

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

Evangelizable subject and conversion methods. The ductility of the neophyte Indian in *Information in law* (1534-35) by Vasco de Quiroga and *De unico vocationis modo* (1534-37) by Bartolomé de las Casas

GUILLERMO IGNACIO VITALI

Universidad de Buenos Aires - CONICET
Argentina

ORCID: 0000-0002-1382-0329

guillermoignaciovitali@gmail.com

Recibido: 01/09/2021

Aceptado: 01/12/2021

Resumen: En el presente artículo estudio dos textos producidos durante la década de 1530, determinantes en la elaboración del discurso colonial sobre la conversión americana: el *De unico vocationis modo* de Bartolomé de las Casas (1534-37) y la *Información en derecho* (1535) de Vasco de Quiroga. Me propongo analizar las modulaciones discursivas que adopta la heterogeneidad del *sujeto evangelizable* americano en relación con la tradición jurídico-teológica preconizada por los estudios salmantinos. Considero las imágenes del indio

hecho de cera y del ciego que debe ser guiado fundamentan el diseño de los métodos evangelizadores de Quiroga y Las Casas, en los cuales la diferencia socio-cultural indiana se adscribe a la figura del neófito, propia del andamiaje canónico europeo.

Palabras clave: Evangelización de América. Bartolomé de las Casas. Vasco de Quiroga. Salamanca. Sujeto evangelizable.

Abstract: In this article I study two texts produced during the 1530s, important factors in the elaboration of the colonial discourse about the American conversion: *De unico vocationis modo* by Bartolomé de las Casas (1534-37) and *Información en Derecho* (1535) by Vasco de Quiroga. I propose to analyze the discursive modulations that the heterogeneity of the American *evangelizable subject* adopts in relation to the juridical-theological tradition advocated by Salamanca studies. I consider the images of the Indian made of wax and the blind man who must be guided as the basis for the design of the evangelizing methods of Quiroga and Las Casas, in which the Indian socio-cultural difference is ascribed to the figure of the neophyte, typical of the European canonical knowledge.

Keywords: Evangelization of America. Bartolomé de las Casas. Vasco de Quiroga. Salamanca. Evangelizable subject.

Introducción

Una de las primeras escenas de la *Biblia* muestra el carácter performativo de la divinidad cristiana sobre el ser humano. En el libro del *Génesis* (1:27), el dios forma al primer individuo a partir del polvo y lo moldea a su imagen y semejanza. Este trabajo sobre la materia se complementa, luego, cuando infunde el soplo vital que anima al cuerpo. Existe, en el discurso cristiano, un vínculo entre deidad creadora y formación del individuo que los escritos de la evangelización temprana en América, de algún modo, replican.

No es casual que Bartolomé de las Casas, en la *Historia de las Indias* ([1527-52] 1986: 697), haya referido que las gentes americanas “no son otras sino aquellas que sucedieron de nuestro primer padre Adán”, genealogía religiosa cuya traducción

política fue el cuidado caritativo de las poblaciones nativas, humanas y racionales por herencia. Tampoco extraña que Vasco de Quiroga, defensor como Las Casas de la conversión pacífica, recurra en la *Información en derecho* ([1534-35] 1985) a otro mito de origen para dar cuenta de la naturaleza indiana. Retomando el relato de las cuatro edades del hombre, extraído de las *Saturnalia* de Luciano, Quiroga 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” (Quiroga, 1985:202), ascendencia mítica que difuminaba parcialmente la alteridad cultural de los indios.

Tanto el antecedente bíblico como el grecolatino instalan en el discurso evangelizador una ficción de origen que cimenta los planes de predicación apostólica argüidos por Las Casas y Quiroga en sus textos. Si una divinidad, en el comienzo de los tiempos, moldea la materia informe e insufla un espíritu racional para crear el linaje humano, los escritos de ambos autores reproducen este gesto al describir la naturaleza de los nativos y representarlos con imágenes que inventan una nueva estirpe: la de los sujetos evangelizables, esencialmente dúctiles y moldeables según el dogma cristiano. A su vez, estos sujetos ingresan por vía de la escritura en el sistema jurídico-teológico de la Corona española, una imbricación deudora de la formación canónica que Quiroga y Las Casas habrían obtenido en la Universidad de Salamanca.

Ahora bien, ¿mediante qué imágenes estos evangelizadores inscriben a los indios en sus proyectos religiosos? Dos obras, producidas durante la década de 1530, fueron determinantes en la elaboración del discurso colonial sobre la conversión americana: el tratado latino *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* de Las Casas ([1534-37] 1975) y la ya referida *Información* de Quiroga. Allí, la defensa de los nativos forma parte de un sistema mayor, un plan que absorbe a los sujetos indios y anula, por la imposición de un fin más trascendente, la libertad que les había sido reconocida en un primer momento. Llevado al plano jurídico, la reivindicación del derecho del indio a gobernarse tuvo como correlato la obligación apostólica del europeo de cristianizarlo, factor que recortaba, con creces, la autonomía del primero.

En el presente trabajo, analizaré las modulaciones discursivas que adopta la figura del sujeto evangelizable en distintos pasajes de la *Información* y el *De unico*, en

función de la tradición preconizada por los estudios salmantinos. Considero que las imágenes con las que Quiroga y Las Casas representan la ductilidad del indio fundamentan el diseño de sus métodos de conversión, en los cuales la heterogeneidad socio-cultural americana se adscribe a la caracterización del neófito, propia del andamiaje canónico europeo, como una manera de disminuir la esencia libre del nativo.

Ambos religiosos desarrollan sus métodos en diversas textualidades propositivas que buscan persuadir a los círculos de poder monárquicos en favor de sus proyectos.¹ Las obras escogidas, por su profusa resonancia en escritos posteriores, son la piedra angular de sus razonamientos. Ya no se trata, en ellas, de estigmatizar la carencia inicial propia del discurso colombino, según el cual los indios “no conocían ninguna secta ni idolatría” (Colón, 2012:327), sino de recuperar y tecnificar el elemento positivo de aquel relato inaugural, la firme creencia de que “se harán cristianos, que se inclinan al amor y servicio de Sus Altezas” (Colón, 2012:327).

Si bien las propuestas de Quiroga y Las Casas coinciden, en principio, en el modo de caracterizar al indio como naturalmente predispuesto a aceptar la fe y en la formulación de una defensa jurídica sobre la base de esa naturaleza, me interesa recalcar las diferencias entre las posturas de uno y otro. Quiroga utiliza la metáfora del macehual hecho de cera, que apela a la corporeidad del nativo en su blandura maleable, siempre dócil ante el evangelizador. Las Casas, en cambio, adscribe la propiedad de lo blando al método mismo que presenta, esto es, a la herramienta de conversión que debería utilizar el predicador en América. Las imágenes a las que apela para fundamentar recaen sobre el espíritu racional pero desviado del indio, que pese a sus capacidades innatas necesita ser guiado por desconocer los principios de la religión cristiana. A trasluz, superpuestos como transparencias, podrán verse los elementos congruentes y divergentes entre sus textualidades propositivas.

¹ En 1535, cuando Quiroga le enviaba al franciscano Bernal Díaz de Luco el manuscrito de la *Información*, Las Casas dirigía una carta al mismo interlocutor, el 15 de octubre, explicando los avatares del viaje de un grupo de dominicos desde las Antillas hacia Panamá rumbo al Perú. En ese momento, Díaz de Luco funcionaba como nexo entre la Corte peninsular y el proyecto evangelizador americano, ya que defendía (en tanto miembro del Consejo de Indias) la supresión de las encomiendas y la prioridad de la conversión pacífica por sobre las conquistas armadas.

Salamanca y la evangelización americana

Encabalgada entre la Edad Media y la Modernidad, 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. Durante el siglo XV, no obstante, la injerencia del papado sobre la organización interna hizo que el plan de estudios sume al derecho romano y canónico las asignaturas correspondientes a la teología. Esta naturaleza bicéfala, encaramada entre lo jurídico y lo eclesástico, 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).²

Los estudiantes salmantinos fueron 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 (Cárdenas Bunsen, 2011: 29-31). El objetivo de 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.

Las textualidades propositivas de Quiroga y Las Casas reflejaron esta tradición de pensamiento. El lugar que le asignaron a la heterogeneidad americana supuso una transformación jurídico-teológica, según la cual el indio ingresó al universo cristiano y, al mismo tiempo, al sistema monárquico. Para su mejor ade-

² Tal fue la relevancia de estos letrados que, 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 sumatoria de pliegos acerca de la naturaleza racional de los nativos bien pudiera ser una de las fuentes que permitió la posterior redacción del tratado *De unico*.

cuación, con vistas a solucionar el problema que planteaba su esporádica resistencia a ser convertido, debieron inventarle al nativo una naturaleza dúctil, moldeable de acuerdo con las necesidades imperiales y eclesiásticas. La predisposición india a aceptar la fe era, también, la condición de posibilidad del éxito de la empresa evangelizadora. A la manera de juristas, ambos autores propusieron la vía más justa que pudieron sostener como tesis, el método pacífico de conversión, y la defendieron con su mejor argumento, la esencia dócil de los amerindios, percibidos como neófitos en la fe, sujetos recién trasplantados a la nueva religión.

Las investigaciones biográficas sobre Quiroga y Las Casas mantienen algunas incógnitas ligadas a su formación académica. No obstante, es probable que hayan estudiado en Salamanca o, al menos, hayan tenido un contacto cercano con los conocimientos allí producidos. El tono híbrido de sus textualidades propositivas, entre jurídico y teológico, los emparenta con la escuela salmantina.

Martínez Baracs (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. Warren (1963) sugirió ambas hipótesis destacando, 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. Miranda Godínez (1972) apunta este antecedente y data la formación de Quiroga entre 1505 y 1515. 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.³

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.⁴ Tanto es así que, en 1525, Quiroga fue designado juez de residencia en la colonia africana de Orán, al servicio del corregidor Alonso Páez

³ La bula *Exponi nobis* del 8 de julio de 1550 rectifica un error previo, advertido por Quiroga en su nombramiento como obispo de Michoacán, que lo declaraba licenciado en teología.

⁴ De acuerdo con Verástique (2000), el título de jurista garantizaba, en el siglo XVI, un cargo oficial bien remunerado eclesiástico o laico.

de Ribera,⁵ y cinco años después arribó a las costas de Nueva España como oidor de la Segunda Audiencia de México.

Por su parte, Adorno (1992: 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 comenzó 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.⁶

Si bien un biógrafo reciente como Lavallé (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),⁷ Parish (1992) analiza los documentos que corroboran los títulos de bachiller y licenciado en derecho canónico que obtuvo Las Casas por la Universidad de Salamanca.⁸ Arias (2001: 17) señala este aspecto polémico de su biografía pero, para dirimirlo, opta por establecer una filiación entre el discurso lascasiano y dos tradiciones de pensamiento: 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, que lo acercara a esta casa de estudios.

⁵ 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.

⁶ 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.

⁷ Entre los detractores de esta hipótesis se encuentra, también, Menéndez Pidal (1963: 67-68), 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”.

⁸ Adorno (1992: 6) remarca que el conocimiento sobre derecho canónico de Las Casas hizo que sus contrincantes combatieran sus postulados desde otras disciplinas, por ejemplo la filosofía política.

Considero, entonces, que Las Casas y Quiroga participaron de una misma *tradición discursiva* –en el sentido que le otorga a este concepto Kabatek⁹ (2018)– frecuentada por los estudiantes salmantinos, según la cual los derechos políticos, como la capacidad de autogobierno de un pueblo, serían indisociables del contraste con los cánones eclesiásticos y de su relación con la misión evangelizadora universal, que entraba en conflicto con el *ius belli* de los príncipes cristianos contra los herejes e infieles. De acuerdo con Paulino Castañeda (1990: xix), la compatibilidad entre libertad y coacción en la prédica de la doctrina hundía 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, sostener la libertad en el acto de la conversión para los infieles que no conocían el dogma y, por el otro, abrir la posibilidad de coaccionar a los ya bautizados, con el objetivo de que mantuvieran su estatus de conversos. Sin caer en la violencia física, según la doctrina canónica, los neófitos que iniciaban su vida católica eran susceptibles de una coacción indirecta, tal como la persuasión apostólica que siglos después propondrán Quiroga y Las Casas en sus textos.

De aquellas consideraciones se desprende que el iniciado en los misterios de la fe está subordinado, por su docilidad inherente, al saber de una figura rectora. La subalternización del neófito se desarrolla, en las fuentes de la formación canónica, a través de descripciones que le confieren a este último la ductilidad necesaria para que el conocimiento arcano del guía espiritual pueda conducirlo de un estado presente e imperfecto hacia un futuro de perfección en armonía con los preceptos cristianos. En este marco, la repercusión de las noticias llegadas de América y el contacto con comunidades alejadas de la cosmovisión eurocéntrica provocaron nuevos interrogantes entre los teólogos y canonistas de la Península: ¿eran suficientemente idóneos los indios como para conocer el dogma eclesiástico? ¿Qué lugar ocuparían en el esquema jurídico-teológico de la monarquía? Y, más crucial aún, ¿de qué modo debían ser convertidos?

⁹ Desde la perspectiva de Kabatek, 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 (2018: 168).

De acuerdo con Duve (2010: 81-85), la controversia sobre la idoneidad indiana se articuló en torno al uso del término neófito, propio del derecho canónico, en la caracterización del nativo. Dentro de la tradición jurídica, además de la ignorancia de la religión cristiana, el neófito poseía ciertas condiciones que lo inhabilitaban para acceder a las órdenes eclesiásticas menores y mayores, por ejemplo, su tendencia a incurrir en herejías o en vicios de la carne. Esto no excluía que, desde el derecho común, esa misma condición fuera susceptible de algunos privilegios en favor de su conversión, como 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 podía finalmente ordenarse sacerdote. Sin embargo, hacia 1530, no era frecuente que se aceptara a los amerindios en los círculos eclesiásticos.

Aunque se consideraba que los nativos podían comprender la doctrina, su carácter neófito los desacreditaba para abandonar el estadio de meros aprendices. De esta manera, la docilidad y aptitud natural para recibir la fe que se predicaba de ellos funcionó al unísono como una barrera ontológica para que el ser del indio no pudiera ser más que un acólito obediente.¹⁰ El problema de la idoneidad, que parecía formalmente resuelto en 1537 con la promulgación de la bula *Sublimis Deus* de Paulo III y la aceptación de la naturaleza racional de los nuevos súbditos americanos, funcionó hasta mediados del siglo XVII como una herramienta jurídica para desplazarlos de las redes coloniales de poder.

El hecho de que los amerindios posean, en la *Información* y el *De unico*, propiedades análogas a las del neófito constituye un engranaje indispensable para la defensa de los métodos de conversión pacífica. La tradición jurídica, dependiente de la formación universitaria en cánones, se hace presente en la caracterización del indio

¹⁰ Demás imágenes de la inferioridad indiana apuntan en la misma dirección. Por tomar un ejemplo de la Escuela de Salamanca, el tratamiento de los naturales que hace 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.

dúctil, subordinado a la figura de un predicador capaz de moldear la cera blanda, en Quiroga, o conducir la razón desviada, en Las Casas. Establecer quién era evangelizable encarnaba, en ese entonces, un problema religioso y político pero, decididamente, textual. La representación del Otro, durante las primeras décadas de la conquista, adquirió un valor argumentativo indispensable, sobre todo en el ámbito de discusión de la teología moral, que justificaba las tentativas particulares de acción de los evangelizadores y repercutía en la conformación de las sucesivas legislaciones coloniales, como las *Leyes de Burgos* (1512) o las *Leyes Nuevas* (1542). En este último corpus, de hecho, se reconocía a los indios como neófitos súbditos del rey y se los describía en tanto menores de edad, inhábiles para administrarse o defenderse.

A partir de 1530, la Corona española intentó definir su política imperial en América. Benites (2013) sitúa en esa época la preocupación oficial por sistematizar las noticias de sus funcionarios, con pedidos regulares de informes de palabra o mediante memoriales que se presentaban al Consejo de Indias. La necesidad de obtener informaciones más precisas promovió la confección de documentos articulados sobre un sistema de verificación que pretendía “incorporar una mirada científica que especifique, clasifique, distinga y ordene los elementos naturales” (Benites, 2013: 33). A finales del siglo XVI, como afirma Elena Altuna (2014: 388), las averiguaciones oficiales se obtenían a través de encuestas y cuestionarios, representantes de un pensamiento jerárquico donde el factor moral se sustentaba en el natural. Así, la autora concluye que “desde los escritos colombinos en adelante se forja un horizonte representacional preconcebido acerca de los amerindios” (Altuna, 2014: 391), fundado en las categorías aristotélicas y la ideología católica de la conquista.

Frente a tales modelos de registro, basados en principios organizativos de la realidad, las textualidades propositivas de Las Casas y Quiroga presentan la defensa de un determinado método, pacífico y apostólico, para convertir a las poblaciones amerindias. Sin dejar de tener algunos rasgos de catalogación, además de cuantificar los recursos humanos y naturales para la explotación económica, estos escritos exhiben los argumentos que sustentaban sus propuestas, muchos de los cuales surgían de los debates eclesiásticos de la época y se esgrimían para persuadir a los círculos de poder imperiales en favor de los diversos proyectos religiosos.

La sistematización de la doctrina y el dilema de la conversión no eran asuntos ajenos a las polémicas coloniales del Imperio Español. Los debates en concilios provinciales, capítulos y sínodos regionales dan cuenta de ello. 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 involucraba a las autoridades tanto civiles como espirituales y se lo vinculó de inmediato con el modo en que debía continuar la empresa evangelizadora, ya que la donación papal de 1493 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, comenzaba a instalarse en los debates como el medio más adecuado de acercarse a los indígenas.

Poco tiempo después, la Junta mexicana de 1536 contó con decisivas intervenciones de Las Casas, que se concentró en dos problemas acuciantes: la esclavitud indígena y el método evangelizador. Las actas resultantes de la reunión episcopal utilizaron diversos escritos lascasianos 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, el adoctrinamiento era necesario antes de administrar el sacramento, para que los iniciados en la fe pudieran aceptar el dogma con sinceridad y no resultara en “una conversión que fingen” por evitar castigos (1975: 396). Menos inmediata que la práctica del bautismo colectivo, la estrategia lascasiana 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 clima de disputas político-teológicas se inscriben la *Información* y el *De unico*.

El macehual y la cera

El 2 de agosto de 1530, la comitiva en la que viajaba Quiroga arribó al puerto de Veracruz, llevando consigo una provisión real que prohibía la esclavitud de los

indios, ya fueran prisioneros de guerra o esclavos vendidos por otros nativos. En tanto oidor de la Segunda Audiencia, Quiroga tuvo la función de velar por el cumplimiento de esta prerrogativa. Pero el 20 de febrero de 1534, debido a la presión de los conquistadores, el rey derogó mediante una segunda provisión los artículos referidos al cautiverio, lo cual propició el incremento de las prácticas esclavistas en las colonias americanas. Con el objetivo de impugnar esta nueva disposición real, Quiroga redactó la *Información en derecho*, fechada en México el 24 de julio de 1535, cuya redacción habría comenzado probablemente a finales de 1534 (Herrejón Peredo: 1985). La instancia de escritura de esta obra es, así, preponderantemente jurídica.

En un trabajo anterior (Vitali: 2020) analicé parcialmente la metáfora del macehual hecho de cera que utiliza Quiroga. Allí abordé el factor de la comercialización de la cera en Iberoamérica colonial (un producto bien cotizado en los intercambios mercantiles, indispensable para la liturgia de las iglesias), así como la raigambre platónica del símil que equipara a la memoria con una tablilla de cera y a los recuerdos con las impresiones dejadas por un sello en la superficie blanda. En esta oportunidad, relevaré otros textos más cercanos a la biblioteca quiroguiana, referidos a su formación en derecho canónico y al uso que hizo del mismo símil en Nueva España el franciscano Juan de Zumárraga, mentor de Quiroga y quien le diera su ejemplar de la *Utopía* (1516) de Tomás Moro para ayudarlo a elaborar el experimento social de pueblos-hospitales (Martínez Baracs, 2017: 195).

En la *Información*, no todos los indios son caracterizados como naturalmente mansos y hechos de cera. Quiroga puntualiza que son los macehuales quienes, ocupando los estratos inferiores en los pueblos nativos, 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 plebeyos, se encargaban de cultivar las tierras comunales (*calpulli*). Cada macehual recibía una parcela para labranza, cuyo usufructo caducaba cuando no podía cuidar los cultivos. A su vez, su código de vestimenta difería del de los nobles aztecas. 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 (*tilma*) debajo de las rodillas (Escalante Gonzalbo: 2004).

Un aspecto que pudo haber inclinado 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, 2016: 102). El canibalismo funcionaba como un marcador social que dirimía quiénes tenían acceso al derecho sagrado de ingerir el élan vital de los sacrificios humanos. En la *Información*, la presunta inocencia del macehual, su retrato casi inmaculado, lo convierte en el contrapunto perfecto para cuestionar la violencia de los conquistadores, denunciados por Quiroga de atacar sin razón a poblaciones amigas de los cristianos. Víctimas de la injusticia local y foránea, los macehuales semejan el rebaño indefenso ideal en el discurso de un predicador ávido de fieles.

Dos fragmentos del tercer capítulo reúnen los principales tópicos que atañen a la cuestión del método evangelizador quiroguiano, con un núcleo central en la imagen de la cera, materia que anula por su blandura la posibilidad de que los indios se resistan a la prédica apostólica:

La cura y remedio bastante, y bien común y general de todo y para todo, a mi ver podría ser, y sería muy fácil, juntándolos a ellos a su parte en orden de una muy buena policía mixta y muy buen estado, que fuese católico y muy útil y provechoso, así para lo espiritual como para lo temporal; pues la cera y la materia está tan blanda y tan dispuesta, que ninguna resistencia de su parte tiene [...]. De manera, que oyesen nuestras palabras y no viesen la repugnancia de nuestra conversación y obras contrarias a ellas, y nosotros nos juntásemos y estoviésemos 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 (Quiroga, 1985: 168-69).

En un juego de espejos imbricados, las alusiones del final remarcan la dimensión textual de la conquista y reproducen la duplicidad del inicio del fragmento, dado que la síntesis entre lo “espiritual” y lo “temporal” radica en un Estado fundado sobre dos tipos de documentos complementarios: las bulas papales y la red de instructivos firmados por la Corona, que regulaban las acciones eclesiásticas en los pueblos de indios. Dentro de esta estructura helicoidal, que avanza y vuelve sobre lo jurídico y lo religioso, el centro del fragmento está ocupado por la representación de dos sujetos

coloniales: el indio como cera y el evangelizador como apóstol, desplazando de la escena al conquistador, meramente referido por la alusión a la falta de correspondencia entre la “conversación” y las “obras”, epítome de la hipocresía.

La cera se introduce en la textualidad propositiva de Quiroga hasta formar parte de su *leitmotiv* cristiano: imprimir la doctrina en el alma de los indios, un caso más de “violencia escritural” de la cultura occidental sobre la oralidad del mundo americano (Lienhard: 1990). Pero este objetivo, posible gracias a la diferencia propia de los naturales (su carácter dócil), termina paradójicamente por diluir su heterogeneidad constitutiva:

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, [...] y imprimir en ella un muy buen estado de república, y buena policía mixta [...], sin poderse por otra vía alguna remediar ni estorbar que no se consuman y acaben en breve (Quiroga, 1985: 175-76).

La combinación con la cera forja, así, la imagen de una alteridad que se puede asimilar: el indio evangelizable y manso, condición de posibilidad de la conversión pacífica y correlato empírico del neófito cristiano que Quiroga instala en el discurso eclesiástico peninsular con la puesta en circulación de su texto.¹¹ La utilidad del símil radica en los dos sentidos complementarios a los que remite. Uno, relativo a la impresión del sello, es la permanencia del elemento estampado *in absentia*, fundamental para pensar un proyecto a largo plazo como la evangelización. Es decir, la posibilidad de que el converso encarne el dogma y lo repita desde sí. El otro, relativo a la cualidad de la cera, es la hipálage moral que traslada *in praesentia* la bondad a la falta de resistencia, la buena predisposición a una naturaleza deformable al antojo de la mano creadora (como el barro adánico o el metal áureo).

¹¹ 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 fraile se erigía un monumento para evitar que los indios introdujeran sus pies y le rindieran un culto profano.

En definitiva, el símil predica sobre el nativo la interdependencia entre el acto y la potencia. En acto, el indio es un cuerpo manso. En potencia, siguiendo el método adecuado, un cristiano. Para que ello sucediera, debía imprimírsele una marca, signo de la cultura occidental, iterable en el tiempo.¹²

Pero, ¿qué fuentes cercanas a Quiroga contenían también este símil? La cera en los libros sagrados aparece bajo dos formas que no escapan de los usos más corrientes. Como mercancía (Biblia, Génesis 37:25), primero; pero también como metáfora por su capacidad de derretirse ante el calor, idea que se repite tres veces en los *Salmos* (Biblia, 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 lo 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 Dios 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 la *Biblia* 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 esa 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 (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 (f. 165 recto). La permanencia de la figura, reliquia de la impresión, se inscribe en el mar-

¹² Inclusive la lectura de Reyes ([1938] 1997: 99) recupera esta idea utópica: “Quiroga quiere aprovechar la sustancia plástica, la sustancia candorosa del indio, para modelar con ella una sociedad mejor”.

co 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 (1990: 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” (2010: 113), al igual que la cera admite la impronta del sello sin el hierro que lo compone. 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.

Juan de Zumárraga reprodujo el símil en la *Regla Christiana breve* que mandó imprimir en Nueva España hacia 1547. Este texto 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), fuentes asimismo del método quiroguiano. Retomando el tópico de la ejemplaridad crística, el “Documento segundo” de la *Regla* 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” (Zumárraga: 33). 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 condensa su manera de considerar la doctrina en tanto traza sobre el espíritu.

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. Sobre esta base, Quiroga produce una torsión de sentido adicional al adscribir el símil sobre los amerindios en provecho de su método de conversión pacífico, algo análogo a lo que otro coetáneo suyo como Zumárraga realizaba en sus reglas y doctrinas. Se produce, con esta metáfora, una espiritualización de la materia, la recuperación del cuerpo ceroso del neófito como espíritu blando, apto para recibir el sello combinado, jurídico y eclesiástico, temporal y espiritual, encarnado en la policía mixta (doble por naturaleza) que Quiroga defiende en la *Información*.

Guiar la razón del indio

Lavallé (2009: 113-14) ubica la génesis del tratado latino *De unico* en 1533, tras el arbitraje que realizó Las Casas durante la conversión del cacique Enriquillo, considerada por el evangelizador como un ejemplo de eficacia de la predicación pacífica. De regreso en el convento dominico de la isla Española, en 1534, Las Casas inició una reflexión sistemática sobre los problemas de la conversión en América. La redacción del *De unico* puede pensarse como el resultado de dicha meditación y como una bisagra entre el perfil de reformador práctico que había sostenido hasta 1530, con los proyectos comunitarios descritos en el *Memorial de remedios* (1516), y el perfil de reformador teórico orientado al ámbito jurisprudencial, donde la formación canónica tuvo una influencia decisiva. De la totalidad del tratado llegaron hasta nuestros días los capítulos quinto, sexto y séptimo, con algunas roturas.

Como Quiroga, Las Casas consideraba que las Indias se encontraban en un punto crítico, al borde de la destrucción a manos de la codicia conquistadora. Por ello, presentó su método evangelizador como la única manera de remediar la catástrofe. La conversión de los naturales jugaba un papel fundamental en su propuesta para revertir este destino apocalíptico. Sin embargo, en la elaboración de su proyecto, a diferencia de Quiroga y su macehual 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*, no se predica de los naturales sino del modo en que debían ser instruidos en la fe.

Así, desde el primer apartado del capítulo quinto, Las Casas determina que “si la divina Sabiduría expone, esto es, predica y enseña la suavidad del evangelio, cosa clara es que ha establecido un modo de predicar la ley evangélica conforme a la misma ley, es decir, un modo blando, suave y dulce” (Las Casas, 1975:72). Esta premisa teórica, que García del Moral (1990: lxx) denomina el “estribillo” de la obra lascasiana, se repite sin cesar en el escrito y también figura en escritos posteriores, como los *Tratados* publicados en 1552. Las propiedades *blandum, suavem et dulcem* de su método, que en la cita anterior surgen de las enseñanzas evangélicas, se justificarán luego por la racionalidad de los sujetos a convertir: “las criaturas racionales deben atraerse a la fe y a la religión cristiana dulce, blanda y suavemente” (Las Casas, 1975:73). El Otro, el infiel, debe ser persuadido sin violencia en la misionología de Las Casas. Pero, ¿cómo representar la alteridad en el caso particular de América?

Tal vez por su carácter fragmentario, las alusiones directas a los indios en el tratado son escasas. Una oración, al comienzo del quinto capítulo, se erige como colofón de una sumatoria de silencios en un pliego ajado: “puede ser que los haya feroces o crueles” (Las Casas, 1975: 63). El único referente inmediato que se puede hallar es la frase “tratándose de nuestros pueblos indígenas” (Las Casas, 1975: 63). La posibilidad de esa crueldad no incide, sin embargo, en el modo pacífico que diseña Las Casas para predicar la doctrina. Subyace a cualquier carácter feroz un principio que presupone universal y que se afirma en la racionalidad indiana. En el apartado trigésimo tercio del mismo capítulo, se insinúan algunos hechos históricos de la conquista, cuya función sería remarcar las diferencias entre su método y las prácticas violentas de los españoles, pero que se dejan en suspenso por mor de la *brevitas*. Interesa allí la manera en que Las Casas presenta a la Otriedad indiana: “no sólo grandes reyes, sino emperadores, el uno llamado Moctezuma [...]; y el otro, conocido con el nombre de Atahualpa, que fue emperador del Perú, a cuyo imperio obedecían mil miles de lenguas y diez centenares de miles, decimos poco, de naciones diversas” (Las Casas, 1975: 318). A contracorriente del discurso de la carencia, la hipérbole resalta la potencia de los indios, su ingente capacidad de gobierno. Como afirma Sancholuz (2020: 150) respecto de la *Brevísima relación de la*

destrucción de las Indias (1552), lo hiperbólico en Las Casas se constancia con lo antitético y forma un “discurso polarizado entre dos extremos irreductibles por su asimetría”. En este caso, el método de conversión lascasiano se contraponen al camino violento de la conquista, que no contemplaba el factor positivo de la heterogeneidad americana y sólo se encargaba, según el evangelizador, de diezmar a las poblaciones autóctonas.

En el apartado trigésimo cuarto, Las Casas cita íntegramente la ya referida bula *Sublimis Deus*. El preludio del intertexto sintetiza el argumento, contrario a la vía pacífica, que esgrimían 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” (Las Casas, 1975: 321). Este razonamiento recorría los debates en torno a la justicia de las incursiones armadas durante el siglo XVI, desprestigiando la legitimidad de las posesiones indias en América. Las Casas, en principio, se corre de esa postura y afirma, como demostró con los modelos de Atahualpa y Moctezuma, que el indio es un ser político (por racional), capaz de ejercer el gobierno sobre sí y sobre los demás. Sin embargo, en otros momentos del tratado, la presunta potencia del indio disminuye de cara a los ejemplos utilizados para fundamentar su método de conversión.

Es significativo, en este sentido, 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, 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” (Las Casas, 1975:135). Con otras declamaciones semejantes, Jerses logra finalmente persuadir al rey y lo guía hacia una vida disciplinada.

Ahora bien, ¿cómo utiliza Las Casas el argumento de esta historia en el *De unico*? En principio, continúa con el pensamiento analógico del ejemplo. En línea

con el movimiento que se desarrolla de lo universal a lo particular –y viceversa– en el tratado, tras establecer el principio según el cual “nuestra vida es como el juego del ajedrez” (Las Casas, 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” (Las Casas, 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” (Las Casas, 1975: 136).

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 permitía, como en el *De unico*, trasladar las propiedades del neófito a los nuevos súbditos y, allende el carácter legítimo de su vida política, sostener la empresa religiosa de la evangelización pacífica que auguraba, por fuera de la defensa jurídica del Otro, su sometimiento a un régimen discursivo, persuasivo, presuntamente blando. La imagen de la “ceguedad” en la que vivía el monarca babilonio, que bien podría anticipar en el tratado a las posteriores figuras de los emperadores amerindios, vuelve a aparecer en diversos momentos de la obra como una manera alternativa de disminuir la racionalidad de los nativos.

En el corolario del apartado sexto, hacia el final del séptimo y último capítulo, 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 metáfora del ciego. En el tratado, los religiosos que “se empeñan en corregir, y más todavía, en castigar a los mismos indios [...] con terribles aflicciones corporales” (Las Casas, 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 paganas (algo que sucedía a menudo entre las poblaciones indígenas), menta: “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” (Las Casas, 1975: 472). Las Casas también cita a Juan Crisóstomo, que utiliza el símil del ciego para defender la blandura necesaria en la predicación: “démosle la mano y hablémosle con grande mansedumbre” (Las Casas, 1975: 472).

Así como las imágenes infantilizadas del indio subalternizan a las poblaciones americanas en los textos de Las Casas, otras formas de lo dúctil disminuyen la potencia de la racionalidad del indio. En el *De unico*, 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, pero sin apelar a castigos físicos. Con ello, el método de conversión pacífica del dominico 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. El símil del ajedrez o del ciego, utilizados para sintetizar la racionalidad del indio neófito que debe ser guiado, apela a una naturaleza relacional, siempre en contacto con un sujeto superior capaz de guiar lo desviado, un predicador que sabe conducir, por el camino pacífico, al iniciado en la fe.

Cárdenas Bunsen (2011: 71-77) estudia la perspectiva jurídica de los *Tratados* publicados por Las Casas 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*, de mayor contenido eclesiástico y doctrinal. Analiza cómo, 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” (Bunsen, 2011: 88). Este tipo de proposiciones jurídicas proveyeron el andamiaje legal de un método evangelizador que, en el *De unico*, 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 indiano.

En definitiva, la denodada lucha jurídica de Las Casas contra la esclavitud y las guerras de conquista se inscribe en un proyecto teórico mayor, el método que propuso a las autoridades imperiales y en el que la representación del indio cumple un rol argumentativo fundamental, ya que los derechos que se predicaban sobre él luego serán subrogados por el poder rector de quien tiene el deber de evangelizarlo.

El método mismo tiene la propiedad de lo blando porque se adapta al sujeto evangelizable, descrito como racional aunque indisciplinado o ciego, es decir, ubicado en un estadio inferior y perfectible. 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.

Palabras finales

El punto de contacto más firme entre Quiroga y Las Casas con Salamanca se halla en los textos. Sus escritos dan cuenta de una formación en derecho canónico con un estudio jurídico sobre las fuentes patrísticas y escolásticas que permitió articular la figura del amerindio con la del neófito cristiano, libre siempre y cuando profese la nueva religión. El marco canónico de su actividad catequética se reflejó, por ejemplo, en la búsqueda de universalidad en las normas doctrinales (la “policía mixta” de Quiroga o el *unico modo* de Las Casas), lo cual entraba en constante tensión con la concomitante necesidad de adecuar esos preceptos a las circunstancias locales (la mayor o menor resistencia de los naturales, la violencia de los conquistadores). El bagaje intelectual salmantino permite comprender, además, las iniciativas legales que ambos autores llevaron adelante en América, reuniendo la teoría medieval de los cánones con el derecho de gentes y su experiencia concreta como predicadores. La estrategia crítica no consistiría, entonces, en encontrar una matrícula universitaria sino en detectar una forma de trabajo con la materialidad textual que identifique a nuestros evangelizadores con el *modus cognoscendi* de Salamanca y su consecuente *modus operandi* sobre el mundo.

Como afirma 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 eclesiales en las que se basaba, había contribuido fuertemente a la creación de la dialéctica y a la legislación de la Iglesia” (2011: 37). Tesis como la de Francisco de Vitoria defendían, con este método, la racionalidad constitutiva del amerindio en tanto ser humano creado a imagen y semejanza de la divinidad cristiana, dotado de dignidad y, por ello, con capacidad para adquirir dominio sobre sus posesiones. Sin embargo, el fin último de la evange-

lización, espiritual y trascendente, oblitera en la tradición salmantina esa apertura hacia un respeto por la diversidad indiana y devuelve, por una presunta situación degradada en la que vivirían los indios, el poder para coaccionar, de manera mediada y persuasiva, su libertad.

Porque participan de una tradición jurídica compartida, las textualidades propositivas de Quiroga y Las Casas presentan dos posiciones antitéticas, la violencia bélica y la prédica pacífica, con los argumentos a favor de esta última y la refutación de la tesis contraria. El tono híbrido de sus escritos enlaza la heterogeneidad del amerindio con la tradición de los cánones y le otorga al sujeto evangelizable un sentido por el cual, no obstante su libertad inherente, está limitado desde la misma descripción de su naturaleza. Las imágenes alegóricas de la *Información* y el *De unico vocationis modo*, así como los principios canónicos sobre el neófito allí imbricados, son funcionales a la defensa de los métodos apostólicos de conversión que proponen ambos evangelizadores.

Mediante la escritura, los indios ingresan en los debates europeos en torno a los derechos del individuo y a la relación de éste con el Estado. Considerados neófitos en la fe y, por lo tanto, subalternos en el sistema monárquico, los nativos deben olvidar su origen para inscribirse en una genealogía occidental como descendientes de Adán o sucesores de una estirpe propia de la mitología grecolatina. El punto de mayor divergencia entre las obras analizadas se encuentra en el origen y en la prolongación de las representaciones sobre el indio. En el texto de Quiroga, el componente blando se encuentra del lado americano y su proyección en el tiempo deriva en una masa informe de cera donde se pierde la individualidad de cada sujeto en pos de su homogeneización. En Las Casas, por el contrario, la blandura es propia del método, es decir, está del lado del predicador, y esto propicia la construcción de un infiel racional, en esencia, pero que precisa ser guiado para alcanzar un estado de mayor perfección. En definitiva, Quiroga piensa en un evangelizador que actúe sobre el Otro y deje una marca sobre su superficie blanda, mientras que Las Casas propone un predicador capaz de seducir desde la racionalidad para persuadir al indio de la ceguera en la que vive. El *único modo* lascasiano (desarrollado en el plano de la universalidad) presenta la posibilidad de inculcar un deseo genuino en cada uno de los indios, instruidos por separado y con tiempo. La “policía mixta” quiroguiana hace foco en la contención de una sustancia indiscriminada sobre la que se debe imprimir el dogma de la cristiandad.

Bibliografía

- Adorno, Rolena (1992). *The Intellectual Life of Bartolomé de las Casas*. New Orleans: Tulane University.
- Agustín, Antonio (1576). *Antiquae collectiones decretalium*. Villa-Nova: Petrum & Ioanem.
- Alpe, María de los Ángeles (2017). “Vasco de Quiroga antes del Nuevo Mundo: ¿qué sabemos de su vida en la Península Ibérica?”. *Prohistoria* 28, pp. 301-314.
- Altuna, Elena (2014). “Los contactos interétnicos y sus representaciones en los escritos de la conquista espiritual”. Cristina Iglesia y Loreley El Jaber (comp.). *Historia crítica de la literatura argentina*. Volumen 1. Buenos Aires: Emecé, pp. 387-413.
- Aquino, Santo Tomás de (2001). *Suma de Teología*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (1990). *Suma de Teología*. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (2010). *Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue.
- Brading, David (1991). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 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.
- Cárdenas Bunsen, José A. (2011). *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*. Madrid-Berlín: Iberoamericana-Vervuert.
- Casteñeda, Paulino (1990). “Las doctrinas sobre la coacción y el ‘idearium’ de Las Casas” (xvii-xlii). *De unico vocationis modo. Bartolomé de las Casas*. Obras completas. Tomo 2. Madrid: Alianza.
- Colón, Cristóbal ([1493] 2012). “Carta a Luis de Santángel”. *Diarios, cartas y relaciones*. Valeria Añón y Vanina Teglia (eds.) Buenos Aires: Corregidor.
- Duve, Thomas (2010). “Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos”. *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese eds. Berlin-New York: De Gruyter, pp. 73-94.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2004). *Historia de la vida cotidiana en México*: Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España. México: Fondo de Cultura Económica.
- García del Moral, Antonio (1990). “Estructura y significación teológicas” (xliii-lxxv). *De unico vocationis modo. Bartolomé de las Casas. 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, pp. 386-441.

- Gutiérrez Vega, Cristóforo L. C. (1991). *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*. Roma: Centro de Estudios Superiores.
- Herrejón Peredo, Carlos (1985). "Introducción". *Información en derecho. Vasco de Quiroga*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Kabatek, Johannes (2018). "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico". *Lingüística coseriana, Lingüística histórica, tradiciones discursivas*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 163-183.
- Kerson, Arnold L. (1998). "La Regla Christiana breve de Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México". *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Florencio Sevilla Arroyo y Carlos Alvar Ezquerro (coords). Volumen 3. Madrid: AIH, pp. 181-188.
- Las Casas, Bartolomé de ([1534-37] 1975). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ([1527-52] 1986). *Historia de las Indias*. Tomo I. Caracas: Ayacucho.
- Lavallé, Bernard (2009). *Bartolomé de Las Casas. Entre la espada y la cruz*. Barcelona: Ariel.
- 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.
- Martínez Baracs, Rodrigo (2017). *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Méndez Arceo, Sergio (1941). "Contribución a la historia de don Vasco de Quiroga". *Ábside V*, pp. 207-208.
- Miranda Godínez, Francisco (1972). *Don Vasco De Quiroga Y su Colegio de San Nicolás*. Morelia: Fimaz Publicistas.
- 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, pp. 83-105.
- Parish, Helen R. (1992). "Introduction". *The Only Way: A New Restored Version. Bartolomé de las Casas*. Mahwah: Paulist Press, pp. 9-58.
- Quiroga, Vasco de ([1535] 1985). *Información en derecho sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Reyes, Alfonso (1997). "Utopías americanas". *Obras Completas*. Tomo XI. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sancholuz, Carolina (2020). "Montoya, Las Casas, De Bry. Sobre los límites de la representación". *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina: cruces, discursos y relatos*. Valeria Añón, María Jesús Benites, Loreley El Jaber (comps.). Tucumán: EDUNT, pp. 137-158.
- Serrano Gassent, Paz (2001). "Introducción". *La Utopía en América. Vasco de Quiroga*. Madrid: Dastin, pp. 5-57.

- Terráneo, Sebastián (2017). “La enseñanza del Derecho Canónico en Indias”. *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 23/2, pp. 115-144.
- Verástique, Bernardino (2000). *Michoacán and Eden: Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico*. Texas: University of Texas Press.
- Vitali, Guillermo Ignacio (2020). “El indio ‘como cera blanda’ en la *Información en derecho* de Vasco de Quiroga”. *El Renacimiento. La vida cultural europea entre los siglos XIV y XVII*. Martín Ciordia et al. comps. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- Vitoria, Francisco de ([1539] 2017). *Relección sobre los indios*. Salamanca: Edifsa.
- Warren, Joseph Benedict (1977). *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblos de Santa Fe*. Morelia: Universidad de Michoacán.