

**XXXII Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires - marzo de 2020**

Los métodos de evangelización en el siglo XVI. Las Casas, Quiroga y Nóbrega

Guillermo Ignacio Vitali

Instituto de Literatura Hispanoamericana (FFyL, UBA)

CONICET

Hace apenas unos meses, llegó a mis manos una sentencia judicial donde se condenaba a los miembros de una secta evangélica de Mar del Plata. La reducción de los fieles a la servidumbre había sido el motivo de la investigación. Entre los elementos que se destacaban como constantes propias del accionar sectario se distinguían allí el profetismo apocalíptico, el apostolado de un único sujeto “elegido” y la administración restringida de la palabra divina. A medida que avanzaba en la lectura, no era poca mi sorpresa al encontrar tantas consonancias con algunos textos de los evangelizadores que forman el corpus de mi investigación. No porque desconozca las prácticas coercitivas implicadas en la cooptación religiosa a lo largo de la historia, ni porque marque una diferencia valorativa entre la liturgia cristiana evangélica y la católica. Mi perplejidad nacía, por el contrario, del hincapié que se hacía en la sentencia acerca del “modo” en que procedía la secta. En particular, la acusación recaía en la “persuasión coercitiva” de los fieles, un dominio retórico que conducía al sometimiento de su voluntad y a la generación de una dependencia espiritual y económica. Me pregunté, entonces, qué pensaría Bartolomé de las Casas sobre este afán persuasivo, tan ponderado en sus textos, o qué podría argumentar Manuel da Nóbrega contra la servidumbre, mientras pedía más “negros” para los trabajos forzados en los *aldeamentos* de indios. También recordaba las interpelaciones de Vasco de Quiroga al rey en tanto “señor y apóstol” del “Nuevo Mundo”, función discursiva que legitimaba su acción evangelizadora. Sin caer en anacronismos superfluos, considero que la iteración de tópicos en estos discursos luego de cinco siglos marca una continuidad –si bien relativa- en el modo de concebir la práctica de captación y conversión cristiana. Un camino a seguir frente a los no creyentes que tuvo un punto crucial de sistematización teórica y

experimentación práctica a comienzos del siglo XVI y que se reflejó en una multiplicidad de textos de diversos géneros que forman parte del archivo colonial latinoamericano.

En 1531, Quiroga eleva al Consejo de Indias una carta donde destaca la labor de los frailes franciscanos en la Nueva España, los cuales, cito, “trabajan más en la doctrina de los muchachos hijos de los naturales, que parece ser la vía más acertada para la conversión de ellos” (2002: 67). Cuatro años más tarde, en la *Información en derecho*, la preocupación fundamental de Quiroga consistirá en dar cuenta de una serie de procedimientos que aseguren, cito, la “buena conversión e instrucción” de los indios, “conforme a derecho y al tenor de la bula de la concesión desta tierra, concedida a los Reyes Católicos” (1985: 98). Profuso en citas de documentos eclesiásticos y obras de la tradición clásica y teológica medieval, Las Casas compone hacia 1536 el tratado *De unico modo*, donde describe la que considera la única manera (establecida por la Sabiduría divina y válida para cualquier pueblo del orbe) de enseñar la verdadera religión, cito: “la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad” (1975: 65), un modo de predicar la ley evangélica definido como “blando, suave y dulce” (71). En tierras brasileras, el 29 de marzo de 1549, Nóbrega le comenta por carta al padre Simão Rodrigues la eficacia de la acción misionera de uno de sus correligionarios, cito: “El Hermano Vicente Rijo enseña la doctrina a los niños cada día y también tiene escuela de leer y escribir; paréceme buen modo este para atraer a los indios de esta tierra, los cuales tienen grandes deseos de aprender” (1931: 72). Ya se trate de una “vía acertada” o de un “buen modo”, lo que prima en los textos de estos evangelizadores es una problematización metodológica: cómo actuar frente a la heterogeneidad socio-cultural de los pueblos amerindios para atraerlos, enseñarles y adoctrinarlos. Pero no era la primera vez que la religión cristiana (oficializada) desarrollaba una empresa de conversión equivalente. La lucha contra el paganismo grecorromano, las idolatrías bárbaras y los monoteísmos de carácter herético o judío-musulmán ya había incitado a los creyentes a la producción de textos de resistencia y adoctrinamiento *ad hoc*. De hecho, uno de los primeros de ellos, el tratado *De Catechizandis rudibus* de San Agustín, escrito hacia el siglo V d. C., anticipa la propuesta lascasiana de pensar la catequización en tanto “suave” y “blanda”. A su vez, los tratados *adversus haereses* (como el de San Ireneo) o las diversas sumas *contra gentiles* (como la de Santo Tomás de Aquino), textos signados en su título por la confrontación directa,

pertenecían a un mundo filosófico circunscrito más a la exposición comentada de conceptos y al fortalecimiento teórico de una tradición religiosa que orientado a la efectiva predicación. No bastaba, entonces, con la mera presencia del infiel para que existiera una reflexión sobre el *método evangelizador* como la que vemos durante el siglo XVI en las colonias iberoamericanas. Tampoco resultaba suficiente la defensa de un dogma religioso o el mandato apostólico de expandir la fe para que surgieran textos historiográficos, epistolares y jurídicos marcados por una voluntad misionera, como la que se percibe en los escritos de los evangelizadores. Considero que la expansión ultramarina y el contacto con los indios americanos iniciaron un proceso de reformulación de dichas tipologías literarias filosóficas y escolásticas bajo la forma de géneros más propicios para la administración político-religiosa imperial. El análisis de esas manifestaciones literarias particulares que tuvo el discurso evangelizador en América es el objetivo de mi tesis.

Con el fin de abordar un fenómeno tan complejo, me propuse discernir tres dimensiones clave que, articuladas entre sí, permitan abarcar las características principales de los textos elegidos. Por un lado, la peculiaridad de los *métodos de evangelización* en sí mismos; luego, la relación que estos entablan con otras subjetividades coloniales involucradas; y, por último, la proyección de comunidades religiosas donde se practiquen los métodos propuestos y se integren a los sujetos “evangelizables”. En esta ponencia la primera de dichas dimensiones con el objetivo de determinar el que creo es el rasgo principal que comparten los “modos” de Las Casas, Nóbrega y Quiroga.

Espinosa Spínola sostiene que la preparación erudita de los religiosos ibéricos posibilitó la creación y aplicación de, cito, “métodos misionales coherentes, ajustados a las necesidades y problemas que planteaba la evangelización de un elevado volumen de población que, además, gozaba de una cosmovisión totalmente distinta a la cristiana y occidental” (1999: 40). Antes que ella, Ricard (1986) había exaltado el valor de los “métodos misionales” de dominicos, agustinos y franciscanos en Nueva España según dos dimensiones complementarias: el eclecticismo de poder adoptar costumbres indígenas “acordes” o “inocuas” para la doctrina cristiana y, como consecuencia de ello, la tensión permanente que existía entre la “unidad” necesaria en los métodos y la “diversidad y elasticidad” también fundamentales para adaptarse a una realidad desconocida (1986: 76). Desde una perspectiva crítica más cercana (o menos reivindicativa de la Evangelización),

Gomes Moreira (1992) analiza el “método jurídico-teológico” de Quiroga como nacido de, cito, “su propia manera de ver a los pueblos indígenas”. Para él, la innovación del “indigenismo quiroguiano” radica en la peculiar interpretación que hace el franciscano de la literatura cristiana anterior, esto es, la Biblia y los textos patrísticos y escolásticos que llevan adelante una exégesis de la primera. A raíz de la relevancia que le otorga a la “lectura” como factor determinante en la configuración metodológica, comencé a investigar, en los textos de los tres evangelizadores, las escenas de interpretación de signos en relación con los modos de conversión allí expuestos.

Cabe destacar que la obligación de transmitir la fe no era exclusiva de los frailes misioneros. Los demás actores de la Conquista también se vieron involucrados en un cierto modo (consciente o no) de cristianizar a los pueblos amerindios. El avance militar debía contemplar la evangelización, mientras que la evangelización, en algunos casos (sobre todo a fines del siglo XVI), priorizaba también la ocupación militar previa del territorio. A su vez, la participación de los civiles fue considerada indispensable. En España, los encomenderos debían asegurarles la enseñanza de la doctrina a sus indios y, en Brasil, los *degradados* (reclusos con libertad condicional) eran enviados con la misión de propagar la fe, una preocupación que incumbía legalmente a todos los súbditos del rey. No se puede hablar, entonces, de un proceso evangelizador homogéneo y estable, desarrollado de manera lineal durante los numerosos siglos de ocupación imperial, sino que es necesario considerar las diferentes evangelizaciones que se llevaron a cabo en los territorios coloniales (tanto de América como de Asia). Entre esta pluralidad de experiencias, los evangelizadores elegidos se destacan por articular la problematización del método de conversión con la capacidad semiótica de interpretar los sucesivos signos o señales surgidos del contacto con los pueblos amerindios. Es preciso recordar que su apuesta hermenéutica se enmarca en un clima de discusión sobre los *loci theologici* (lugares teológicos) que debían consultarse para conocer (en la medida humana) la Verdad Revelada. Filósofos como Domingo de Soto, en 1535, Francisco de Vitoria, en 1539, o Melchor Cano, en 1560, cristalizan en diversas obras este proceso de renovación teológica comenzado en 1530 y que tuvo a la Reforma como principal contrincante. Con la preeminencia indiscutible de las Sagradas Escrituras en tanto *primus locus* (primer lugar), el problema eclesiástico residía en

fijar las voces autorizadas del dogma cristiano para evitar la dispersión de exégesis que pudieran provocar una crisis de la Iglesia en Occidente.

En la *Información en Derecho*, Quiroga narra una escena de reclamo entre los indios y los españoles. Allí, el elemento decisivo es la perspectiva desde la cual se mira la “señal” dada por los primeros, cito:

Y si alguna vez halla a quién se queje y se queja, como lo suelen hacer algunas veces algunos destos que estén al abrigo y amparo y calor desta audiencia, en la comarca cerca della, luego *el español dice que osarse quejar el indio a la audiencia del territorio es grande desacato y señal de levantamiento, como en la verdad sea de seguridad y sosiego, pues pide la justicia de su injuria a los ministros de su rey, que es señal de no la querer él tomar por sus manos*; y que ya los indios se les atreven y se quieren levantar, y así luego, los levantan que rabian (1985: 100; subrayado mío).

La divergencia de ambos modos de relacionarse con los indios consiste, fundamentalmente, en la interpretación de la “queja” en tanto “señal de levantamiento” o “de seguridad y sosiego”. El primer camino conduce a hacerlos levantar “que rabian”, mientras que una alternativa sería, como más adelante se afirma, la construcción de espacios adecuados (los famosos pueblos-hospitales) para que los habitantes de América puedan vivir en “recta policía”. Este concepto se contrapone, en el texto de Quiroga, tanto a los métodos violentos y codiciosos de los españoles como al maltrato de los “tiranuelos” americanos que someten a los indios “dóciles” de la Nueva España. La confusión que generan los supuestos “pacificadores” en los nativos imposibilita que estos vuelvan a confiar en la relación entre significante y significado propuesta por los “verdaderos cristianos”, ya que, cito, “les van a requerir y persuadir o, por mejor decir, a confundir e enredar y enlazar como a pájaros en la red, para dar con ellos en las minas y espantarlos y escandalizarlos, de manera que nunca osen fiarse ni venir de paz”. El método quiroguiano para la “buena conversión”, entonces, integra el ejercicio de la “justicia” (representada por los “ministros del Rey”) y la vida según una “recta policía”, ambas instancias que solo podrían garantizarse bajo la lectura adecuada de las señales recibidas y la emisión de un mensaje coherente por parte de sujetos idóneos, es decir, bajo la supervisión y administración de los evangelizadores.

Por su parte, Las Casas propone, en el *De unico modo*, una “hermenéutica de la sospecha” *avant la lettre* para hacer del oficio del predicador una especie de pesquisa inquisitorial:

aun cuando alguna vez digan [los indios] que quieren convertirse a la fe cristiana y exteriormente se vea que así es verdad por los signos exteriores con que manifiestan su voluntad; sin embargo, *siempre debe sospecharse razonablemente que tal conversión no proceda de su intención sincera ni de su libre voluntad, sino que se trata de una conversión que fingen*, o para evitar algún mal futuro que temen que les sobrevenga nuevamente, o para alcanzar algún alivio en medio de las miserias que padecen en la servidumbre. (395-396; subrayado mío)

Si consideramos el escenario de disputa con la orden franciscana y el debate sobre cómo bautizar a los indios, podemos ver en esta admonición la defensa de un punto crucial del método alternativo de conversión que configura el *ethos* evangelizador lascasiano: un “modo” de transmitir la fe que prescinde de la cristianización masiva (insinuada en el plural de los verbos “digan” y “manifiestan”) para concentrarse en la predicación individual y que es, al mismo tiempo, capaz de desambiguar los “signos externos” que muestran “una conversión que fingen” mediante la repetición de la doctrina cristiana hasta que, cito, “se engendre paulatinamente en el corazón de los oyentes una fuerza, una disposición, una costumbre o un hábito agradable que dé origen, finalmente, a una inclinación casi natural a las verdades de la fe y de la religión” (130). De lo que se trata, en definitiva, es de garantizar –para ciertos predicadores- el monopolio de poder decir quién se ha convertido de manera genuina.

Por último, en una carta de Nóbrega de 1559, dirigida a los padres y hermanos de Portugal, la interpretación de las señales aparece –en clave lascasiana- como el filtro que determina la efectividad del *método evangelizador*:

Si alguno adolece, está obligado a mandarnos llamar y es por nosotros curado y remediado así en el cuerpo como en el alma, lo mejor que podemos, y así pocos mueren que no sean bautizados en el artículo de la muerte *cuando ellos muestran señales de fe y de contrición*, y así de estos como de los inocentes regenerados con el agua del bautismo se salvan muchos. (1931: 179-180; traducción y subrayado propios)

En un caso de enfermedad (uno de los espacios simbólicos en disputa con los hechiceros de las aldeas de indios), la inminencia del deceso no apresura la conversión del moribundo, sino que se esperan los signos adecuados para administrar el sacramento: una mezcla “de fe y de contrición” que integra la voz silente del indio en la tradición confesional cristiana y lo hace partícipe del don (la capacidad de creer) y del contra-don (la culpa por los pecados).

En una carta anterior, escrita en 1549, la interpretación de Nóbrega da muestras de menor coerción y, a la vez, de mayor entusiasmo por la labor evangelizadora. La escena

transcurre en una aldea e ilustra, en cierto modo, la transculturación que supuso la Conquista de América:

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 (2019: 41).

El enunciado final marca el sentido general de la anécdota: después de aplicar el método de evangelización jesuita, los niños –con el aval materno- tiran su propia tradición “al tejado” y dejan sus labios “perforados” sin “piedras” para que se inscriba un nuevo signo cultural: “la señal de la cruz”. Este episodio me interesa particularmente, ya que es la madre americana la que interpreta, primera, las señales del padre Aspilcueta. Así, la cruz no es solo señal en tanto código interno del creyente con Dios, sino también mensaje externo hacia la interlocutora del padre, que ve en el gesto hecho con las manos un símbolo de poder y predispone la mimesis de sus co-aldeanos. Luego, Nóbrega subsumirá la interpretación de la mujer a la hermenéutica pertinente para su proyecto: el abandono de las piedras es el signo de la transformación espiritual; el método funciona; la evangelización es posible.

Ya sean indios, españoles laicos, soldados u otros misioneros, los *métodos evangelizadores* de Las Casas, Nóbrega y Quiroga se construyen en la confrontación con otras subjetividades coloniales cuyo déficit se encuentra en una cierta incapacidad semiótica de construir e interpretar los signos que aparecen con la Conquista. Esta diferenciación con los otros indios (que pueden dar signos falsos) o europeos (que pervierten las señales recibidas) comienza a configurar un arcano del saber –un archivo de señales verdaderas- al cual solo pueden acceder los evangelizadores que utilizan un cierto modo de conversión. De manera análoga a lo que Cameron sostiene para los inicios del Cristianismo, el apoyo de un Imperio (romano en aquel entonces, español y portugués en los casos considerados) 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 (1994: 23). Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido hacia el siglo IV d. C., el contacto con universos socio-culturales heterogéneos en América provocó la emergencia de señales “nuevas” (en

disputa con otros grupos de poder coloniales) y predispuso la acción de los misioneros de las órdenes regulares a la problematización de un *método* hermenéutico que debía seguirse para cumplir con el mandato apostólico de predicar la fe a todos los pueblos del orbe. Un modo que, parafraseando lo dicho al principio sobre el proceder sectario, supuso un intento de semiosis coercitiva.

Bibliografía

Cameron, Averil (1994). *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian Discourse*. California: University of California Press.

Casas, Bartolomé de las [1536] (1975). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Introducción de Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica.

Espinosa Spínola, Gloria (1999). *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Almería: Universidad de Almería.

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.

Nóbrega, Manuel da [1549/60] (1931). *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Estudio preliminar de Antonio Franco. Río de Janeiro: Officina Industrial Graphica.

_____ (2019). *Cartas sobre la conversión de los indios del Brasil*. Edición, traducción, introducción y notas a cargo de Guillermo Ignacio Vitali. Buenos Aires: ILH-FFyL.

Quiroga, Vasco de [1535] (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.

_____ (2002). *La utopía en América*. Edición a cargo de Paz Serrano Gassent. Madrid: Dastin.

Ricard, Robert ([1947] 1986). *La Conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.