

**Comunidades religiosas en América a comienzos del siglo XVI. La proyección de un  
método**

Guillermo Ignacio Vitali

Instituto de Literatura Hispanoamericana - UBA

A lo largo del siglo XVI, en Iberoamérica colonial, evangelizadores como Vasco de Quiroga se cuestionaron cuál sería el mejor modo de convertir a los indios a la fe cristiana. Ya sea en informaciones, cartas o tratados, la preocupación por encontrar un método adecuado recorre el discurso evangelizador temprano y lo enfrenta, con reticencias, a las formas violentas de pensar la conquista. Ahora bien, si la momentánea aceptación de algunas prácticas culturales amerindias (como el canto o la desnudez) suponía para estos religiosos un recurso inmediato - casi de emergencia- capaz de atraer la voluntad de los naturales, las nuevas dificultades de los métodos aparecían cuando la empresa cristiana se proyectaba en el tiempo. La prolongación temporal añadía, a la pregunta por el cómo, la duda por el dónde, ya que una parte importante de las denuncias que hacían los evangelizadores se enfocaba en la imposibilidad de que los indios habitaran muchos años las ciudades coloniales, por la corrupción moral de los conquistadores, o volvieran a sus propios pueblos, ya que podían recaer en sus costumbres idolátricas. Como instancia intermedia, encontramos en los textos de Quiroga la invención de comunidades religiosas en espacios liminares que, sin la injerencia del vicio europeo ni el contacto con ritos americanos, buscaban perpetuar la acción de su método evangelizador. En este trabajo quiero presentar algunas aproximaciones al estudio de los pueblos-hospitales de Santa Fe, fundados por el franciscano.

La pulsión por fundar ciudades fue constitutiva de la estrategia más general de control que mantenía en pie la marcha del avance imperial. Como postula Ángel Rama en *La ciudad letrada*, la ideación urbana respondía “a una voluntad que desdeñaba las constricciones objetivas de la realidad y asumía un puesto superior y autolegitimado, merced al cual diseñaba un proyecto al cual debía plegarse la realidad”. La función de cada pueblo erigido, continúa el autor, era “dominar y civilizar su contorno, lo que se llamó primero ‘evangelizar’ y después ‘educar’”. Se pretendía, de esta manera, subsumir a un orden foráneo el espacio percibido como caótico y amenazador, regular la exuberancia de una naturaleza cuyos

habitantes debían “trasladarse”, en todos sus sentidos, al nuevo sistema social. El plano confeccionado por Francisco de Ávila en 1582 representa el pueblo de Teotenango e ilustra, en cierto punto, este *modus operandi*. El mapa muestra la planta de la ciudad, al pie de un cerro arbolado y pedregoso, con una muralla como límite a su vegetación. Los colores vivos e iluminados, así como las líneas curvas y dinámicas, quedan del lado del monte. En contraposición, los trazos rectos y nítidos, junto con las tonalidades sepias, permanecen en el centro del pliego. La cuadrícula de calles, con sus construcciones civiles y eclesiásticas intercaladas, esquematiza la urbe europea. Un solo edificio se aventura en el espesor de la selva: la “hermita” cristiana, casi un filtro intermedio a la entrada de la civilización. La retícula ortogonal garantiza la imposición de una ley política y religiosa sobre el espacio. En cierto modo, el mapa contiene un elemento cinematográfico, consignado por las leyendas que glosan el dibujo y marcan un movimiento. Las dos breves líneas mentan: “este es el peñol donde solía estar el pueblo”, ahora ocupado por la ermita, y “este pueblo de Teutenango descendió del peñol a este llano”. La comunidad amerindia, desarraigada o, más bien, desreligada de su centro ceremonial, sólo tenía dos salidas, simbolizadas en los elementos de la plaza: la cruz o la horca.

El sintagma que da nombre a la *Información en Derecho* ([1534-35] 1985) de Quiroga proviene de una anotación marginal. Este volumen jurídico, intitulado, llevaba como pretexto la bula papal *Inter caetera*, que cimentaba su propuesta evangelizadora, en cuyo margen izquierdo se encuentra la inscripción: “Relacion de Yndias y barias informaciones en Derecho”. En otro orden figurativo, los pueblos-hospitales de Santa Fe también nacen al borde, en las afueras de la ciudad de México. El denominado “Mapa de Uppsala” contiene una de las primeras representaciones cartográficas de los pueblos quiroguianos. Situada en la esquina superior izquierda, a orillas de la urbe, vemos una comunidad que está de cruce entre varios caminos. Allí, los sujetos dibujados, junto con las escasas edificaciones que los acompañan, adquieren una disposición circular, diferente de la del damero. 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 corolario arquitectónico de la armonía que la regulaba. Encontramos una tendencia análoga a la (semi) circularidad en la catedral inconclusa de Pátzcuaro, un proyecto de Quiroga que no se pudo llevar a cabo por las presiones externas de conquistadores y religiosos reacios a las innovaciones. El *quid* de la construcción estaba en su planta radial, con cinco naves convergentes hacia una capilla en el centro. En vista de adecuar el recipiente edilicio, la iglesia, a su contenido, los indios cristianizados, el proyecto atendía al desborde demográfico,

también problemático en los bautismos, y estaba pensado para que desde cualquier parte pudiera seguirse el culto, sin dejar de lado la ventaja de que el oficiante fuera capaz de controlar sin esfuerzo a todos los asistentes, en una variante de la arquitectura como instrumento de control social. Ahora bien, ¿cómo se inscribe la necesidad de idear espacios comunitarios por fuera de la norma colonial en el método evangelizador de Quiroga?

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, la falta de comunicación entre los pueblos indígenas predisponía, en cada uno de ellos, el abuso de sus “caciques y principales”. Esta posición aporética tiene al bien común en el centro de las discusiones, ya que la estructura argumentativa gira en torno al interés de los sujetos involucrados. Indios y conquistadores, enfrentados en espejo, velan por su propio beneficio (unos para escaparse de la explotación y otros para perpetuar sus ganancias), mientras que el evangelizador se auto construye como un agente en apariencia desinteresado de los asuntos económicos, sólo atento a encontrar el medio que pudiera llevar a cabo la conversión religiosa de los naturales. De esta manera, Quiroga desplaza el foco del conflicto hacia un tercer lugar: el desarrollo del plan divino en el mundo, con la predicación apostólica como única herramienta para realizarlo. Roberto Espósito sostiene que el *munus* de las sociedades cristianas, es decir la obligación que acomunaba a los individuos, era el hecho de haber nacido de un don divino, donados en sí mismos y, por lo tanto, sustraídos de su capacidad de donar, expropiados en la posibilidad de retribuir el favor de la existencia: “Somos hermanos, *koinanai*, pero en Cristo, es decir, en una alteridad que nos sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva, para clavarla al punto ‘vacío de sujeto’ del que venimos y hacia el que se nos llama” ([1998] 2003: 36). El proyecto quiroguiano se encarna en una perspectiva eclesiástica fundada en la caridad, desde la cual el religioso podía darse a sí mismo a Dios, a su grey o a su monarca, y conminar o condicionar al resto a darse igualmente a los otros. A su vez, el evangelizador, por el desinterés de su acción y la consecuente superioridad moral, intenta quedar inmune frente a las acusaciones o litigios, en el centro del círculo regulando la vida en los pueblos.

La propuesta urbana del franciscano, construida sobre una mirada utópica acerca del indio, 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”. Según el *Diccionario de Autoridades* (1732), el término “derramar” tiene 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. Un señor de su hacienda, se agrega, es quien la administra de manera correcta, evitando el derrame. Más adelante, la asociación entre población, grey y rebaño adquiere un matiz superlativo, cuando se habla de 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”. 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 urbano de sus colonias, con el fin de congregarse a los nativos y evitar su destrucción definitiva. Años después, casi condescendiendo con el planteo de Quiroga, la Real Cédula del 20 de mayo de 1578 convocará la colaboración de los poderes civiles y eclesiásticos porque “es necesario estar congregados 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”.

Encontramos sentidos análogos que asocian la dirección del reino con la planificación edilicia, por ejemplo, en el tratado de las *Treinta proposiciones* ([1552] 1965) de Bartolomé de las Casas, quien evoca a los reyes como “apóstoles achitectónicos de las Indias”, un título que podría corresponderse, por su combinación religiosa y secular, con la policía mixta quiroguiana. La tradición aristotélica define a la arquitectura como una ciencia productiva que, en tanto arte mayor, subsume otras artes menores de acuerdo a un fin último. A su vez, esta ciencia homologa la tarea del político, que debe seguir un método para planificar y ordenar la comunidad en función del bien común. El buen gobernante, como el arquitecto -y como el señor de la hacienda- será quien establezca un equilibrio entre los materiales de que dispone, en una imagen que condensa a la *polis* como edificio de los individuos y a las edificaciones como política del espacio.

Tanto en la *Información en derecho* como en las “Ordenanzas” (2002), la influencia de la obra de Tomás Moro en Quiroga es explícita. El franciscano la cita, 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. Algo similar ocurre con la gestión de la vida indígena en el *Memorial de remedios* (1516) de Las Casas, que presenta un nivel de organización que Jáuregui y Solodkow (2020) denominaron “biopolítico”. 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. El *hospes* evangelizador deviene *hostes* cristiano con la imposición de sus normas en una comunidad cuya estructura busca la transformación ética del individuo. Esto aparece, por ejemplo, en la disposición de las vestimentas que debían usar los indios michoacanos en Santa Fe.

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, un mandato que está representado, en el mapa de Uppsala, a través de la diferencia entre los santafesinos y el caminante. 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”. El evangelizador anticipa, además, el efecto virtuoso y aglutinador que tendría el uso de la misma vestimenta entre los miembros: “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”. Este ropaje le impone un código cultural de conducta: la mujer casada irá a misa con la cabeza cubierta mientras que la “doncella” no, el varón honesto usará pañetes para ir a dormir y así siguiendo. Si la desnudez causaba asombro en Colón por la mirada sobre lo diferente, la vestimenta blanca de los pueblos encubre a la cultura nativa, la presenta como homogénea y depurada de los efectos nocivos para la instalación del dogma cristiano.

A modo de cierre, podemos considerar que lo que Quiroga entiende como “derrame” de indios a lo largo del territorio, en total obliteración de formas alternativas de habitar el espacio, es sinónimo de falta de núcleo, la ausencia de un elemento aglutinador capaz de religar a los habitantes de acuerdo a un “deber ser”. El dispositivo deontológico que propone el franciscano es, de manera previsible, la moral cristiana, pero la novedad radica en la

dislocación de los pueblos para aislarlos de los vicios conquistadores y amerindios, su instancia de *entre-lugar* (Santiago, [1971] 2000) que recuerda la tradición monástica en la que se inscribe. El vestido blanco, inmaculado, remeda el ascetismo de esas comunidades medievales que, en la reclusión del monasterio, dedicaban su vida al culto. Los pueblos-hospitales de Quiroga, siendo espacios comunitarios basados en un credo, gracias a su posición liminar y a cierto grado de autonomía ganada por sus regentes, pervivieron en su lógica evangelizadora hasta entrado el siglo XVIII. La distancia que les confirió un carácter medianamente perdurable, sin embargo, no escapa al hecho de que estas urbes religiosas tuvieran que permanecer, pese a su afán de universalidad, diseminadas y aisladas en el espacio, dispersas bajo la forma de lo derramado.

## **Bibliografía**

- Casas, Bartolomé de las ([1552] 1965). *Tratados*. 2 volúmenes. Edición facsimilar. Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto ([1998] 2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jáuregui, Carlos y Solodkow, David Mauricio (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).
- Quiroga, Vasco de ([1535] 1985). *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*. México: Secretaría de Educación Pública.
- \_\_\_\_\_. (2002). “Ordenanzas”. *La utopía en América*. Madrid: Dastin.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Santiago, Silviano ([1971] 2000). “El entrelugar en el discurso latinoamericano”. En Adriana Amante y Florencia Garramuño (comps.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos.