades religiosas permite agenciar la dinámica social según la regla cristiana ascética que detentan los padres misioneros, vinculada a las prácticas conventuales de mesura en la alimentación que regían la vida de las órdenes regulares en Europa. El episodio busca brindar una prueba palpable del éxito de la predicación jesuita, que logra controlar desde los márgenes territoriales las almas y los cuerpos de los indígenas conversos.

5.5. La hibridez del canto

Si la fundación de comunidades cristianas de frontera constituyó una estrategia para prolongar en el tiempo los efectos de los métodos de conversión apostólicos, la táctica de los evangelizadores en estos lugares liminares fue la momentánea aceptación de algunas prácticas culturales indígenas como recurso inmediato –casi de emergencia-

²⁹⁷ “A obediência que têm é muito para louvar a Nosso Senhor, porque não vão fora sem pedir licença, porque lh'o temos assim mandado por sabermos onde vão para que não vão comunicar ou comer carne humana ou embebedar-se a alguma aldêa longe; e, si algum se desmanda, é preso e castigado” (1931: 179).

capaz de atraer la voluntad de los naturales. Por ejemplo, el canto sugiere, en los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, la posibilidad de un acercamiento entre la ritualidad amerindia (depurada de sus sentidos locales) y el universo religioso del Occidente cristiano. La mirada colonizadora intenta borrar las asociaciones entre el baile ritual y las prácticas culturales nativas como la preparación para la guerra o la adoración de las divinidades locales para que permanezcan sólo aquellos elementos funcionales al método de conversión apostólico. Particularmente, la música y sus derivados, como la danza, eran considerados por los evangelizadores no sólo como una expresión espiritual de los indígenas sino también como una manifestación de su ser comunitario, una práctica social que demostraba la posibilidad de que fueran religados en torno a un mismo principio unificador.²⁹⁸ Por lo tanto, el nuevo obstáculo consistía en sobrescribir aquel principio nativo y transformarlo en un *quid* cristianizado. Sus propuestas de colonización religiosa utilizaron la música como una táctica de hibridación cultural necesaria para llevar adelante sus proyectos comunitarios de frontera con los amerindios, inmersos en una ficción de homogeneidad que auguraba una sociedad colonial utópica bajo la regla de un ascetismo eclesiástico y conventual.

Néstor García Canclini (1992) elabora sus reflexiones sobre la interculturalidad durante un viaje a Michoacán, la tierra de los pueblos-hospitales de Quiroga. Allí, describe un modelo de hibridación como respuesta sociocultural a los efectos de la Modernidad capitalista. Su viaje le permite ver que las culturas rurales michoacanas utilizan combinaciones de elementos simbólicos con el fin de adaptarse al proceso global de modernización industrial. La *hibridación* es, en manos de estos grupos sociales, una estrategia para enfrentar el cambio. García Canclini la define como: “*procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas*” (14; cursivas originales). Con este concepto, busca mostrar el conflicto surgido del contacto entre culturas disímiles y desarticular las polarizaciones que se cristalizan en los discursos hegemónicos sobre ellas. Los ciclos de hibridación conducen a una sociedad, afirma el investigador, de formas de mayor heterogeneidad a otras de mayor homogeneidad, sin alcanzar nunca un estado plenamente homogéneo. A través del canto litúrgico en las colonias, ponderado por los evangelizadores como herramienta de

²⁹⁸ En la cultura eurocristiana de la modernidad temprana, la música y la danza eran consideradas ofrendas de paz entre pueblos que se desconocían. No obstante, como señala Stephen Greenblatt ([1991] 2008: 201), durante su tercer viaje, Colón fue rechazado por los indios ante su ofrecimiento de un espectáculo musical que buscaba atraerlos hacia las naves ancladas en el mar.

conversión, la ritualidad indígena se infiltra en el acervo cultural español y portugués para sobrevivir –en tanto heterogeneidad domesticada- bajo la máscara homogeneizadora de la adoración a la divinidad católica.

La música no es un elemento extraño a la liturgia cristiana. El canto funciona en el canon eclesiástico como un rito de adoración que acerca a los creyentes a la comunión divina. En este sentido, Héctor Murena explora la relación entre lo sagrado, la música y el orden sobre los cuerpos:

al descubrir la danza, la primera de las artes y el arte religioso más elemental, el hombre se niega a permanecer en la confusión animal y, ordenando sus movimientos y energías según un ritmo –con el que se suma y obedece al gran ritmo cósmico-, pronuncia un *fiat lux* –análogo al pronunciado por el Creador en el Génesis- y alumbró la realidad que estaba en él sin que él lo supiera: Dios. ([1973] 2012: 41).

No obstante, en el tratado *De Musica* (c. siglo IV) de san Agustín, se destaca la ambigüedad inherente a esta práctica cultural, ya que el canto podía conducir no sólo a la mencionada elevación mística sino también a prácticas hedonistas acompañadas por danzas voluptuosas. El peligro de que la música fuera utilizada como vehículo del pecado parecía demandar el control férreo de los cristianos, que debían velar por su buen uso.

En el contexto de la colonización, Rainer Huhle afirma: “el aprendizaje musical de los indígenas era, desde los primeros años de la conquista, objeto de grandes esfuerzos dentro de una estrategia civilizadora” (2003: 112). Ya en 1523, Pedro de Gante había comenzado a enseñar los rudimentos básicos de la música europea entre los naturales de Nueva España. Desde aquellos tiempos, continúa el investigador, la música había sido considerada una herramienta al servicio de la misión evangelizadora, especialmente por la pasión que mostraban los indígenas en practicarla. En la Península Ibérica, hacia 1527, el sacerdote Juan de Ávila confeccionó una *Doctrina christiana* para ser recitada durante el adoctrinamiento de los fieles europeos. Años después, los jesuitas retomaron la práctica del catecismo cantado en las colonias, así como antes lo hicieron franciscanos y dominicos. La estrategia del canto, por su efectividad, llegó a permear las ordenanzas reales y la táctica general de acercamiento a los amerindios como camino para reunirlos y persuadirlos, en la misma estela de los métodos pergeñados por evangelizadores como Las Casas, Quiroga y Nóbrega. La *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1573, firmadas por Felipe II, indican: “Y si para causarles más

admiración y atención pareciere cosa conveniente, podrán usar de música de Cantores y Ministriles,²⁹⁹ con que conmuevan á los Indios á se juntar, y de otros medios, para amansar, pacificar y persuadir á los que estuvieren de guerra” (1998, l. I, tit. I: 2). Tal fue la relevancia de estas prácticas de transculturación que, en 1562, los participantes del Concilio de Trento se expidieron sobre el asunto para regular: “el orden de todo lo perteneciente al régimen debido en los oficios divinos, al modo con que conviene cantarlos y arreglarlos” ([1564] 1847: 308-309), con el fin de: “desterrar del templo del señor las músicas y cantares impuros y afeminados” (1847: XXXIV), tal como figura en las actas de las reuniones.

Los agentes religiosos remarcaron numerosas veces la destreza musical de los indígenas y el cambio favorable que efectuaba el canto en su estado de ánimo. El aprendizaje del sistema armónico europeo era, también, signo de su racionalidad. Quiroga, en la carta que envía al Consejo de Indias en 1531, comenta que muchos de los indios: “saben leer y escribir en su lengua y en la nuestra y en latín y cantan canto llano y de órgano, saben apuntar libros de ello, harto bien, y otros predicán” (2002: 67). Aquí, la voz enunciativa de la epístola ubica el canto de los indios en la misma línea que otras funciones lingüísticas como leer, escribir y predicar, una dimensión lógico-discursiva que aproxima a los nuevos súbditos a la naturaleza racional de los cristianos. Años más tarde, en la *Información en derecho* de Quiroga se recuperan las prácticas musicales autóctonas de los nativos (sus “areítos, cantares, bailares”, “fiestas” y “convites”) como exponentes de una serie de atributos esenciales: “su buena simplicidad y voluntad, y grande humildad y obediencia e increíble paciencia y libertad de ánimo” (1985: 190). El cargo de oidor le permitía a Quiroga ser testigo de esas costumbres que los indios realizaban “bailando y cantando con admirable concierto y orden”, es decir, dentro de una lógica comunitaria de festividades que, luego, en los pueblos-hospitales de Santa Fe, se tradujeron paulatinamente en ceremonias híbridas, en las que se cubría, con máscaras cristianas, la espiritualidad nativa.

Las Casas, en el *De unico vocationis modo*, vincula la acción catequética con el canto a través de la referencia a una experiencia de conversión anterior que debía servir de ejemplo para la evangelización americana: la historia de un grupo de religiosos que había logrado cristianizar la isla de Tanatos, en Inglaterra. El relato, que Las Casas cita textualmente de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (s. VIII) de Beda, narra el

²⁹⁹ Persona que tocaba algún instrumento de viento en funciones de iglesia.

desembarco del monje Agustín y sus compañeros en la región oriental de Kent. Como detalle significativo, previo al contacto con el monarca sajón, los cristianos habían incorporado intérpretes a su comitiva para facilitar la transmisión del mensaje apostólico. Movidó por la curiosidad ante las palabras de los evangelizadores, el rey les permitió quedarse en la isla, aunque alejados de las casas locales por miedo a que llevaran artes maléficás. Sin embargo, Beda declara que ellos llegaban dotados de un poder: “no demoníaco sino divino, trayendo por bandera una cruz de plata y una imagen del Señor Salvador pintada en una tabla; y cantando letanías, suplicaban al Señor por su salvación eterna y por la de aquellos hombres por los cuales y a los cuales habían ido allá” (1990: 339). Con el correr de los días, Agustín y sus compañeros lograron persuadir al monarca con su prédica llevando una vida austera como la de los primeros apóstoles de la Iglesia Primitiva. A su vez, ocuparon una capilla abandonada de la región, que habían levantado los romanos tiempo atrás, y la utilizaron para administrar sacramentos y dar misa. El *modus operandi* no dista demasiado del utilizado en América siglos después, en una combinación entre el elemento pictórico (la imagen), el simbólico (la cruz) y el melódico (el canto sacro) que recuerda, como veremos, la táctica de los misioneros de Tezulutlán: “se refiere que, al acercarse a la ciudad llevando, según su costumbre, la santa cruz y la imagen del gran Rey Nuestro Señor Jesucristo, entonaban a una voz esta letanía: Te pedimos, Señor, por tu gran misericordia, que apartes tu ira y tu furor de esta ciudad y de tu santa casa, porque hemos pecado” (1975: 341).

Uno de los mayores logros del fraile dominico en materia de evangelización, fundar la comunidad religiosa de la Vera Paz, estuvo íntimamente vinculado con la tarea de traducir el dogma cristiano a la lengua maya-quiché de la región guatemalteca. Con el acento puesto en la música como herramienta persuasiva, los dominicos al servicio de Las Casas organizaron una serie de expediciones de indígenas cantores a Tezulutlán. La estrategia general fue, según la han estudiado Marcel Bataillon ([1965] 1976) y André Saint-Lu (1968), componer canciones sobre los principales núcleos doctrinales del cristianismo en lengua indígena y según la cadencia musical autóctona de los pueblos quichés, gracias a lo cual se acrecentó la eficacia de la predicación. Ambos autores sostienen que la redacción del tratado lascasiano *De unico vocationis modo* fue imprescindible para llevar adelante esta empresa, en especial, dado el perfil pacífico y dialógico que tuvieron las incursiones. En agosto de 1537, el grupo de nativos conversos inició su serie de cantos cristianos en la región. La armonía de instrumentos y

voces transmitía un mensaje claro: los ídolos adorados por los indios de las tribus eran en realidad demonios y sus sacrificios humanos iban en contra de la nueva moral que debían respetar. La iteración de los cánticos durante ocho noches consecutivas despertó el interés de los amerindios, que recibieron finalmente a los frailes ocultos detrás de la táctica melódica. El éxito de la maniobra fue tal que, a partir de 1540, la Corona española expidió doce decretos que conminaban a la Orden Franciscana a suministrarle a Las Casas indios que tuvieran talento musical para concretar sus proyectos comunitarios. En la *Apologética historia sumaria* (c. XXXVII), la música demuestra la docilidad y mansedumbre de los indios, a la vez que es el exponente de su ingenio y de su habilidad de vivir en comunidad.

El proceso de hibridación vehiculizado a través de la música se manifiesta en diversas cartas que Nóbrega envía desde Brasil. Una de ellas, escrita en 1552 y dirigida a Simão Rodrigues de Azevedo, provincial de la Compañía de Jesús en Portugal, busca disipar las “dudas” de Nóbrega acerca de su táctica evangelizadora, luego de permanecer tres años en el litoral brasileño. Consideramos que los cuestionamientos del padre jesuita plasmados en la epístola dan cuenta de la necesidad de flexibilizar la predicación de la doctrina en América de acuerdo con los postulados del método apostólico, pacífico y comunitario de conversión. En el texto de Nóbrega, las limitaciones de un adoctrinamiento rígido, anclado únicamente en la administración mecánica de los sacramentos, perdía de vista la posibilidad de atraer una mayor cantidad de almas adoptando –y deformando– algunas prácticas rituales nativas. A medio camino entre la exaltación de su docilidad natural y la condena de sus prácticas idolátricas, la heterogeneidad de los universos socio-culturales brasilindios provoca fisuras y desplazamientos al interior del discurso evangelizador.

La primera duda de Nóbrega, que mencionamos en el segundo capítulo de esta tesis en relación con la intertextualidad, es de índole comunicativa, ya que apela a la conversación como práctica fundamental de un método de conversión persuasivo y dialógico: “si se podrá confesar por intérprete a la gente de esta tierra que no sabe hablar nuestra lengua; porque parece cosa nueva y no usada en la Cristiandad” (1931: 141).³⁰⁰ A través de la proposición condicional, lo nuevo de la táctica evangelizadora jesuita (el bilingüismo y la traducción) se enuncia menos como pregunta que como sugerencia, e intenta obtener el aval del provincial de la Compañía para instalarse al menos como una

³⁰⁰ “si se poderão confessar por interprete a gente desta terra que não sabe faliar nossa lingua; porque parece cousa nova, e não usada em a Christandade” (1931: 141).

opción entre los predicadores de las colonias. Luego, en la epístola, se avanza sobre un problema espacial al insinuarse el provecho que supondría la penetración del sujeto evangelizable en el edificio mismo de la liturgia: “hay costumbre en estas partes de permitirse los gentíos en las iglesias a la misa juntamente con los cristianos, y no los dejan fuera por no escandalizarlos: si se guardará el derecho antiguo o si se permitirá estar todos mezclados” (1931: 141-142).³⁰¹ Esta flexibilidad del lugar sagrado llega a su paroxismo cuando se sugiere, también, dejar que los brasilindios ingresen desnudos a la misa por ser su costumbre habitual (1931: 142). Pero, entre los interrogantes, uno está referido al canto y parece, como los anteriores, una propuesta velada:

si nos abrazaremos con algunas costumbres de este gentío, las cuales no son contra nuestra Fe Católica ni son ritos dedicados a ídolos, como es cantar cantigas de Nuestro Señor en su lengua por su tono, y tañer sus instrumentos de música, que ellos [usan] en sus fiestas, cuando matan contrarios, y cuando andan bebidos, y esto para atraerlos y que dejen las otras costumbres esenciales, y, permitiéndoles y aprovechando estas, trabajar por quitarles las otras, y así predicarles a su modo en cierto tono, andando, paseando y batiendo en los pechos, como ellos hacen, cuando quieren persuadir alguna cosa, y la dicen con mucha eficacia, y así se aprovecharon los niños de la tierra, que en casa tenemos, a su modo, porque la semejanza es causa de amor, y otras costumbres semejantes a estas? (1931: 142)³⁰²

Si para Homi Bhabha (1994) la hibridez sucede cuando el discurso hegemónico colonial pierde el control unívoco sobre los sentidos y se abre a la huella del lenguaje del Otro, aquí se produce la apertura del discurso evangelizador sobre la persuasión racional del entendimiento (a la manera del *De unico vocationis modo* de Las Casas) hacia una gestualidad y una sonoridad heterogéneas, donde la cadencia del brasilindio y su gesto de batir el pecho se infiltran en el método de conversión diseñado por los jesuitas para las aldeas indígenas. De este modo, la ritualidad nativa del canto, centrada en la preparación para la guerra y el festín, se depura a partir de la mimesis del

³⁰¹ “ha costume nestas partes de se permittirem os Gentios nas egrejas, á missa juntamente com os Christãos, e não os deitam fora por os não escandalisar: si se guardará o direito antigo ou si se permittirá estarem todos de mistura?” (1931: 141-142).

³⁰² “si nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quaes não são contra a nossa Fé Catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de musica, que elles em suas festas, quando matam contrários, e quando andam bêbados, e isto para os attrahir a deixarem os outros costumes essenciaes, e, permittindo-lhes e approvando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim o prégar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como elles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dizel-a com muita efficacia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo, porque a similhaça é causa de amor, e outros costumes similhantes a estes?” (1931:142).

predicador misionero con el objetivo de lograr la transculturación de la experiencia voluptuosa tupí-guaraní hacia una forma ascética cristiana.

En 1559, a poco de finalizar su expedición por las colonias, Nóbrega menciona en una carta dirigida a sus correligionarios peninsulares que los hijos de los indígenas siguen cantando a su modo, pero ahora en portugués (1931: 182). Para ese entonces, la misa cantada era algo habitual en la liturgia de los jesuitas. También destaca que algunas procesiones sagradas habían incorporado la letanía de los indios y agrega: “principalmente una hicieron pidiendo lluvia por la gran sequía que había, de manera que se secaban los mantenimientos y fueron oídos de Nuestro Señor” (1931: 182).³⁰³ Mediante el canto, híbrido y mixturado con elementos cristianos, los brasilindios de la aldea mantienen una tradición ancestral al suplicar por lluvia, a la vez que ingresan al ordenamiento temporal y espiritual de los jesuitas en la comunidad religiosa. Como contraparte, los evangelizadores portugueses, que veían en la resistencia de los nativos un obstáculo para la predicación pacífica, encuentran en la música un canal de comunicación que admite la hibridez necesaria para iniciar el proceso de conversión de los hábitos y costumbres que, en definitiva, daban cuenta del ser cristiano en comunidad. Lo que había comenzado bajo la forma de una negociación parcial culminó, diez años después, con una ritualidad ascética y transculturada, en la que el canto perdió su voluptuosidad indiana y se sometió a las normas de conducta del estilo de vida conventual preconizado por los predicadores jesuitas.

La estrategia de hibridación a través del canto y la música no sólo es útil en las zonas fronterizas de contacto esporádico con el Otro sino que constituye también un engranaje comunitario, un primer paso hacia la construcción de un territorio nuevo. Tal vez por ello Quiroga, en su *Testamento* (1565), encomienda a cada uno de los futuros rectores de sus pueblos-hospitales que: “predique allí el santo Evangelio a los indios pobres de ellos, en la lengua de los dichos indios, los domingos, pascuas y fiestas principales y diga misa cantada y oficiada con canto como hasta aquí se ha hecho” (2002: 290). Al representar el espacio idóneo para la conversión de los naturales, los evangelizadores introducen elementos o prácticas que observan primero en las culturas amerindias y que tratan de asimilar a las formas cristianas, con lo cual desarticulan parcialmente la polarización entre infieles y cristianos que sostenía el discurso imperial ibérico. El canto, como práctica de hibridación cultural, revela en su contracara la

³⁰³ “principalmente uma fizeram pedindo chuva pela grande secca que havia, de maneira que seccavam os mantimentos e foram ouvidos de Nosso Senhor” (1931: 182).

agencia indígena cuyos gestos y tonalidades modifican, siquiera por un instante, las estrategias de predicación europeas.

En este sentido y para finalizar, cabe destacar uno de los últimos aportes de Vanina Teglia (2022) a la reflexión sobre las propuestas de colonización religiosa en América. En su estudio sobre el *Memorial de remedios* (1516) de Bartolomé de las Casas, la investigadora sostiene que este y otros proyectos comunitarios del evangelizador buscan invertir la mimesis colonial, que usualmente se piensa en términos de la copia de las costumbres dominantes por parte del sujeto subalterno, es decir, del indígena. En cambio, el plan de comunidades mixtas de españoles y nativos que esboza Las Casas en el *Memorial* predispone el simulacro de los campesinos de la igualdad y la semejanza con los amerindios, esto es, la simulación de prácticas indígenas para mitigar el proceso de aculturación. De acuerdo con Teglia, esta convivencia armónica e idealizada entre labradores castellanos e indios se desarrolla a la manera de un simulacro de la utopía, un discurso de la evangelización pensado para los nativos que busca mejorar, bajo la igualdad social y económica de los habitantes, la eficacia de la colonización.

En consonancia con este planteo, podemos considerar, como ejemplos de mimesis invertida, las prácticas tupíes que Nóbrega intenta emular y que expresa en las ya mencionadas “dudas” (1931: 141) sobre su labor en las colonias: permitir el ingreso de los brasilindios desnudos a las iglesias, batirse el pecho para persuadirlos acerca de las verdades del dogma o, al igual que las propuestas de Las Casas y Quiroga, actuar sobre el canto y la música de los rituales nativos para aproximarlos a la liturgia cristiana. En definitiva, vemos que la presencia del Otro indígena demanda un esfuerzo de adecuación por parte de los evangelizadores ibéricos que, a través de su escritura, intentan consolidar de manera permanente un sistema –método, modo, vía- de conversión para las Indias. No obstante, paradójicamente, dicho sistema precisa de la adaptación al cambio y de la filtración de elementos culturales amerindios para subsistir. Tal vez, se trata de un efecto no deseado del mandato apostólico de evangelizar a todos los pueblos del orbe, una obligación universal y abstracta que, en lo concreto y cotidiano de las comunidades cristianas de frontera, produce un desvío parcial en la norma para prolongarse en el tiempo.

5.6. Conclusiones

Las textualidades propositivas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega marcaron una necesidad y mostraron un modo diferente de entender los primeros hitos comunicativos con las poblaciones americanas, dentro de un esquema de prédica apostólica como camino de transformación cultural. A fuerza de iteraciones litúrgicas, poco a poco, el dogma logró inmiscuirse en la filigrana etérea de la oralidad hasta ordenar la dinámica comunitaria de pueblos erigidos alrededor de un verbo que se vestía con voces amerindias pero remitía a sentidos europeos. Por encima de una labor religiosa cotidiana, de enseñanza en colegios o de adoctrinamiento en aldeas y pueblos, Las Casas, Quiroga y Nóbrega dedicaron buena parte de su escritura a demostrar la posibilidad de realizar un proyecto teórico abarcativo y superior en América: la invención de tierras prometidas sobre el espacio colonial, es decir, la fundación de comunidades prístinas, dignas de una Edad de Oro aunque bíblica, cristianizada, con habitantes racionales de cera blanda y papel blanco que podrían vivir allí dóciles y sumisos, súbditos, sin reparos aparentes para dejarse escribir, imprimir, persuadir. En definitiva, las comunidades pergeñadas *ad hoc* por Las Casas, Quiroga y Nóbrega eran lugares capaces de sobrecodificar a los sujetos americanos y transformarlos en los objetos de su deseo de posesión mediante las textualidades propositivas, aprehendidos en tanto moradores ideales de pueblos utópicos y cristianos, entendidos como “fábricas” de almas conversas.

Podemos considerar las zonas liminares de las aldeas brasilindias, los pueblos-hospitales michoacanos y las misiones guatemaltecas como las regiones donde se resuelven los conflictos propios de una empresa político-religiosa de invasión y dominio. Las propuestas de evangelización de Las Casas, Quiroga y Nóbrega buscan resolver el problema de la conversión a través del ordenamiento del espacio americano en lugares diferentes que pudieran depurar el mandato apostólico de los vicios de los malos cristianos y de los rituales antropofágicos de los amerindios, traducción moral de los dos extremos espaciales en cuyos intersticios debían instalarse las nuevas comunidades: las ciudades de españoles y portugueses y los pueblos indígenas. Las misiones y pueblos-hospitales eran, en definitiva, lugares utópicos que “sujetaban” a los Otros para crear nuevos “sujetos”, que “edificaban” moral y arquitectónicamente el espacio para “edificar” en la fe cristiana a sus habitantes. Lo utópico, de esta manera, deviene un factor relativo al control del espacio y a la hibridación de las manifestaciones culturales amerindias, como la música y el canto que, a partir de su orden ritual inherente, son transformados en devoción y liturgia cristiana. Fundar una

determinada comunidad religiosa suponía adueñarse de la frontera territorial para imponer la ley de la palabra europea hablada o escrita, dialógica o cantada.

En los textos de Las Casas, Quiroga o Nóbrega, el hecho de ser testigos de los abusos cometidos contra los indios propició la invención de métodos de conversión que eludían la violencia física propia de los conquistadores y se enfocaban en la coerción simbólica. Los viajes alrededor del espacio colonial, entendido como ámbito de disputa, les permitieron encontrar las regiones propicias cuya dinámica interna, representada en los textos, auguraba la futura eficacia de sus métodos. La Vera Paz, Santa Fe y San Vicente, con sus indios dóciles y persuasibles, son los márgenes que muestran un extremo geográfico y discursivo: el del territorio como límite con el Otro y el de la posibilidad de convertir a los indígenas sin utilizar las guerras de conquista. En América, la invención de nuevos lugares para la evangelización forma parte del discurso geopolítico de la colonización ibérica.

En algún punto, la distancia de las misiones religiosas de Las Casas, Quiroga y Nóbrega respecto de los demás centros urbanos coloniales parece materializar la profecía comunitaria del libro del *Apocalipsis*, erigida sobre dos instancias de prohibición: una dictada por la divinidad cristiana, que expulsa de las murallas de la ciudad sagrada a los homicidas, hechiceros, idólatras y mentirosos (Apoc. 21: 8); la otra expresada por el apóstol Juan, que asume el mandato divino a modo de centinela urbano: “No entrará en ella ninguna cosa sucia, o que hace abominación y mentira” (Apoc. 21: 27). Con la exclusión moral de los conquistadores españoles y portugueses por su codicia y falta de prudencia, sumada a la mayor o menor segregación de los amerindios antropófagos esquivos a las enseñanzas de los predicadores, los nuevos lugares para la evangelización diseñados por Las Casas, Quiroga y Nóbrega hacen eco de la tradición bíblica y fundan, en el espacio colonial, un lugar para la utopía de la regla cristiana.

Reflexiones finales

Al comienzo de esta tesis, manifestamos que nuestro objetivo era reconstruir cierta “retórica” del discurso evangelizador temprano a través del análisis de las textualidades propositivas de Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega. Como aporte al campo de los Estudios Coloniales, procuramos que el estudio de los cambios en la forma de la escritura de los evangelizadores permitiera conocer aquello que Noé Jitrik denomina el “efecto discursivo” de los textos, esto es, una instancia que trasciende los límites comunicativos y se vincula con la modificación que todo discurso predispone por fuera de su propia estructura: “la transformación de la red de códigos que canalizan el proceso de lo real” (1992: 196). En este sentido, vimos que la defensa de un método apostólico, pacífico y comunitario de conversión funciona como un argumento nodal en favor de las propuestas de colonización religiosa de Las Casas, Quiroga y Nóbrega. De este modo, los tratados, informaciones y cartas trascienden la comunicación de lo acontecido en las Indias para hacer de la escritura un vehículo y una vindicación de diferentes proyectos teológico-políticos particulares.

A lo largo de la investigación, surgieron diversos interrogantes en torno al vínculo entre las textualidades propositivas y los modos de conversión. En principio, a raíz de la pregunta colonial acerca de cómo atraer a los indígenas a la fe cristiana, indagamos la forma en que los distintos métodos son presentados para persuadir a las autoridades eclesiásticas y monárquicas de España y Portugal sobre su necesidad y urgencia. Como hemos visto, los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega abogan de manera recurrente por un retorno a las prácticas apostólicas de los primeros cristianos de la Iglesia Primitiva en tanto *remedio de la evangelización*. La enunciación sostenida de diversos remedios que sugieren mecanismos de control poblacional y reglas para el adoctrinamiento confiere, a cada propuesta de colonización religiosa, un halo de panacea política y espiritual. El método, entonces, se transforma en el medio idóneo y urgente para “salvar” a las Indias de la destrucción. Esta carátula persuasiva se mantiene en escritos posteriores de los evangelizadores aunque, con el tiempo, en los textos de Quiroga y Nóbrega, las prácticas apostólicas conviven de buen grado con la sujeción coercitiva para garantizar la pacificación de las poblaciones indígenas. Las Casas, en cambio, explicita constantemente la continuidad de su *unico modo* persuasivo y benevolente.

A su vez, hemos observado que los evangelizadores manifiestan no estar solos en su peripecia indiana. Las preguntas sobre a quién evangelizar, con quién y contra quién cobran especial relevancia a la hora de reflexionar sobre la relación entre el método de conversión y los demás sujetos coloniales involucrados en la conquista espiritual de América. En este aspecto, analizamos en los textos las *voces diversas* de otros sacerdotes, frailes y padres misioneros contemporáneos a los evangelizadores, cuyo testimonio afianza la necesidad de sostener un modo apostólico, pacífico y comunitario para convertir a los indígenas en las colonias. Mediante las operaciones de transcripción, cita y alusión a las palabras de diferentes religiosos que ofician como testigos de vista, se construye una red de evangelizadores que permite confrontar las opiniones entre quienes defienden la buena predisposición del indígena a recibir la fe cristiana y quienes sólo buscan sostener los saqueos y las guerras de conquista. De esta manera, las propuestas individuales de colonización participan de una estructura mayor, una *intertextualidad propositiva* cuyo efecto discursivo es convertir cada proyecto particular en un reclamo colectivo ante las autoridades monárquicas y eclesiásticas de España y Portugal.

En este escenario de confrontaciones ideológicas, comprendimos que la posición enunciadora de Las Casas, Quiroga y Nóbrega se desarrolla mediante un particular *ethos* del evangelizador, diferenciado no sólo de los indígenas neófitos (percibidos como seres dóciles) sino también de los conquistadores y miembros del clero secular adversos a la conversión apostólica, pacífica y comunitaria (que, por ello, debían ser desplazados del ejercicio del poder en las colonias). La representación de estos sujetos contribuye a diagramar un *campo religioso* propiamente americano en los textos. En su interior, los evangelizadores se representan a sí mismos como poseedores de un determinado *saber convertir*, esto es, el conocimiento de una técnica idónea para atraer a los indígenas, conservarlos en las costumbres cristianas y evitar su recaída en ritos idolátricos.

Luego, abordamos en la investigación un interrogante nodal para el estudio de las transformaciones en la escritura de Las Casas, Quiroga y Nóbrega: cómo podían los evangelizadores dar cuenta de la efectiva conversión al cristianismo del Otro amerindio, resultado necesario para la justificación de su labor religiosa. Con el fin de demostrar la eficacia del *saber convertir* adquirido en las Indias, las textualidades propositivas introducen en el archivo colonial diferentes *escenas de evangelización*, entendidas como modelos narrativos que demuestran la efectividad del método apostólico, pacífico y

comunitario. A través de la escenificación de las conversiones o de sus efectos sobre las poblaciones indígenas, los evangelizadores pugnan por ocupar una posición hegemónica en la administración de las colonias sumando, a la exhibición de los conocimientos teológico-jurídicos, la narración de experiencias afortunadas con los nativos, es decir, el relato de una destreza de contacto que funciona en los textos como argumento para persuadir acerca de la necesidad de implementar cada *remedio de la evangelización* propuesto.

Por último, los análisis precedentes nos condujeron hacia la pregunta con mayor implicancia propositiva, dado que condensa la posibilidad real (empírica) de llevar adelante los proyectos de colonización religiosa en el espacio colonial: dónde evangelizar, es decir, cuál podía ser el lugar idóneo para cristianizar a los indígenas y, a partir de ello, fundar la nueva Iglesia del Nuevo Mundo. Ante el deseo de concretar y sostener los proyectos en el tiempo, las textualidades propositivas diseñan comunidades religiosas de frontera en las que indios cristianizados conviven bajo la dirección espiritual de un guía religioso. El carácter utópico de cada *lugar de la evangelización* deviene un factor relativo al control del espacio y predispone, como zona de contacto, la hibridación de las manifestaciones culturales amerindias. Por ejemplo, en los límites de las colonias, la música y el canto de los ritos indígenas se transforman en manifestaciones devotas de la liturgia cristiana. Ideadas como bisagras entre la corrupción moral del pasado y la posibilidad futura de una Iglesia Universal, los pueblos-hospitales en Nueva España, las misiones dominicas en Guatemala y los *aldeamentos* jesuitas en Brasil elaboran la dimensión comunitaria de un remedio teológico-político orientado al control poblacional y a la regulación de la vida de sus habitantes.

En definitiva, pudimos comprender que cada método pergeñado resulta indisociable de su articulación con la representación de la naturaleza dócil del indígena, cuya existencia sumisa –relativa a la presencia controladora del evangelizador- augura el éxito de la cristianización en las colonias. En los textos, encontramos un esquema que estructura los argumentos: el conquistador es destructivo y el amerindio es sumiso y el método de conversión apostólico es efectivo. Esta mirada particular sobre la realidad americana se articula con la disyuntiva central de cada una de las textualidades propositivas: *o bien* los monarcas y las autoridades eclesiásticas eligen continuar por el camino de las guerras de conquista *o bien* escogen la vía de la cristianización pacífica. La diferencia fundamental entre ambas modalidades posibles de la colonización ibérica

radica en que la primera constituye la negación de la posibilidad efectiva de evangelizar a los indígenas. Es decir, en el discurso de Las Casas, Quiroga y Nóbrega, las guerras de conquista *no* observan la ley evangélica, *no* respetan las bulas ni los documentos legales que exigen la “buena conversación” con los amerindios y, en definitiva, *no* contribuyen a la fundación de una nueva Iglesia en las Indias.

Frente a esta encrucijada de caminos antitéticos, los argumentos se perfilan hacia una única solución o remedio posible a través, primero, de la deslegitimación de la violencia en tanto camino sin salida: “si los pueblos infieles han sido primeramente conturbados, ofendidos, agravados, afligidos y hechos pedazos con las acciones enemigas, odiosas e hirientes que se derivan de los procedimientos de la guerra, claro es que nadie podrá hacer uso de este arte” (Las Casas, 1975: 354); “si la república y policía y estado della a estos fines no fueren ordenados, no creo yo que podrán mucho durar ni se conservar con los hierros de guerra y de rescate que les vienen” (Quiroga, 1985: 202); también como sugerencia para la administración colonial: “le recuerdo a Vuestra Alteza que no mande a esta tierra un Gobernador soltero ni mancebo, si no la quiere ver destruida” (Nóbrega, 1931: 135).³⁰⁴ En otras palabras, la implicación entre guerra, esclavitud o amoralidad y la destrucción de las colonias se desarrolla a la manera de un *modus ponens*: si se sigue el camino de la guerra y el pecado, entonces, se perderá de vista la conversión de los indígenas; los conquistadores castellanos y portugueses siguen dicho camino, por lo tanto, pierden de vista el fin último de la evangelización.

Descartado el camino bélico o pecaminoso que conduciría a la aniquilación de las Indias, las propuestas salvíficas de los evangelizadores proyectan un futuro de convivencia armónica y enriquecimiento espiritual y material que sería posible *sólo si* se adoptara el método apostólico, pacífico y comunitario como política de conversión y colonización, es decir, según la conclusión de la *Información en derecho*: “si por otros nortes o por otras derrotas esta cosa se toma y guía” (1985: 203). Cambiar el norte de un navío implica un movimiento de timón que, como su etimología lo indica, no es otra cosa que la modificación en la dirección del gobierno.³⁰⁵ Con variantes, esta necesidad de torcer el rumbo de la ocupación territorial se replica en las demás textualidades propositivas con el objetivo de sugerir un ordenamiento diferente del espacio colonial

³⁰⁴ “lembro a Vossa Alteza que não mande a esta terra Governador solteiro nem mancebo, si a não quer ver destruida” (Nóbrega, 1931: 135).

³⁰⁵ Del griego κυβερνάω y del latín *gubernare*, de donde proviene la palabra “gobierno”.

en función de la evangelización y la supeditación de las estructuras sociales a las reglas de la vida cristiana.

En el marco de una retórica dilemática, los textos de Las Casas, Quiroga y Nóbrega intentan resolver los tres ejes problemáticos aparejados a la conversión en América: métodos, sujetos y comunidades, cuyas soluciones tentativas conceptualizan, a través del discurso, el deseo de una redistribución del poder en las colonias españolas y portuguesas de América. Comprender el carácter de operación discursiva de estos textos, cuyo objetivo era ocupar una posición hegemónica en el escenario colonial, puede brindar nuevas herramientas para el estudio de otros procesos de hibridación cultural como el *teatro de evangelización*, práctica a medio camino entre la liturgia y la experimentación performática que incorpora elementos culturales indígenas con vistas a lograr el cumplimiento del mandato apostólico sobre el orbe, ensañamiento religioso del siglo XVI iberoamericano.

Perdí la fe en la divinidad cristiana a la edad de siete años, sin motivo o causa aparente. Contradicciones lógicas por aquí, imposiciones dogmáticas por allá,³⁰⁶ ese principio de agnosticismo derivó en un interrogante que me acompañó el resto de la escolaridad en un colegio católico y tomista: qué lleva a una persona a creer “de verdad”. Las clases de teología, una madre profundamente religiosa y las charlas filosóficas en la casa paterna no llegaron a proveer una respuesta satisfactoria. Con el paso del tiempo, ya en el grado universitario, aquella pregunta dio lugar a otra con mayores implicancias para mi formación: cómo lograron, en la época colonial, que miles de indígenas llegaran a creer –¿genuinamente?– en un nuevo dios, amén, por supuesto, de la coerción física y simbólica permanente. Es decir, ¿hubo algo más que la imposición violenta de un dogma entre los amerindios y amerindias que se acercaban a rezar y aceptar el bautismo en las iglesias, de acuerdo con las crónicas del siglo XVI?

Una vez graduado, presenté una germinal precuela de esta tesis bajo la forma de un proyecto de adscripción, que llevó por título “América: laboratorio de valores”.

³⁰⁶ Rescato una anécdota significativa: en el tercer grado de la primaria, para el acto del 12 de octubre nos habían enseñado a hacer diapositivas dibujando sobre papel de calcar. En la mía, probablemente porque había prestado poca atención, dibujé a un indígena crucificado y a un cura victorioso que lo acompañaba. La docente, alarmada, me explicó que había sido al revés: los indios habían martirizado a los religiosos en América. Corregido el dibujo, con un cura crucificado y un nativo victorioso, la diapositiva se proyectó escasos segundos durante un acto olvidable en el auditorio del colegio.

Supervisado por Vanina Teglia, en la cátedra que dirigía Beatriz Colombi, aquel primer proyecto planteaba que la Conquista había sido una sala de ensayos donde los conquistadores habían puesto a prueba su propia moral religiosa frente a los indígenas, que padecían los ensayos de laboratorio a los que eran sometidos. Algo –poco- de esa idea primigenia sobrevivió en este escrito. Al margen, para convertirse en el centro, el estudio de las técnicas de adoctrinamiento me condujo a la reflexión sobre el método de conversión como argumento nodal de un tipo de textualidad compartida por Las Casas, Quiroga y Nóbrega. En este punto, me pareció descubrir un problema de fe añadido: en los textos de los evangelizadores leía la necesidad que ellos también tenían de creer –y de hacer creer a los demás- en la efectividad de sus respectivas propuestas, una preocupación por persuadir que reinventó su escritura bajo nuevas modulaciones.

Antes de cerrar, quisiera señalar la actualidad del tema de investigación por fuera de los estudios culturales o crítico-literarios, esto es, en el universo eclesiástico y el mundo judicial contemporáneos. En principio, Juan Pablo II, en un comunicado oficial, menciona en tándem a los evangelizadores estudiados como modelos de una lucha religiosa todavía vigente en contra de la violencia:

¡Cuántos no fueron los misioneros y obispos que lucharon por la justicia y contra los abusos de conquistadores y encomenderos! Son bien conocidos los nombres de Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Nóbrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo y tantos otros. (en Robles Diosdado, 1999: 89)

En línea con esto, la idea de una *nueva evangelización* (Aguirre, 1993; Tello, 2008; Cantalamessa, 2012; Lozano, 2013) revitaliza de manera permanente, en el imaginario católico, un discurso que pondera la labor evangelizadora en América como el antecedente de un reino por venir que está a punto de concretarse. En la vereda de enfrente, el desmenuzamiento del discurso de la evangelización temprana ofrece un humilde aporte para seguir desmantelando esta empresa teológico-política de sometimiento.

Luego, en el transcurso del doctorado, llegó a mis manos una sentencia judicial donde se condenaba a los miembros de una secta religiosa de Mar del Plata.³⁰⁷ La probable reducción de los fieles a la servidumbre había motivado la investigación, por

³⁰⁷ El resumen oficial de la sentencia se encuentra disponible en: <https://www.fiscales.gob.ar/trata/mar-del-plata-24-anos-y-medio-de-prision-para-el-lider-de-una-secta-religiosa/> [consultado: 15/12/2021].

vulnerar un derecho humano esencial: la libertad. Entre los elementos propios de la acción sectaria, se distinguen el profetismo apocalíptico (con la destrucción total como terror subyugante), el apostolado mesiánico de un único sujeto (que se designaba a sí mismo como el “ungido de Dios”) y la restricción sobre cómo interpretar el sentido de la palabra divina (en un uso monopólico y subordinante de la lectura litúrgica). La sentencia hace un hincapié constante en el “modo” en que procedía la secta. En particular, la acusación del fallo recae sobre la “persuasión coercitiva” ejercida sobre los fieles, un dominio de la dimensión retórica que produjo el sometimiento de la voluntad y la generación de una dependencia espiritual y económica. Sin caer en anacronismos de superficie, me pregunté qué habría pensado Las Casas sobre el afán persuasivo de los predicadores, tan ponderado en sus textos, así como su opinión acerca de las profecías apocalípticas para amedrentar a sus interlocutores; o qué podría haber argumentado Nóbrega en materia de servidumbre, mientras pedía más mano de obra para los trabajos forzados en los *aldeamentos* de brasilindios; o las interpelaciones de Quiroga al rey Carlos V como “señor y apóstol” de las Indias, cuya función era legitimar, desde la pretendida santidad del monarca, su propuesta de colonización religiosa. La reiteración de modulaciones discursivas en textos escritos con cinco siglos de diferencia marca una posible continuidad –si bien relativa- en el modo de concebir la práctica de captación y conversión religiosa. Este método o camino a seguir frente a los no creyentes tuvo un punto crucial de sistematización teórica, experimentación empírica y estructuración retórica a comienzos del siglo XVI durante la invasión europea en América, con la preponderancia de la persuasión y la fundación de comunidades de salvación-sometimiento como instrumentos de la conquista espiritual.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Las Casas, Bartolomé de ([1534-37] 1975). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Introducción de Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1527-52). *Historia de las Indias*. Manuscrito autógrafo. Biblioteca Nacional de España (BNE; CDU: 94, 7/8).
- ____ (1986). *Historia de las Indias*. 3 Tomos. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- ____ (1552). *Tratados*. 2 volúmenes. Sevilla: En casa de Sebastián Trujillo.
- ____ (1965). *Tratados*. 2 volúmenes. Edición facsimilar. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nóbrega, Manuel da ([1549-60] 1931). *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Estudio preliminar de Antonio Franco. Río de Janeiro: Officina Industrial Graphica.
- ____ ([c. 1556] 1931). *Dialogo sobre a Conversão do Gentio*. En *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Río de Janeiro: Officina Industrial Graphica.
- Quiroga, Vasco de (1534-35). *Información en derecho*. Manuscrito. Biblioteca Nacional de España (Mss. 7369).
- ____ (1985). *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*. Edición a cargo de Carlos Herrejón Peredo. México: Secretaría de Educación Pública.
- ____ ([c. 1552] 1988). *De debellandis Indis*. Edición a cargo de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ____ ([1538] 2002). *Reglas y Ordenanzas*. En *La utopía en América*. Madrid, Dastin.
- ____ ([1565] 2002). *Testamento (275-295)*. En *La utopía en América*. Madrid: Dastin.

Otras ediciones cotejadas

- AA. VV. (1551). *Copia de unas cartas embiadas del Brasil por el padre Nobrega dela companhia de Jesus: y otros padres que estan debaxo de su obediencia: al padre maestre Simon preposito de la dicha compañía en Portugal: y a los padres y hermanos de Jesus de Coimbra*. Coimbra: João de Barreira e João Álvares, Impressores.
- AA. VV. (1940). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. Edición a cargo de Serafim Leite. San Pablo: Companhia Editora Nacional.
- Las Casas, Bartolomé de (1999). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición a cargo de André Saint-Lu. Barcelona: Cátedra.
- ____ (2000). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición a cargo de Isacio Pérez Fernández. Bayamón: CEDOC.
- ____ (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición a cargo de José Miguel Martínez Torrejón. Alicante: Universidad de Alicante.

- _____ (2017). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición a cargo de Vanina María Teglia y Guillermo Ignacio Vitali. Buenos Aires: Corregidor.
- _____ (1990). *De unico vocationis modo*. En *Obras completas*. Tomo 2. Edición a cargo de Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral. Madrid: Alianza.
- _____ (1875). *Historia de las Indias*. Edición a cargo del Marqués de la Fuentesanta del Valle y Don José Sancho Rayón. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- _____ (1981). *Historia de las Indias*. Edición a cargo de Agustín Millares Carló. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1598). *Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam deustatarum verissima prius quidem per episcopum Bartholemaeum Casaum, natione Hispanum Hispanicè conscripta, & anno 1551*. Hispali, Hispanicè, anno vero hoc 1598. Latine excusa, sumptibus Theodori de Bry, & Ioannis Saurii typis.
- _____ ([1534-37] 1992). *The Only Way*. Edición a cargo de Helen Rand Parish. New York: Paulist Press.
- Nóbrega, Manuel da (2013). “Carta del padre Manuel da Nóbrega al padre maestro Simão Rodrigues de Azevedo, Salvador da Bahia de Todos los Santos, [abril] 1549” (132-140) y “Carta del padre Manuel da Nóbrega al padre maestro Simão [Rodrigues de Azevedo], Bahia [de Todos los Santos], [después del 15 de agosto de] 1552” (153-165). En Soler, I. y Vásquez, I. (eds.), *Cartas de tres océanos, 1499-1575*. Bogotá: Idartes.
- _____ (2004). *Cartas do Brasil e mais escritos*. Edición a cargo de João Alves das Neves. Lisboa: Universitária.
- _____ (1955). *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*. Edición a cargo de Serafim Leite. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis.
- _____ (2019). *Cartas sobre la conversión de los indios del Brasil*. Edición a cargo de Guillermo Ignacio Vitali. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- _____ (2012). “De la tierra y las gentes del Brasil”. En d’Olwer, L. N. (coord.), *Cronistas de las culturas precolombinas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006). *Dialogo sobre a Conversão do Gentio*. San Pablo: MetaLibri.
- _____ (1992). “Manuel da Nóbrega: Apuntes de las Cosas de Brasil (8 de mayo de 1558)”, “Manoel da Nóbrega: Salvajes Demoníacos (1559)” y “Manoel da Nóbrega: Programa Jesuita de Colonización (1559)”. En AA. VV., *La fundación de Brasil: testimonios 1500-1700*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- _____ (2017). *Obra completa*. Edición a cargo de Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro: PUC-Loyola.
- Quiroga, Vasco de (2002). *Información en derecho*. En *La utopía en América*. Edición a cargo de Paz Serrano Gassent. Madrid, Dastin.

Otras fuentes consultadas

- AA. VV. ([1516] 1867). “Carta que escribieron varios Padres de la orden de Santo Domingo, residentes en la isla española a Mr. de Xèvres (Santo Domingo, 4 de junio

- de 1516)". En *Colección de documentos inéditos de Indias*. Tomo 7. Madrid: Imprenta de Frías y Cía.
- AA. VV. ([s. XVI] 1941). *Códice franciscano. Siglo XVI*. Estudio introductorio de Joaquín García Icazbalceta. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- AA. VV. ([1564] 1847). *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Traducción a cargo de Ignacio López de Ayala. Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár.
- Agustín, Antonio (1576). *Antiquae collectiones decretalium*. Villa-Nova: Petrum & Ioanem.
- Alfonso el Sabio (1992). *Las siete partidas*. Madrid: Castalia.
- Aristóteles ([s. IV a. C.] 2002). *Retórica*. Madrid: Alianza.
- ____ ([s. IV a. C.] 2010). *Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue.
- Azpilcueta Navarro, João de (1600). *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*. Venetiis: Apud Ioannem Guerilium.
- Berlanga, Tomás de ([1535] 1884). "Carta a Su Magestad de Fray Tomás de Berlanga, describiendo su viaje desde Panamá á Puerto Viejo, e los trabajos que padeció en la navegación. Puerto Viejo, Abril 26 de 1535" (539-544). En Pacheco, J. F. (ed.), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados bajo la dirección de J. F. Pacheco, F. de Cárdenas y L. Torres de Mendoza*. Tomo XLI. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Cayetano, Thomas de Vio (1508). *Prima pars summe sacre theologie sanctissimi doctoris Thome Aquinatis ordinis predicator. Cum commentariis*. Venecia: A costa de los herederos de Octaviano Scot.
- ____ (1530). *Reverendissimi Domini Thomae de Vio Caietani cardinalis sancti Sixti perq̄ docta, resoluta ac compendiosa de peccatis summula*. París: Officina Claudii Cheuallonii.
- Cicerón, Marco Tulio ([s. I a. C.] 1991). *El orador*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ ([s. I a. C.] 1997). *La invención retórica*. Madrid: Gredos.
- Colón, Cristóbal ([1493] 2012). "Carta a Luis de Santángel". En *Diarios, cartas y relaciones*. Edición a cargo de Valeria Añón y Vanina M. Teglia. Buenos Aires: Corregidor.
- Cortés, Hernán (2012). *Segunda Carta de Relación y otros textos*. Buenos Aires: Corregidor.
- Felipe II ([1573] 1998). *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*. Madrid: Universidad Complutense.
- Guevara, Antonio de ([1529] 1994). "De una plática que hizo un villano de las riberas del Danubio a los senadores de Roma" (634-39). *Relox de Príncipes. Libro áureo de Marco Aurelio*. En *Obras Completas*. Tomo II. Madrid: Biblioteca Castro.
- João III ([1548] 1919). "Regimento que levou Thomé de Souza, governador do Brasil". En Accioli, I. y do Amaral, B. (eds.), *Memorias históricas e políticas da Bahía*. Bahía: Imprensa Official do Estado.

- Las Casas, Bartolomé de ([1536-54] 1909). *Apologética Historia de las Indias*. Tomo 1. Madrid: Bailly/Bailliére e hijos.
- ____ ([1536-54] 1967). *Apologética historia sumaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ____ (1958). *Opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid: Atlas.
- Mannucci, Paulo (1580). *Adagia*. Venecia: Ex Unitorum Societati.
- Mendieta, Gerónimo de ([s. XVI] 1870). *Historia eclesiástica indiana*. México: Antigua librería.
- Moro, Tomás ([1516] 2006). *Utopía*. Buenos Aires: Colihue.
- Puga, Vasco de (ed.) (1563). *Provisiones cédulas instrucciones de su Majestad, ordenanzas de difuntos y audiencia, para la buena expedición de los negocios, y administración de justicia, y gobernación de esta nueva España, y para el buen tratamiento y observación de los yndios, desde el año 1525 hasta este presente de 63*. México: Casa de Pedro Ocharte.
- Remesal, Antonio de ([1619] 1964). *Historia general de las Indias y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Rotterdam, Erasmo de ([1503] 1528). *Enquiridion o Manual del Cauallero Christiano*. Valencia: Jorge Costilla, impresor.
- ____ ([1516] 2007). *Educación del príncipe cristiano*. Edición a cargo de Pedro Jiménez Guijarro. Madrid: Tecnos.
- ____ ([1528] 1964). *De pueris statim ac liberaliter educandis*. En *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar.
- San Agustín ([s. IV] 2007). *Sobre la Música*. Madrid: Gredos.
- ____ ([s. IV] 2007). *La ciudad de Dios*. Libros I-VII. Madrid: Gredos.
- Sepúlveda, Ginés de (1975). *Apología contra Bartolomé de las Casas*. Madrid: Editora Nacional.
- ____ ([1892] 2006). *Democrates alter, sive de justis belli causis apud indos*. Edición a cargo de Marcelino Menéndez y Pelayo. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Solano, Francisco de (ed.) (1996). *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana, 1492-1600*. Tomo 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos.
- Valadés, Diego ([1579] 1989). *Retórica christiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vasconcellos, Simão de (1663). *Chronica da companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*. Tomo primeiro. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira Impresor del Rey.
- Vaz de Caminha, Pêro ([1500] 2008). *Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Barcelona: Acantilado.
- Vieira, António ([1650] 1943). *Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ou Visita do P. António Vieira (106-124)*. En Leite, S. (ed.), *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo 4. Lisboa-Río de Janeiro: Portugália-Civilização Brasileira.
- Vitoria, Francisco de ([1539] 2017). *Relección sobre los indios*. Salamanca: Edifsa.

Vives, Juan Luis ([1532] 1998). *El arte retórica. De ratione dicendi*. Barcelona: Anthropos.

Textos críticos generales y específicos, y teóricos

Abreu, Adélio Fernando (2013a). “O P. Manuel da Nóbrega e a evangelização dos indígenas do Brasil (1549-1570) (1). Contextualização e itinerário biográfico”. *Humanística e Teologia*, 1 (34): 215-262.

_____ (2013b). “O P. Manuel da Nóbrega e a evangelização dos indígenas do Brasil (1549-1570) (2). Os obstáculos à missão”. *Humanística e Teologia*, 2 (34): 149-186.

_____ (2014). “O P. Manuel da Nóbrega e a evangelização dos indígenas do Brasil (1549-1570) (3). O pensamento sobre os indígenas e a sua conversão”. *Humanística e Teologia*, 1 (35): 241-273.

Abreu, Adélio Fernando y Lima Florencio, Thiago de (2008). “O corpo e a salvação. Nóbrega e os Tupinambá”. En *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. São Paulo: ANPUH/SP-USP.

Acuña, René (ed.) (1986). “Introducción”. En *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. Tomo 3. México: Universidad Autónoma de México.

Adorno, Rolena (1988a). “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28: 55-58.

_____ (1988b). “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28: 11-28.

_____ (1992a). “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos”. *Revista de Estudios Hispánicos*, 9: 47-66.

_____ (1992b). *The Intellectual Life of Bartolomé de las Casas*. New Orleans: Graduate School of Tulane University.

_____ (1993). “Discurso jurídico, discurso literario: el reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI” (15-25). En *Memorias, Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*. La Paz: JALLA.

_____ (1995). “Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXI (41): 33-49.

_____ (2006). “Culturas en contacto: Mesoamérica, los andes y la tradición escrita europea”. En González Echevarría, R. y Pupo-Walker, E. (eds.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Gredos.

_____ (2007). *Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. Yale: Yale University Press.

_____ (2021). “Oviedo y Las Casas: letra e imagen”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 94: 235-254.

Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.

_____ (2009). *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.

_____ (2010). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.

- _____ (2012). *Opus Dei*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.
- _____ (2013a). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.
- _____ (2013b). *Pilato y Jesús*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.
- _____ (2017). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.
- Aguirre, Alberto Luis (1993). *Palabra de Dios y nueva evangelización*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1982). *El proceso de aculturación*. México: UNAM.
- Aínsa, Fernando (1992). *De la Edad de oro a El dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- Aldao, María Inés (2013). “La misión de narrar: idolatría, evangelización e hibridación en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (1581) de Fray Diego Durán”. *Orbis Tertius*, XVII (19): 208-217.
- _____ (2018). *Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: Las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/11387/> [consultado: 31/7/22].
- _____ (2019). “Escritura en retazos. Los frailes archivistas de la evangelización novohispana”. *Telar*, 22: 135-148.
- Alden, Duril (1996). *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- Alpe, María de los Ángeles (2017). “Vasco de Quiroga antes del Nuevo Mundo: ¿qué sabemos de su vida en la Península Ibérica?”. *Prohistoria*, 28: 301-314.
- Altuna, Elena (1999). “Historiografía literaria y estudios coloniales en el pensamiento de Antonio Cornejo Polar”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 50: 121-129.
- _____ (2005). “Retórica del desagravio”. *Tópicos del Seminario*, 14: 15-36.
- _____ (2006). “Colonialismo: Interpretaciones y Percepciones”. *Katatay*, II (3/4): 60-67.
- _____ (2009). *Retórica del desagravio. Estudios de historia cultural peruana*. Salta: CEPIHA.
- _____ (2014). “Los contactos interétnicos y sus representaciones en los escritos de la conquista espiritual” (387-413). En Iglesia, C. y El Jaber, L. (comp.), *Historia crítica de la literatura argentina*. Volumen 1. Buenos Aires: Emecé.
- Altuna, Elena y López, Sara Mata de (1992). “El discurso de la evangelización”. *Andes*, 5: 125-136.
- Anderson, Benedict ([1983] 1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson Imbert, Enrique (1997). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Volumen I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

- Añón, Valeria (2009). "Subjectivities". En McKee Irwin, R. y Szurmuk, M. (eds.), *Dictionary of Latin American Cultural Studies*. Gainesvilles: University of Florida Press.
- ____ (2012). "Prólogo". En Cortés, H., *Segunda Carta de Relación y otros textos*. Buenos Aires: Corregidor.
- ____ (2020). "Las trampas del archivo". *Corpus*, 10 (2).
- Aquino, Santo Tomás de ([1990] 2001). *Suma de Teología*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (1990). *Suma de Teología*. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arenas Frutos, Isabel (2001). "Jerónimo López: un conquistador entre la reivindicación y el arbitramento". *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII (2): 695-711.
- Aspe Armella, Virginia (2018). "Introducción". En Aspe Armella, V. (ed), *Tomás Moro y Vasco de Quiroga*. Utopías en América. Navarra: EUNSA.
- Assunção, Paulo (2016). "O Colégio Jesuítico da Bahia: entre a sua fundação e a invasão holandesa". *Revista de Estudos de Cultura*, 6.
- Baczko, Bronislaw (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bandeira, José Ramos (1943). *Universidade de Coimbra. Edifícios do Núcleo Central e Casa dos Melos*. Volumen 1. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.
- Baños Vallejo, Fernando (2003). *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Barthes, Roland ([1966] 1982). *La antigua retórica. Ayudamemoria*. Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires.
- ____ ([1967] 1987). "La muerte de un autor". En *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- ____ ([1970] 2001). *S/Z*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ____ ([1972] 2011). *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ____ ([1978] 2002). *El placer del texto y lección inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bartra, Roger (2001). *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2011). *El salvaje en el espejo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataillon, Marcel ([1937] 1966). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ ([1965] 1976). *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Madrid: Ediciones Península.
- ____ ([1965] 1976). "La Vera Paz, leyenda e historia" (181-243). *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Madrid: Península.
- ____ (1974). "Las Casas, ¿un profeta?". *Revista de Occidente*, 141: 279-291.
- Battcock, Clementina (2018). *La guerra entre incas y chancas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Battcock, Clementina y Bravo Rubio, Berenice (coords.) (2017). *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Battcock, Clementina y Limón Olvera, Silvia (2017). *El imaginario colectivo en Mesoamérica: representaciones y símbolos en el altiplano central de México*. Rosario: FHUMYAR Ediciones.
- Baudot, Georges (1996). *México y los albores del discurso colonial*. México: Editorial Nueva Imagen.
- _____ (1997). “Los franciscanos etnógrafos”. *Estudios de cultura náhuatl*, 27: 275-307.
- Bayle, Constantino (1945). *El protector de indios*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- _____ (1950). *El clero secular y la evangelización de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bellini, Giuseppe (1997). *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Castalia.
- Benassar, Bartolomé (1987). *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Madrid: AKAL.
- Benimeli, José Ferrer (1998). “José de Anchieta y la fundación de Río de Janeiro” (283-314). En Morales Padrón, F. (coord.), *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Benites, María Jesús (2013). “Los derroteros teóricos de una categoría heterogénea: los relatos de viajes al Nuevo Mundo (Siglo XVI)”. *Moderna språk*, 1: 31-38.
- Benítez Rojo, Antonio (1998). *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*. Buenos Aires: Ediciones del Norte.
- Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge (1991). *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bessa Freire, José R. y Malheiros, Márcia F. (1997). *Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Betancor, Orlando (2011). “La disposición de la materia en la Información en Derecho de Vasco de Quiroga”. En *Estudios transatlánticos postcoloniales II*. Barcelona-Iztapalapa: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bethell, Leslie (ed.) ([1984] 1990). *Historia de América Latina*. Tomos 1 y 2. Barcelona: Crítica.
- Beuchot, Mauricio (1993). *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI.
- _____ (2012). “Bartolomé de las Casas” (267-280). En Camelo, R. y Escandón, P. (coords), *Historiografía mexicana*. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Biblia. Múltiples versiones disponibles en: <https://www.biblegateway.com/>.
- Bloch, Ernst (1983). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.
- Bolton, Herbert E. (1917). “The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies”. *American Historical Review*, 23 (1): 42-61.
- Borges, Jorge Luis (1949). “Los teólogos”. En *El Aleph*. Buenos Aires: Losada.
- Bosi, Alfredo (1970). *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix.

- Bourdieu, Pierre (1971). “Genèse et structure du champ religieux”. *Reveu Francaise de Sociologie*, 12: 295-334.
- Brading, David (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bravo-García, Eva y Cáceres-Lorenzo, M. Teresa (2012). “La génesis textual de la crónica indiana” (13-30). En *Claves para comprender las Crónicas de Indias*. Madrid: McGraw-Hill.
- Bredt-Kriszat, Cristina y Holl, Ursula (1997). “Descripción del Vocabulario de la lengua cakchiquel de fray Domingo de Vico” (175-192). En Zimmermann, K. (coord.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Brown, Peter ([1935] 2013). *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, a.d. 200–1000*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Buarque de Holanda, Sergio (1982). *Visión del Paraíso*. Caracas: Biblioteca Fundación Ayacucho.
- Bueno García, Antonio (2018). “Evangelización e inculturación en el Nuevo Mundo. El método dominicano en los siglos XVI y XVII” (45-70). En Vega Cernuda, M. Á. y Pérez Blázquez, D. (coords), *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos*. Madrid: OMM.
- Burke, Peter (2000). *El Renacimiento europeo*. Barcelona: Crítica.
- Burkhart, Louise M. (1989). *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Caimi, Mario (2007). “Introducción”. En Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Campra, Rosalba (2014). *Itinerarios en la crítica hispanoamericana*. Villa María: EDUVIM.
- Cannabrava, Alice ([1997] 2003). “A grande propriedade rural”. En Buarque de Holanda, S. (dir.), *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I: Época colonial. Volumen 2: Administração, economia, sociedade. São Paulo: Bertrand Brasil.
- Cantalamezza, Raniero (2012). *Como la estela de un navío: horizontes de una nueva evangelización*. Buenos Aires: Vivencia.
- Cantera Montenegro, Margarita (2017). *Las órdenes religiosas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Cantú, Francesca (2002). “América y utopía en el siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 1: 45-64.
- Cárdenas Bunsen, José A. (2011). *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*. Madrid-Berlín: Iberoamericana-Vervuert.
- Carpentier, Alejo (1979). *El arpa y la sombra*. México: Siglo XXI.
- Carr, Wright y Charles, David (1998). *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España (1523-1580)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-EDUVEM.
- Castañeda Delgado, Paulino (1974). *Don Vasco de Quiroga y su “Información en Derecho”*. Madrid: Porrúa.

- ____ (1990). “Las doctrinas sobre la coacción y el ‘idearium’ de Las Casas” (xvii-xlii). En Las Casas, Bartolomé de, *De unico vocationis modo*. Obras completas. Tomo 2. Madrid: Alianza.
- Cattana, Edgar Fabián (2004). *La utopía humanista en Vasco de Quiroga*. Córdoba: EDUCC.
- Cerello, Adriana Gabriel (2007). *O livro nos textos jesuíticos do século XVI. Edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América portuguesa (1549-1563)*. Tesis de Maestría. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Chaparro Gómez, César (2013). “Evangelización y persuasión de los nuevos pueblos: teoría y praxis en Bartolomé de las Casas, José de Acosta y Diego Valadés”. En Baraibar, Á., Castany, B., Hernández, B. y Serna, Mercedes (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*. Nueva York: IDEA.
- Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.
- ____ (1994). *El orden de los libros*. Barcelona: Gedisa.
- ____ ([2016] 2018). *La mano del autor y el espíritu del impresor: Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Katz.
- Civiero, Tiziano M. (s/f). “Las órdenes religiosas del siglo XVI al inicio del siglo XVII”. Disponible en: <http://servidimaria.net/sitoosm/es/historia/congtres/02.pdf> [consultado: 31/7/22].
- Clastres, Hélène (1975). *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*. París: Seuil.
- Clayton, Lawrence A. (2010). *Bartolomé de las Casas and the Conquest of the Americas*. Wiley-Blackwell, 2010.
- Colombi, Beatriz (2004). *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- ____ (2010). “El viaje, de la práctica al género” (287-308). En Marinone, M. y Tineo, G. (coords.), *Viaje y relato en Latinoamérica*. Mar del Plata: Katatay.
- ____ (2013). “La Brevisima relación de la destrucción de Indias de fray Bartolomé de Las Casas en el eje de las controversias”. *Zama*, 5: 91-102.
- Colombi, Beatriz (coord.) (2016). *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana. De la conquista a la modernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Colombi, Beatriz y Añón, Valeria (2013). “Presentación al Dossier. Estudios literarios coloniales: nuevas perspectivas”. *Zama*, 5: 87-89.
- ____ (2021a). “El Archivo Colonial revisitado: Presentación”. *Orbis Tertius*, 26 (34). Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/pr.13191/pr.13191.pdf> [consultado: 15/12/2022].
- ____ (2021b) “Presentación. Flexiones del archivo colonial latinoamericano”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 50: 139-140.
- Corcuera de Mancera, Sonia ([1991] 2013). *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Cordiviola, Alfredo (2003). "Os dilemas da evangelização: Nóbrega e as políticas jesuíticas no Brasil do século XVI". *Diálogos Latinoamericanos*, 7: 90-112.
- _____. (2014). "Vera Paz e as formas do problema". En *Espectros da Geografia Colonial. Uma topologia da ocidentalização da América*. Pernambuco: EDUFPE.
- Cordiviola, Alfredo y Teglia, Vanina (2020). "Acerca dos estudos coloniales". *ALEA*, 22 (1): 15-24.
- Córdoba, Antonio S. C. (1937). *Los franciscanos en el Paraguay (1537-1937)*. Buenos Aires: Imprenta López.
- Cornejo Polar, Antonio (1978). "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 7-8: 7-21.
- _____. (1993). "Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis". *Hispanérica*, 66: 3-15.
- _____. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- _____. (1997). "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes". *Revista Iberoamericana*, 180: 867-870.
- _____. (1999). "Para una teoría literaria hispanoamericana: a veinte años de un debate decisivo". *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*, XXV (50): 9-12.
- Correia Branco, Mário Fernandes (2010). "*Para a maior glória de Deus e serviço do Reino*": as cartas jesuíticas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII. Tesis de doctorado. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.
- Corsi, Elisabetta (2008). "Introducción". En *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: El Colegio de México.
- Cortês, Jaime (1955). *A fundação de São Paulo, capital geográfica do Brasil*. Río de Janeiro: Livros Portugal.
- Cortés Alonso, Vicenta (1986). *La escritura y lo escrito: paleografía y diplomática de España y América en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Costa, Mariza Domingos da (2010). *Evangelização e educação dos índios no Brasil colonial: concepções de Manoel da Nóbrega e José de Anchieta*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá.
- Cowan, T. W. (1908). *Wax Craft. The history of bees-wax and its commercial value*. London: Sampson Low.
- Cro, Stelio (1977). "Las fuentes clásicas de la utopía moderna: el Buen salvaje y las Islas Felices en la historiografía indiana". *Anales De Literatura Hispanoamericana*, 6 (39).
- _____. (1978). "La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo". *Anales de literatura hispanoamericana*, 7: 87-130.
- _____. (1982). "Los fundamentos teóricos de la 'Utopía hispanoamericana'". *Anales de literatura hispanoamericana*, 11: 11-38.

- _____ (1983). *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*. Madrid-Troy: Fundación Universitaria Española-International Book Publishers.
- Cunill, Caroline (2012). “Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates*: 1-20. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63939> [consultado: 26/10/2021].
- Cymbalista, R. (2010). “Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII”. *Anais do Museu Paulista*, 1 (18): 43-82.
- da Cunha, Euclides ([1902] 1905). *Os Sertões: Campanha de Canudos*. Rio de Janeiro-São Paulo: Laemmert & Co.
- de Certeau, Michel (1986). *Heterologies. Discourse of the other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____ (2007). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delgado Barrado, J. M., López Arandia, M. A. y Ramírez de Juan, M. E. (2014). "Fundación de ciudades en Andalucía y su proyección hacia América (siglos XVI-XVIII)" (17-43). En Delgado Barrado, J. M., Pelizaeus, L. y Torales Pachecho, M. C. (eds.). *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados nación: América y Europa (siglos XVI-XX)*. Madrid: Iberoamericana.
- Delgado Criado, Buenaventura (coord.) (1993). *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Ediciones Morata.
- Derrida, Jacques (2006). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- _____ (1972). “La pharmacie de Platon”. En *La dissémination*. Paris: Seuil.
- _____ ([1981] 1999). *Las muertes de Roland Barthes*. México: Taurus.
- agosto de 1999.
- Deslandres, Dominique (1999). “Exemplo aequo ut verbo: The French Jesuits’ Missionary World (258-273)”. En John O’Malley et al. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press.
- Diosdado, Juan Robles (1999). *Vasco de Quiroga, laico misionero (Méjico s. XVI)*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- d’Olwer, Luis Nicolau (coord.) (2012). “Manoel da Nóbrega, S. J.” (610-611). En *Cronistas de las culturas precolombinas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durán Estragó, Margarita (1991). “Reducciones franciscanas en Paraguay en el s. XVII”. En *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*. La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989. Disponible en: <https://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/1846/22Dur%C3%A1n.pdf?sequence=1> [consultado: 22/10/2021].
- _____ (2005). *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)*. Asunción: Ediciones y Arte.

- Durán Luzio, Juan (1978). “Lo profético como Estilo en la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas”. *Revista Iberoamericana*, 104/105.
- Dussel, Enrique (1976). *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- _____ (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos.
- _____ (1985). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora.
- _____ (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural editores.
- _____ (2009). *Ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Duve, Thomas (2010). “Catequesis y derecho canónico entre el Viejo y el Nuevo Mundo” (131-145). En Schmidt-Riese, Roland (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- _____ (2010). “Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos” (72-94). En Oesterreicher, W. y Schmidt-Riese, R. (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Duverger, Christian (1990). *La conversión de los indios de la Nueva España*. Quito: Abya-Yala.
- Echeverry Pérez, Antonio José (2005). “Dialéctica de las utopías: del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano. 1550-1630”. *Revista científica Guillermo de Ockham*, 1: 61-81.
- Elliot, John H. ([1984] 1990). “Capítulo 1. España y América en los siglos XVI y XVII”. En Bethell, L. (ed.), *Historia de América 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*s. Barcelona: Crítica.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2004). *Historia de la vida cotidiana en México*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995), “Sociedad y costumbres nahuas antes de la conquista”. *Arqueología Mexicana*, 15: 14-19.
- Espinosa Spínola, Gloria (1990). *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Almería: Universidad de Almería.
- Esposito, Roberto ([1998] 2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fanon, Frantz ([1952] 1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- _____ ([1961] 1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Faria, Marcos Roberto de (2006). “Tópicos em educação nas Cartas de Manuel da Nóbrega. Entre práticas e representações (1549-1559)”. *HISTEDBR*, 24: 64-78.
- Fernández, Beatriz Rubio (2014). “De compras en la Ciudad de México. Ideas en torno a los espacios de comercio en el siglo XVI en la Ciudad de México”. En Delgado Barrado, J. M., Pelizaeus, L. y Torales Pachecho, M. C. (eds.). *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados nación: América y Europa (siglos XVI-XX)*. Madrid: Iberoamericana.

- Fernández de Córdoba, Joaquín (1953). “Sumaria relación de las bibliotecas de Michoacán”. *Historia Mexicana*, 3 (1).
- Ferreira, Celestino C. R. (s/f). “As ordens religiosas, o clero secular e os leigos na evangelização do Brasil, no séc. XVI”. Disponible en: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4455/1> [consultado: 15/01/2019].
- Filinich, María Isabel (1998). *Enunciación. Enciclopedia Semiológica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Florescano, Enrique (1963). “Tomás Moro, la ‘Utopía’ y el experimento de Vasco de Quiroga”. *La Palabra y el Hombre*, 25: 21-49.
- Forbes, Jack (1993). *Africans and Native Americans: The Origins of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*. Urbana: University of Illinois Press.
- Foucault, Michel ([1969] 2008). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ____ ([1970] 2010). “¿Qué es un autor?”. En Araújo, N. y Delgado, T. (comps.), *Textos de teoría y crítica literarias. Del formalismo a los estudios poscoloniales*. Barcelona: Anthropos.
- ____ ([1971] 1996). *El orden del discurso*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- ____ ([1975-1976] 1997). “*Il faut défendre la société*”: *Cours au Collège de France (1975-1976)*. París: Seuil.
- Franco, Jean (1992). “La cultura hispanoamericana en la época colonial”. En Iñigo Madrigal, Luis (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I: Época colonial. Madrid: Cátedra.
- García, Gustavo V. (2003). “La invención ‘ética’ del sujeto indígena en la Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Iberoamericana”. *Nueva época*, 3 (12): 7-24.
- García Aguilar, Idalia y Rueda Ramírez, Pedro (comps.) (2010). *Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- García Castillo, Pablo (2018). “La filosofía como curación por la palabra”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIII (3): 71-87.
- García del Moral, Antonio (1990). “Estructura y significación teológicas” (xliii-lxxv). En Las Casas, Bartolomé de, *De unico vocationis modo*. Obras completas. Tomo 2. Madrid: Alianza.
- García García, Antonio (2001). “El Derecho Canónico en Salamanca en los siglos XV-XVII”. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 87: 386-441.
- García Granados, Rafael (1935). “Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)”. *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 31.
- García Oro, José (1981). *Reformas y estudios entre los franciscanos de España y Portugal según el «Registrum Ordinis» (1488-1510)*. Madrid: CSIC-Instituto Francisco Suárez.
- Garcidueñas, José J. Rojas (1935). *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*. México: Imprenta de Luis Álvarez.

- _____ (1939). *Autos y coloquios del siglo XVI*. México: Biblioteca del Estudiante Universitario.
- Gaskell, Philip ([1972] 1999). *Nueva introducción a la bibliografía material*. Gijón: Ediciones Trea.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Genette, Gérard ([1982] 1989). *Palimpsestos*. Madrid: Taurus.
- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gil Albarracín, Antonio (2005). “Las órdenes mendicantes como agentes urbanos: fundación de conventos y transformaciones urbanas en el oriente andaluz”. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 194 (40).
- _____ (2006). “Estrategias espaciales de las órdenes mendicantes”. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 218 (45).
- Giménez, Ramón Valdivia (2010). *Llamado a la misión pacífica. La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de las Casas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Universidad de Sevilla-Diputación de Sevilla.
- Glantz, Margo (2006). “Las vicisitudes del texto” (26-36). *Ensayos sobre literatura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ ([2007]). “El Paraíso”. En *Saña*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Goic, Cedomil (coord.) (1988). *Historia y crítica de la Literatura Hispánica*. Tomo I. Barcelona: Crítica.
- Gomes, João Pedro (2013). “Bajo el signo de Géminis: Portugal y la Monarquía Hispánica en los siglos XVI y XVII” (181-212). En Ruiz Ibáñez, J. J. (coord.), *Las vecindades de las Monarquías Ibéricas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Gomes Moreira, José Aparecido ([1990] 1992). *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga (+1565)*. Quito: Abya-Yala-MLAL.
- Gómez, Fernando (2000). “Experimentación social en los albores coloniales de la Modernidad: el deseo utópico-reformista de Vasco de Quiroga (1470-1565)”. *Boletín americanista*, 50.
- Gómez Serrano, Jesús (2014). “Una villa novohispana de tierra adentro: Aguascalientes 1575-1700”. En Delgado Barrado, J. M., Pelizaeus, L. y Torales Pachecho, M. C. (eds.). *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados nación: América y Europa (siglos XVI-XX)*. Madrid: Iberoamericana.
- Gonçalves da Silva, Luiz Antonio (2008). “As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite”. *Perspectivas em Ciência da Informação*, 13 (2): 219-237. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/pci/a/4vfGN3vfcPfk4zxYVJxDFJN/> [consultado: 19/9/2022].
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2001). *Educación y colonización en la Nueva España. 1521-1821*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- González Echevarría, Roberto (1983). “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista” (9-26). En *Isla a su vuelo fugitiva. Ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*. Madrid: Porrúa.
- _____ (2000). *Mito y archivo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- González Echevarría, Roberto y Pupo-Walker, Enrique (eds.) (2006). *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Gredos.
- González Pérez, Francisco Javier (1999). “De unico vocationis modo y el experimento de la Vera Paz. Una estrategia cognitiva revolucionaria en la conquista de América”. *Atti del XVIII Convegno dell'Associazione Ispanisti Italiani*, 1: 93-104.
- Gutiérrez Vega, Cristóforo L. C. (1991). *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*. Roma: Centro de Estudios Superiores.
- Greenblatt, Stephen ([1991] 2008). *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*. Barcelona: Marbot.
- Greenleaf, Richard (1995). *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (1990). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2012). *El águila y el dragón. Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Stuart (2006). "Estudios Culturales: dos paradigmas". *Revista Colombiana de Sociología*, 27: 233-254.
- Hanke, Lewis (1935). *Las teorías políticas de Bartolomé de las Casas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- _____ (1949a). *Bartolomé de las Casas: pensador político, historiador, antropólogo*. La Habana: Sociedad económica de amigos del país.
- _____ (1949b). *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1951). *Bartolomé de las Casas. An interpretation of his life and writings*. Washington: The Library of Congress.
- _____ (1959). *La lucha española por la justicia en la Conquista de América*. Madrid: Aguilar.
- _____ ([1974] 1985). *La humanidad es una*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hansen, João Adolfo (1995). “O nu e a luz: Cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549-1558”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 38: 87-119.
- _____ (2010). *Manuel da Nóbrega*. Recife: Massangana.
- Heinz Arenz, Karl y Lobão Carvalho, Roberta (2019). “Catequese no ‘Confuso Labyrintho’ de rios e selvas. A Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII- XVIII)” (267-314). En Troisi Melean, J. C. y Amantino, M. (comps.), *Jesuitas en las Américas: Presencia en el tiempo*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Henríquez Ureña, Pedro (1947). *Historia de la cultura en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1949). *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1978). *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Hermida Lezcano, Pablo (1995). "Topografía de una utopía: de la *Utopía* de Tomás Moro a los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga". *Revista de Indias*, 204: 357-390.
- Hernández, Esther (2008). "Indigenismos en el Vocabulario de la lengua cakchiquel atribuido a fray Domingo de Vico, Ms. BNF R. 7507". *Revista de Filología Española*, LXXXVIII (1): 67-88.
- Hernández Palomo, José Jesús y Moreno Jeria, Rodrigo (coords.) (2005). *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias*. Sevilla: CSIC.
- Herrejón Peredo, Carlos (1985). "Introducción". En Quiroga, Vasco de, *Información en derecho*. México: Secretaría de Educación Pública.
- _____ (2006). "Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga". *Coatepec*, 10: 89-102.
- Hoyos Hattori, Paula (2016). *La construcción de la alteridad y la identidad en las epístolas jesuitas redactadas desde la misión japonesa (Évora, 1598)*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Huhle, Rainer (2003). "Voces celestes y danzas diabólicas. Contiendas musicales en el encuentro entre misioneros e indígenas en América Latina". *Iberoamericana*, III (12): 111-139.
- Hulme, Peter (1986). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797*. London: Routledge.
- Iñigo Madrigal, Luis (coord.) (1992). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Madrid: Cátedra.
- Jáuregui, Carlos (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Ensayos de Teoría Cultural*. Madrid: Iberoamericana.
- _____ (2020). *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- _____ (2022). "El Hospital de Jesús de Hernando Cortes y la fundación mítica del olvido". En Añón, V. (coord.), *500 años de la conquista de México. Resistencias y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO.
- Jáuregui, Carlos y Solodkow, David M. (2020). "La utopía biopolítica: Bartolomé de las Casas y la gestión de la vida indígena en el *Memorial de remedios para las Indias* (1516)". *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, 18 (1): 26-56.
- Jitrik, Noé (1983). *Los dos ejes de la cruz*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- _____ (1992). *Historia de una mirada: el signo de la Cruz en las escrituras de Colón*. Buenos Aires: De la Flor.
- _____ (1999). *Vertiginosas textualidades*. México: UNAM.
- Kabatek, Johannes (2004). "Algunas reflexiones sobre las tradiciones discursivas". Disponible en: <http://www.romling.uni-tuebingen.de/discurso/reflex.pdf> [consultado: 31/7/22].
- _____ (2006). "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico" (151-172). En AA. VV., *Sincronía y diacronía de tradiciones discursivas en Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- _____ (2007). "Las tradiciones discursivas entre conservación e innovación". *Revista de literatura y filología hispánica*, 10: 331-345.

- Kantorowicz, Ernst H. ([1957] 2012). *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1981). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.
- Kerson, Arnold L. (1998). “La *Regla Christiana* breve de Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México” (181-188). En Sevilla Arroyo, F. y Alvar Ezquerro, C. (coords.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Volumen 3. Madrid: AIH.
- Kohut, Karl ([1989] 2016). “El Humanismo español y América en el siglo XVI”. En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- _____. (2004). “Literatura y cultura coloniales: cuestiones teóricas y Nueva España”. *Iberoamericana*, IV (14): 189-210.
- _____. (2008). “Guerra, guerra justa y conquista en el pensamiento de los humanistas y escolásticos españoles” (35-86). En Velasco Gómez, A. (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés.
- _____. (2009). “Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica”. *Colonial Latin American Review*, 18 (2): 153-187.
- Kristeva, Julia ([1969] 1978). *Sèmeiòtikè = Semiótica*. Volumen 1. Madrid: Fundamentos.
- Lamborghini, Leónidas (2003). *Trento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Langfur, Hal (ed.) (2014). *Native Brazil. Beyond the convert and the cannibal, 1500–1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lara Cisneros, Gerardo (2012). “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63680> [consultado: 3/3/2022].
- Larsen, Neil (1993). “En contra de la des-estetización del ‘discurso’ colonial”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 37: 335-342.
- Lavallé, Bernard ([2007] 2009). *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*. Barcelona: Ariel.
- Lehmann, Henri (1992). *Las culturas precolombinas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Leite, Serafim (1936). *Os jesuítas na Vila de São Paulo. Século XVI*. São Paulo: Departamento Municipal de Cultura.
- _____. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo 1. Lisboa-Río de Janeiro: Portugália-Civilização Brasileira.
- _____. (1956). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- _____. (1957). *Monumenta Brasiliae II (1553-1558)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- Leite, Serafim (ed.) (1954). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. 3 volúmenes. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

- León, Nicolás (1903). *El Ilustrísimo Señor Don Vasco de Quiroga. Primer Obispo de Michoacán. Grandeza de su persona y de su obra*. Morelia: Sucesores de F. Díaz de León.
- ____ (1967). *Noticia y descripción de un códice del ilustrísimo señor Fray Bartolomé de las Casas, existente en la Biblioteca del Estado de Oaxaca*. Edición y notas de Andrés Henestrosa. México: Bibliófilos Oaxaqueños.
- León Portilla, Miguel (1964). *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México: Joaquín Mortiz.
- ____ (1976). *Culturas en peligro*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- ____ (1993). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.
- ____ (1999). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Autónoma de México.
- ____ (2003). *Literaturas indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2004). *Los antiguos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2010). “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”. *Estudios de cultura náhuatl*, 41: 281-295.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Histoire de lynx*. París: Plon.
- Levinas, Emmanuel (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Lezama Lima, José (1966). *Paradiso*. La Habana: Unión Ediciones.
- Lienhard, Martin (1990). *La voz y su huella: Estructura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- Lienhard, Martin (ed.) (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- López Austin, Alfredo F. ([1980] 2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Tomo I. México: UNAM-IIA.
- López de Mariscal Blanca (2015). “La imprenta en la Nueva España. Un arma para la conquista espiritual”. *Hispanófila: Literatura*, 174: 3-12.
- López Parada, Esperanza (2018). *El botón de seda: traducción religiosa y cultura material en las Indias*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Maingueneau, Dominique (1980). *Introducción a los métodos del análisis del discurso*. Buenos Aires: Editorial Hachette.
- ____ (1987). “La heterogeneidad mostrada”. En *Nuevas tendencias en el Análisis del Discurso*. París: Editorial Hachette.
- Malpas, Jeff (2015). Pensar topográficamente: Lugar, espacio y geografía. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 61 (2): 199-229.
- Martínez Baracs, Rodrigo (1997). “El Vocabulario en lengua de Mechuacan (1559) de fray Maturino Gilbert como fuente de información histórica”. Paredes Martínez, C. S. (coord.), *Lengua y Etnohistoria Purépecha: Homenaje a Benedict Warren*. Morelia: IIH.
- ____ ([2005] 2017). *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”. 1521-1580*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Torrejón, José M. (2007). *Bartolomé de las Casas. Cronología*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

- Martiré, Eduardo (2009). *Las Audiencias y la Administración de Justicia en las Indias. Del iudex perfectus al iudex solutus*. Buenos Aires: Librería Histórica.
- Mason, Peter (1990). *Deconstructing America. Representations of the Other*. Londres: Routledge.
- Massimi, M. (2013). "A 'experiência' em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI". *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 1 (1): 92-111.
- Mayer Celis, Laura Leticia (2013). "Visualizando lo invisible. Las redes de misioneros y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII". *REDES*, 24 (2): 21-57.
- _____. (2015). *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mazzotti, José Antonio (ed.) (2000). *Agencias Criollas. La Ambigüedad "Colonial" en las Letras Hispanoamericanas*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- _____. (1996). *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Medina, José Toribio (1958). *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*. Tomo I. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Méndez Arceo, Sergio (1941). "Contribución a la historia de don Vasco de Quiroga". *Ábside*, V: 207-208.
- Mendiola Mejía, A. (2003). "El *Ars Narrandi* en las retóricas españolas del siglo XVI". *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana.
- Menéndez Pidal, Ramón (1966). *El Padre Las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Mejía Sánchez, Ernesto (1966). "Manuscritos lascasianos en México". *Novedades*, XXXII (9287): 4.
- Merediz, Eyda M. y Gerassi-Navarro, Nina (2009). "Introducción: Confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano". *Revista Iberoamericana*, LXXV (228): 605-636.
- Mignolo, Walter D. (1986). "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)". *Dispositio*, XI (28-29): 137-160.
- _____. (1987). "El lado más oscuro del Renacimiento". *Universitas humanística*, 67: 165-203.
- _____. (1989). "Colonial Situations, Geographic Discourses, and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis". *Dispositio*, 14: 93-140.
- _____. (1991). "Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial". *sYc*, 2: 91-118.
- _____. (1992). "Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". *Foro hispánico. Revista hispánica de los Países Bajos*, 4: 11-27.
- _____. (1994-95). "Entre el canon y el corpus. Alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina". *Nuevo Texto Crítico*, 14/15: 23-36.

- _____ ([1995] 2016). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: The University of Michigan Press.
- _____ (2000). "The many faces of cosmo-polis: border thinking and criticalcosmopolitanism". *Public Culture*, 12 (3): 721-748.
- _____ (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal.
- _____ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2009). "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista" (pp. 57-102). En Luis Iñigo Madrigal (org.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Volumen 1. Madrid: Cátedra.
- Milhou, Alain (1982). "Prophétisme et critique du système seigneurial et des valeurs aristocratiques chez Las Casas" (231-251). En *Mélanges de la bibliothèque espagnole*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- _____ (1983). "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques" (11-54). En *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*. Tomo 3. París: L'Harmattan.
- _____ (1985). "Destrucción de España y destrucción de las Indias". *Communio. Comentarii Internationales de Ecclesia et Theologia*, XVIII: 31-58.
- _____ (1987). "Las Casas à l'âge d'our du prophétisme apocalyptique et du millénarisme" (77-106). En *Autour de Las Casas*. Paris: Tallandier.
- Millarés Carlo, Agustín (1955). *Álbum de paleografía hispanoamericana de los siglos XVI y XVII*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- _____ (1975). "Advertencia". En Las Casas, Bartolomé de, *De unico vocationis modo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Millones Figueroa, L. (2005). "La intelligentsia jesuíta y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII" (27-46). En Millones Figueroa, L. y Ledezma, D. (eds.), *El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana.
- Miranda Godínez, Francisco (1972). *Don Vasco De Quiroga y su Colegio de San Nicolás*. Morelia: Fimaz Publicistas.
- Mires, Fernando (1987). *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*. San José: DEI.
- Molloy, Sylvia (1997). *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Monzón, Cristina (2004). "Estructura, contenidos y criterios de la edición" (31-54). En Gilberti, M., *Arte de la lengua de Michuacan*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Moraña, Mabel y Jáuregui, Carlos (2007). *Colonialidad y crítica en América Latina: bases para un debate*. Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- Moreiras, Alberto (2000). "Notes on primitive imperial accumulation. Ginés de Sepúlveda, Las Casas, Fernández de Oviedo". *International Journal of Postcolonial Studies*, 2: 343-363.
- Moreno Rejón, Francisco (1994). *Historia de la teología moral en América Latina: ensayos y materiales*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Morgado de Sousa e Silva, Isabel Luísa (2012). *As Comendas Novas da Ordem de Cristo*. Porto: Cepese.

- Mortara Garavelli, Bice ([1988] 1991). *Manual de retórica*. Salamanca: Cátedra.
- Mumford, Lewis (2013). *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Mundaca Machuca, Diego (2010). “Vasco de Quiroga en Nueva España (1470-1565). Rasgos de una mentalidad utópica”. *Tiempo y Espacio*, 24. Disponible en: <https://revistas.ubiobio.cl/index.php/TYE/article/view/1759> [consultado: 15/5/2021].
- Murena, Héctor A. ([1973] 2012). *La metáfora y lo sagrado*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Muriel, Josefina (1990). *Hospitales de la Nueva España*. México: UNAM.
- Murillo Gallegos, Verónica (2010). “En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización”. *Estudios de cultura náhuatl*, 41: 297-316.
- Musser, Ricarda (2011). “Building up Networks of Knowledge: Printing and Collecting Books in the Age of Humanism in the University City of Coimbra” (113-128). En Barbara, M. y Enenkel, K. A. E. (eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*. Leiden-Boston: Brill.
- O’Gorman, Edmundo ([1958] 2004). *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1972). *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI (Mártir, Oviedo, Las Casas, Acosta)*. México: Secretaría de Educación Pública.
- O’Malley, John W. (1993). “Sacramentos, culto, oración” (171-206). En *Los primeros jesuitas*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae.
- _____ (1999). “Introduction”. En O’Malley, J. W. et al. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press.
- Obermeier, Franz (2006). “As relações entre o Brasil e a região do Rio de La Plata no século XVI nos primeiros documentos sobre Assunção (Asunción) e Santa Catarina”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 43 (1): 317-341.
- Olin, John C. (1990). *Catholic reform: from Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495-1563: an essay with illustrative documents and a brief study of St. Ignatius Loyola*. New York: Fordham University.
- Orique, David (2017). “Un muy breve relato de una vida muy larga: Bartolomé de Las Casas (1484-1566)”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 7: 83-105.
- Orique, David Thomas y Roldán-Figueroa, Rady (2018). *Bartolomé de las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. Leiden-Boston: Brill.
- Ortiz, Fernando (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero.
- Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- _____ (1994). *European Encounters with the New World*. New Haven: Yale University Press.
- Page, Carlos A. (2011). *Relatos del exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- _____ (2017). “El Apóstol Santo Tomás en América según los relatos de los antiguos jesuitas del Brasil y Paraguay”. *Universitas*, 2 (10): 92-121. Disponible en:

https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/60642/CONICET_Digital_Nro.0cf85e16 [consultado: 17/6/2020].

- Pardo-Tomás, José (2018). "Hospitals in Mexico City in the 16th Century. Conversion Medicine and the Circulation of Medical Knowledge" (154-182). En Polónia, A., Bracht, F. y Conceição, G. C. (eds.), *Connecting Worlds: Production and Circulation of Knowledge in the First Global Age*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Parish, Helen-Rand (1992). "Introduction" (9-58). En Las Casas, Bartolomé de, *The Only Way: A New Restored Version*. Mahwah: Paulist Press.
- Pastor, Beatriz (1988). *Discursos narrativos de la Conquista: mitificación y emergencia*. Hanover: Editores del Norte.
- _____ (1999). *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2008). *El segundo descubrimiento. La Conquista de América narrada por sus coetáneos*. Madrid: Edhasa.
- Pavón Romero, Armando (2008). "La modernidad de la monarquía hispánica". En Velasco Gómez, A. (coord.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés
- Perelman, Chaïm ([1977] 1997). *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Santafé de Bogotá: Norma.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie (1989). *Tratado de la argumentación. Nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Pérez Fernández, Isacio (1981a). *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de las Casas*. Bayamón: Centro de Estudios de los dominicos del Caribe.
- _____ (1981b). *Inventario de los escritos de fray Bartolomé de las Casas*. Bayamón: Centro de Estudios de los dominicos del Caribe.
- Pérez Herrero, Pedro (1986). "Producción local e integración económica en el Yucatán del siglo XVI" (167-196). En Dorado, M. R. y Ruiz, A. C. (coords.), *Los mayas de los tiempos tardíos*. Toledo: SEEM-ICI. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2775319> [consultado: 5/10/2017].
- Perilli, Carmen (1999). *Colonialismo y escrituras en América Latina*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- _____ (2020). "El Nuevo Mundo entre trazos y relatos" (19-39). En Benites, M. J. (comp. ed.), *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos*. Tucumán: EDUNT.
- Petrucchi, Armando ([2008] 2018). *Escribir cartas, una historia milenaria*. Buenos Aires: Ampersand.
- Phelan, John L. ([1956] 1972). *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Serie de Historia Novohispana, 22. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Picón Salas, Mariano ([1944] 1994). *De la Conquista a la Independencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Pieper, Renate (2014). “‘Anno 1503’, la incorporación de los nuevos territorios americanos en el imaginario europeo o por qué América no se llamó ni Coelha ni Colombia”. En Delgado Barrado, J. M., Pelizaeus, L. y Torales Pachecho, M. C. (eds.). *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados nación: América y Europa (siglos XVI-XX)*. Madrid: Iberoamericana.
- Pizarro, Ana (coord.) (1985). *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- _____ (1994). *De ostras y caníbales: reflexiones sobre la cultura latinoamericana*. Santiago de Chile: Editorial de la Universidad de Santiago.
- Pizarro Gómez, Francisco Javier (2016). “La fundación de hospitales en Nueva España, entre la utopía y la praxis. Los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga”. En Rice, R. A. (ed.), *Arte, cultura y poder en la Nueva España*. Nueva York: IDEA.
- Poupeney Hart, Catherine (1991). “La crónica de Indias entre ‘historia’ y ‘ficción’”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 3: 503-515.
- _____ (1992a). “La crónica de Indias: intentos de tipología”. *Revista de Estudios Hispánicos*, 19: 117-126.
- _____ (1992b). “Literatura colonial hispanoamericana. En torno a la reorganización de un área disciplinaria”. *Scriptura*, 8-9: 27-36.
- _____ (1994). “Estrategias de resistencia al orden imperial en la crónica de Indias” (254-263). En Villegas, Juan (coord.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Encuentros y desencuentros de culturas: desde la Edad Media al siglo XVIII*. Volumen 3. Madrid: AIH.
- Prada, Natalia Silva (2001). *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana, siglos XVI, XVII y XVIII*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pratt, Mary Louise ([1992] 2010). *Ojos imperiales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Prisco, José S. J. y Cortés Diéguez, Myriam M. (2006). *Derecho Canónico II. El Derecho en la misión de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pupo-Walker, Enrique (1982a). “Primeras imágenes de América: notas para una lectura fiel de nuestra historia”. En Carpentier, A. et al., *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*. Venezuela: Monte Ávila editores.
- _____ (1982b). *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*. Madrid: Gredos.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quispe-Agnoli, Rocío (2021). “Sujeto colonial”. En Colombi, B. (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rabasa, José ([1993] 2009). *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. México: Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

- Rabasa, José, Sato, Masayuki, Tortarolo, Eduardo y Woolf, Daniel (eds.) (2012). *The Oxford History of Historical Writing (1400–1800)*. Volumen 3. Oxford: Oxford University Press.
- Rama, Ángel (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- _____ (1984). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- _____ (2006). “Un proceso autonómico: de las literaturas nacionales a la literatura latinoamericana”. En *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*. Montevideo: Trilce.
- Ramírez Barreto, Édgar A. (2019). “El Estudio General de la Orden de Predicadores y la Universidad Tomística de Estudios Generales en la Nueva Granada” (101-122). En Ramírez Barreto, É. A. (ed.), *Los Estudios Generales y la Universidad Tomística de Santa Fe de Bogotá*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Ramos, Julio (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos Smith, Maya (2011). *Actores y compañías en la Nueva España. Siglos XVI y XVII*. México: Paso de Gato.
- Rancière, Jacques ([2011] 2018). *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*. Buenos Aires: Manantial.
- Reyes, Alfonso (1997). *Utopías americanas*. En *Obras Completas*. Tomo XI. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Sarmiento, Claudia A. (2021). “Primeras aproximaciones al estudio gráfico de la biblioteca patrimonial de la Orden de los Predicadores (Tunja, Colombia)”. *Palabra Clave*, 11 (1). Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/pacla/v11n1/1853-9912-pacla-11-1-e137.pdf> [consultado: 4/1/2022].
- Ricard, Robert (1937). “Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVII^e siècle. Méthodes missionnaires et conditions d’apostolat”. *Revue d’Histoire des Missions*, s/n: 321-366.
- _____ (1986). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rico, Francisco (1993). *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza.
- Ricoeur, Paul ([1968] 1978). *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires: Megapolis.
- _____ ([1969] 2003). “Religión y fe”. En *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ ([2004] 2005). “Un ‘pasaje’: traducir lo intraducible”. En *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2008). *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Rinella, Michael A. (2010). “Magic, Drugs, and Noetic Regimen” (173-203). En *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*. Maryland: Lexington Books.

- Rocha, Vanessa A. F. da (2016). *Missões franciscanas como ferramenta da conquista dos sertões de Pernambuco (1659-1763)*. Tesis de maestría en línea. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Rodrigues, Aryon D. (1997). “Descripción del tupinambá en el período colonial: el Arte de José de Anchieta” (371-400). En Zimmermann, K. (coord.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Roig, Arturo (2011). *Rostró y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una ventana.
- Rosa, Jesús de la (2007). *Origen, auge y decadencia de la Universidad de los Dominicos del Real Convento de Santo Domingo de la Isla La Española 1538-1823*. Santo Domingo: SEESCyT.
- Rosillo, Alejandro (2012). *La tradición hispanoamericana de derechos humanos. La defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Quito: CEDEC.
- Rubial García, Antonio (1997). “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII” (393-401). En Sigaut, N. (ed.), *La Iglesia Católica en México*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- _____ (2002). *La evangelización de Mesoamérica*. México: Tercer Milenio.
- _____ (2010). “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales” (215-236). En Cano, López y Pilar Martínez, M. de (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2014). “La labor educativa al interior de las órdenes mendicantes en Nueva España”. En Santana Vela, J. y Urquijo Torres, P. S. (coords.), *Proyectos de educación en México: Perspectivas históricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ruiz Sotelo, Mario (2010). *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de Las Casas*. México: Siglo XXI.
- Said, Edward ([1978] 2010). *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Debolsillo.
- Saint-Lu, André (1968). *La Vera Paz: Esprit Évangélique et Colonisation*. Paris: Centre de Recherches Hispaniques.
- _____ (1974). *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- _____ (1992) “Fray Bartolomé de las Casas”. En Íñigo Madrigal, L. (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I: época colonial. Madrid: Cátedra.
- Sanholuz, Carolina (2020). “Montoya, Las Casas, De Bry. Sobre los límites de la representación” (137-158). En Jesús Benites, María (comp. ed.), *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina: cruces, discursos y relatos*. Tucumán: EDUNT.
- Santa Arias (1992). “Autoescritura y ejemplaridad en la escritura de la historia de Bartolomé de las Casas”. *Texto Crítico*, 16: 24-37.
- _____ (2001). *Retórica, historia y polémica. Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. Oxford: University Press of America.

- Santiago, Silviano (2000). "El entre-lugar del discurso latinoamericano". En Amante, A. y Garramuño, F. (eds.), *Absurdo Brasil*. Buenos Aires: Biblos.
- Saxl, F. ([1957] 1989). *La vida de las imágenes. Estudios iconográficos sobre el arte occidental*. Madrid: Alianza.
- Scharlau, Birgit (1990). "Nuevas tendencias en los estudios de crónicas y documentos del periodo colonial latinoamericano". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 31-32: 365-375.
- Schwartzman, Julio (1996). "Pólvora y tinta. La estrategia polémica de *Las ciento y una*". En *Microcrítica: lecturas argentinas, cuestiones de detalle*. Buenos Aires: Biblos.
- Schwarz, Roberto (2000). "Las ideas fuera de lugar" (9-32). En *Ao vencedor as batatas. Forma literaria e proceso social nos inicios do romance brasileiro*. San Pablo: Livraria Duas Cidades.
- Serrano Gassent, Paz (2001). *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002). "Introducción" (5-57). En Quiroga, Vasco de, *La Utopía en América*. Madrid: Dastin.
- Silva Prada, Natalia (2001). *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana, siglos XVI, XVII y XVIII*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Solodkow, David (2014). *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Someda, Hidefujii (2005). *Apología e Historia. Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*. Lima: PUCP.
- Sommervogel, Carlos. (1890-1960). *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 12 tomos. Paris: Librairie Alphonse Picard et fils.
- Souza e Mello, Marcia Eliane (2012). "O Regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão". *Outros Tempos*, 9 (14): 222-231.
- Sparks, Garry G. (2020). *Rewriting Maya religion: Domingo de Vico, k'iche' Maya intellectuals, and the Theologia indorum*. Louisville: University Press of Colorado.
- Stock, Brian (1983). *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____ (1990). *Listening for the Text. On the Uses of the Past*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Szurmuk, Mónica y McKee Irwin, Robert (2021). "borderlands" (57-68). En Colombi, B. (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Tavares de Miranda, María do Carmo (1969). *Os franciscanos e a formação do Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- Tavárez, David (2011). *The Invisible War. Indigenous Devotions, Discipline, and Dissentin Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Teglia, Vanina M. (2011). *Representaciones utópicas de América en la primera mitad del siglo XVI: polémicas y divergencias entre los cronistas. La Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés y la Historia de las*

- Indias de Bartolomé de las Casas. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- ____ (2012). “El nativo americano en Bartolomé de Las Casas: la proto-etnología ‘colegida’ de la polémica”. *Mirador latinoamericano*, 1: 217-247.
- ____ (2018). “Brevisima lascasiana: cómo reeditar un clásico colonial hispanoamericano”. *América sin Nombre*, 23: 269-279.
- ____ (2019). “La escritura sobre el futuro en la evangelización temprana del Caribe”. *Abehache*, 15: 56-68.
- ____ (2020). “Claroscuros del archivo colonial: la escritura sobre la naturaleza de Fernández de Oviedo”. *Revista Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 27: 267-290. Disponible en: <http://revista-hsj-historia.unavarra.es/article/view/2700> [consultado: 16/7/2021].
- ____ (2021). “Utopía de América”. En Colombi, B. (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- ____ (2022). “The 1516 Project for the Colonization of the Indies: The Simulacrum of a Utopia”. En Roldán-Figueroa, R. y Orique, D. T. (eds.), *The Transatlantic Las Casas. Historical Trajectories, Indigenous Cultures, Scholastic Thought, and Reception in History*. Leiden: Brill.
- Teglia, Vanina M. y Vitali, Guillermo I. (2017). “Introducción”. En Las Casas, Bartolomé de, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Buenos Aires: Corregidor.
- Tello, Rafael (2008). *La Nueva Evangelización*. Buenos Aires: Agape.
- Terráneo, Sebastián (2017). “La enseñanza del Derecho Canónico en Indias”. *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 23/2: 115-144. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/5693/1/> [consultado: 15/11/2018].
- Todorov, Tzvetan (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París: Editions du Seuil.
- ____ (1990). “El cruce de las culturas”. *Criterios*, 25-28: 3-19.
- ____ (2000). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
- Toribio Medina, José ([1912] 1989). “Preliminares”. En *La imprenta en México (1539-1821)*. Tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torre Rangel, Jesús Antonio de la (2006). *El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Comisión Estatal de Derechos Humanos.
- Usigli, Rodolfo (1965). *Corona de luz*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vainfas, Ronaldo (1992). “Idolatrias luso-brasileiras” (176-197). En Vainfas, R. (org.), *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Valenzuela, Eduardo (2015). “Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510-Nueva España, 1524)”. *Historia Crítica*, 58: 13-32. Disponible en: <https://journals.openedition.org/histcrit/6258> [consultado: 15/11/2018].
- Valero, Pino (2015). “La ‘terminología’ cristiana en el *Vocabulario* y el *Arte de la lengua* del fraile franciscano Maturino Gilberti”. *Mutatis Mutandis*, 8 (1): 215-238.

- Disponible en: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/mutatismutandis/article/view/> [consultado: 9/9/2020].
- Vargas del Carpio, Ana María (2020). “Los indios como «Personas Miserables» en Bartolomé de las Casas: La Jurisdicción eclesiástica como un remedio para las Indias”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 42: 397-425. Disponible en: <https://www.scielo.cl/pdf/rehj/n42/0716-5455-rehj-42-397.pdf> [consultado: 24/3/2021].
- Vega Cernuda, Miguel Ángel (ed.) (2012). *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Verástique, Bernardino (2000). *Michoacán and Eden: Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico*. Texas: University of Texas Press.
- Vidal, Hernán (1985). *Socio-Historia de la Literatura Colonial Hispanoamericana: tres lecturas orgánicas*. Minneapolis: Institute for Study of Ideologies and Literature.
- Villalta, Blanco (1948). *Antropofagia ritual americana*. Buenos Aires: Emecé.
- Villas Bôas, Luciana (2009). “Línguas da pregação. Os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555)”. *Revista USP*, 81: 161-172. Disponible en: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13739/15557> [consultado: 13/9/2017].
- Viñas, David ([1978] 2016). “Dos concepciones religiosas incompatibles” (pp. 135-170). En *México y Cortés*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- _____ ([1982] 2013). “La campaña al desierto como etapa superior de la Conquista española” (45-62) y “Misioneros entre el cielo y las tierras (1872-1879)”. En *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Vitali, Guillermo Ignacio (2017). “Lo utópico como recurso argumentativo en la Información en Derecho de Vasco de Quiroga”. *Exlibris*, 6: 37-45. Disponible en: <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/exlibris/article/view/3088> [consultado: 25/9/2019].
- _____ (2020a). “El indio ‘como cera blanda’ en la Información en Derecho de Vasco de Quiroga” (159-172). En Ciordia, M., Hoyos Hattori, P., Kwiatkowski, N., Martínez, C., Sforza, N. y Sverlij, M. (comps.), *El Renacimiento. La vida cultural europea entre los siglos XIV y XVII*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- _____ (2020b). “Escenas de evangelización. Verdad y archivo en las cartas de Manuel da Nóbrega”. *Alea. Estudios Neolatinos*, 22 (2): 41-58. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/330/33069187003/html/> [consultado: 29/12/2021].
- _____ (2021a). “Intertextualidad y evangelización. Las cartas de jesuitas portugueses en la Historia de las Indias de Bartolomé de las Casas”. *Perífrasis*, 12 (23): 121-141. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/4781/478165768008/html/> [consultado: 29/12/2021].
- _____ (2021b). “Sujeto evangelizable y métodos de conversión. La ductilidad del indio neófito en Información en derecho (1534-35) de Vasco de Quiroga y De unico vocationis modo (1534-37) de Bartolomé de las Casas”. *Telar*, 27: 213-238. Disponible en: <http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/552/> [consultado: 29/12/2021].

- _____ (2021c). “Nomine Dei. Comunidad y traducción en Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Manuel da Nóbrega”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 15: 26-50. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8306147> [consultado: 29/12/2021].
- Wachtel, Nathan (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.
- Warren, Joseph Benidict ([1963] 1977). *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*. Michoacán: Ediciones de la Universidad Michoacana.
- Weinberg, Liliana (2004). *Literatura latinoamericana. Descolonizar la imaginación*. México: UNAM.
- White, Hayden (1992a). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1992b). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1993). *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós.
- Wilde, Guillermo (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Editorial Sb.
- _____ (2016). “La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial”. *anais de história de além-mar*, XVII: 21-58.
- Willeke, Venâncio (1977). *Franciscanos na História do Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Zamora, Margarita (1987). “Historicity and literariness: problems in the literary criticism of Spanish American Colonial texts”. *MLN*, 102 (2): 334-346.
- _____ (1989). “‘Todas son palabras formales del almirante’, Las Casas y el *Diario de Colón*”. *Hispanic Review*, 57 (1).
- Zanetti, Susana (1998). “Apuntes acerca del canon latinoamericano”. En Cella, S. (comp.), *Dominios de la literatura. Acerca del canon*. Buenos Aires: Losada.
- Zavala, Silvio A. ([1937] 1958). *La “Utopía” de Tomás Moro en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1965). *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa.
- _____ (1984). *Filosofía de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zeron, Carlos Alberto de M. R. (2007). “Les aldeamentos jésuites au Brésil et l’idée moderne d’institution de la société civile”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXXVI (151): 38-74.
- Zumthor, Paul (1993). *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra.
- Žižek, Slavoj (comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Diccionarios consultados

- AA. VV. ([1983] 2001). *Código de derecho canónico*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Altamirano, Carlos (comp.) (2002). *Términos críticos de la sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.

- Asociación de Academias de la Lengua Española (2023). *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Real Academia Española. Disponible en: www.rae.es [consultado: 15/2/2023].
- Barcía, Roque (1880). *Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*. 5 tomos. Madrid: Álvarez hermanos, impresores.
- Colombi, Beatriz (coord.) (2021). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Coromines, Joan (1990). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Covarrubias, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey.
- Echegaray, Eduardo de (ed.) (1887-98). *Diccionario general etimológico de la lengua española*. 5 volúmenes. Madrid: Álvarez hermanos, impresores.
- Faria, Eduardo de (1849). *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa*. Lisboa: Typographia Lisbonense de José Carlos D'Aguiar Vianna.
- Josef de Ayala, Manuel (1988). *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Pereira, Bento (1647). *Thesouro da lingua portuguesa*. Lisboa: Officina de Paulo Craesbeeck.
- Real Academia Española (1726-1739). *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Real Academia Española.
- Solano Constâncio, Francisco (1836). *Novo Diccionario crítico e etymologico da lingua portuguesa*. París: Angelo Francisco Carneiro Junior Tipógrafo de Casimir.
- Szurmuk, Mónica e Irwin, Robert (coords.) (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI.
- Vieira, Domingos (1871-1874). *Grande Diccionario Portuguez ou Thesouro da Língua portuguesa*. 5 volúmenes. Porto: Casa dos editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes.