

CRISTIANISMO Y «POLICÍA»

Españoles e ingleses veían en los mismos términos su misión en América: en palabras de Christopher Carleill en 1583, «reducir las gentes salvajes al cristianismo y la civilidad» (denominada por los españoles «policía»). En este contexto, «reducir» significaba en el vocabulario de los siglos XVI y XVII no disminuir, sino devolver o restaurar y, en concreto, restituir mediante la persuasión o discusión. «Reducirse es convencerse», según definía la palabra Sebastián de Covarrubias en su diccionario de 1611. Se trataba de pueblos que habían de ser convertidos a un conocimiento y comprensión de la verdadera fe, idealmente mediante la persuasión, pero, como argumentaban algunos, si era necesario mediante la coacción, pues ¿acaso no había mandado Cristo: «obliga [a todos] a entrar» (Lucas 14:23)?

Si el compromiso con la conversión era primordial, la reducción a «policía» iba a resultar mucho más problemática. ¿Qué constituía un ser «civilizado», y en qué aspectos los pueblos de América no llegaban a reunir las condiciones necesarias? La descripción por el capitán John Smith de los salvajes de Tenochtitlán como «un pueblo civilizado» muestra algo de la confusión que se apoderaba de las mentes europeas al entrar en contacto con pueblos cuyas costumbres eran tan distintas a las suyas propias. Pronto se hizo evidente que los niveles de civilización, tal como eran definidos por los europeos, variaban enormemente de un pueblo amerindio a otro, y todavía había que determinar hasta qué punto los del extremo superior de la escala, de Mesoamérica y los Andes, se ajustaban a los niveles necesarios de civilidad y hasta qué medida sus nuevos señores debían intervenir para corregir sus defectos.

Dado que este problema se planteó por primera vez a los españoles, no es sorprendente que tanto la América hispánica como la propia metrópoli se vieran sacudidas por una serie de acaloradas controversias sobre el carácter y las aptitudes de los indios. Los españoles, debido a su prioridad, se vieron obligados a ser los pioneros y a desarrollar a tientas una serie de políticas y prácticas que determinarían la medida en la cual los pueblos bajo su dominio iban a «reducirse» a normas europeas de comportamiento. La novedad del reto y la mera escala de la obligación impuesta sobre ellos por las Bulas Alejandrinas de conducir a la fe a los habitantes de las tierras recién descubiertas, forzaron a las autoridades españolas de la Iglesia y el Estado a elaborar lo que era de hecho

un programa de conversión, un programa que se deslizaría, por fases a veces imperceptibles, hacia la hispanización generalizada. En términos tanto de planteamiento programático como de empeño sistemático por aplicarlo, no se produciría nada comparable en la colonización inglesa de Norteamérica.

La intensidad del esfuerzo español por convertir a los pueblos del Nuevo Mundo al cristianismo sólo es comprensible dentro del contexto de las preocupaciones espirituales de la cristiandad de finales del siglo xv y principios del xvi, en particular en la península ibérica. El ansia de renovación y regeneración espiritual entre sectores tanto eclesiásticos como laicos dio rienda suelta a un gran movimiento de reforma que, ya a finales del siglo xv, había tenido un profundo impacto en la civilización europea. Este movimiento de reforma a menudo poseía resonancias milenarias y apocalípticas, sobre todo en España, donde la conclusión de la Reconquista creó su propio clima de euforia espiritual. Las previsiones y las esperanzas se entrelazaban en la obsesiva mentalidad de Colón e inspiraron a muchos de los que entraron en contacto con él, incluidos los mismos Isabel y Fernando: la derrota del Islam, la conquista de Jerusalén, la conversión del mundo, que se veía como un prelude para su final. De hecho, en 1492 Colón embarcó a España y a sus monarcas en una misión mesiánica universal, si bien, dada la naturaleza de ésta, resulta extraño que, habiendo incluido en la expedición un intérprete, no llevara ningún sacerdote a bordo. Esta deficiencia fue remediada en su viaje de 1493, cuando llevó consigo a un benedictino, tres franciscanos y un jerónimo catalán, Ramón Pané, cuyas experiencias en La Española le impulsaron a redactar el primero de una larga serie de tratados etnográficos sobre los pueblos aborígenes de América escritos por miembros de las órdenes religiosas.

La presencia de los religiosos en las Antillas implicaba que las actividades de los colonizadores, sobre todo con respecto a la población indígena, ahora quedaban expuestas a la atenta mirada de quienes venían al Nuevo Mundo con unas prioridades muy distintas. Sus efectos se hicieron patentes con la llegada a La Española en 1510 de cuatro dominicos, uno de los cuales, fray Antonio de Montesinos, el domingo que precedió a la Navidad de 1511 predicó en la isla un sermón cuyo eco iba a resonar a través del océano. Sus denuncias contra los colonizadores por el trato brutal que daban a los indígenas iban a afectar muchas vidas, incluida la de un sacerdote de La Española, Bartolomé de las Casas, quien tenía su propio repartimiento de nativos pero que más adelante entraría en la orden de los dominicos y, como «apóstol de los indios», se convertiría en

infatigable defensor de su causa. El sermón de Montesinos convirtió en tema de discusión pública la cuestión de la legalidad de la encomienda y la situación de los indios bajo el dominio español. Al menos simbólicamente marcó el inicio de la «lucha española por la justicia en la conquista de América» (según el título de un clásico libro de Lewis Hanke) y forzó a la Corona, que al principio reaccionó con contrariedad a la interferencia de los dominicos en temas tan delicados, a abordar la cuestión a partir de sus propias obligaciones de acuerdo con las bulas papales. El resultado fue la convocatoria en 1512, por parte de Fernando, de una junta especial de teólogos y juristas en Burgos y la publicación de las Leyes de Burgos, el primer código legal completo para las Indias españolas.

La junta, que incluía entre sus miembros a partidarios tanto de los indígenas como de los encomenderos, estableció una serie de principios que iban a ser fundamentales para el futuro gobierno español de las Indias. Aunque la junta no condenó la encomienda, estipuló que los indios, conforme a los deseos de Fernando y la difunta reina Isabel, debían ser tratados como individuos libres. En cuanto tales, disfrutaban del derecho a la propiedad y, aunque podían ser obligados a trabajar, debían ser remunerados por su labor. De acuerdo con la bula de Alejandro VI, también tenían que ser instruidos en la fe cristiana.

La reafirmación de la necesidad de adoctrinar a los indios hacía hincapié en el compromiso de la Corona en el proceso de evangelización, compromiso que fue reforzado por la serie de concesiones otorgadas por el papado para el establecimiento de una iglesia en América bajo control real. En 1486 Roma había entregado a la Corona el patronato de la Iglesia en el reino de Granada, confiriéndole de este modo el derecho de presentación relativo a todos los beneficios eclesiásticos importantes en un territorio que todavía no estaba liberado totalmente del dominio musulmán. Una serie de bulas pontificias durante los siguientes años, empezando por la *Inter caetera* de Alejandro VI en 1493, con su concesión a la Corona de los derechos exclusivos de evangelización en sus posesiones al otro lado del Atlántico, fueron ampliando por acumulación el Patronato Real a las Indias. En 1501 el mismo Papa otorgó a la monarquía en perpetuidad todos los diezmos recaudados en las Indias, con el fin de sustentar la obra de evangelización, y en una bula de 1508 Julio II concedió a Fernando el derecho —por el cual éste había estado pugnando pacientemente— de presentación a todas las catedrales y beneficios eclesiásticos en los territorios americanos de España. Una vez reconocido su Patronato, el poder real empezó a establecer las primeras diócesis en América, en las Antillas en 1511 y en el continente en 1513.

Aunque el marco para una iglesia institucional en la América española ahora estaba en su sitio, fueron los órdenes religiosos las que lanzaron y dirigieron la campaña para la conversión de los nativos. Cortés, profundamente desconfiado de la pompa y la corrupción del clero secular, instó a la Corona en su carta cuarta, del 15 de octubre de 1524, a recurrir a los frailes para la evangelización de los pueblos conquistados de México. De hecho, ya habían hecho su aparición. Cuatro meses antes habían llegado a México doce franciscanos bajo la dirección de fray Martín de Valencia (los famosos «doce apóstoles»), precursores de lo que iba a ser un vasto programa de conversión y adoctrinamiento. En 1526 les siguieron otros doce dominicos, y siete años más tarde los agustinos. En Perú pronto se puso en marcha un proceso parecido, empezando con los tres dominicos que embarcaron con Pizarro en Panamá. Uno de ellos era el padre Valverde, famoso por su enfrentamiento con Atahualpa, que acompañaría a Pizarro durante toda la Conquista y llegaría a ser el primer obispo de Cuzco. A medida que aumentaba el número de frailes, se fundaban conventos y se construían iglesias. Hacia 1559 había en Nueva España 802 franciscanos, dominicos y agustinos, y entre ellos habían fundado 160 establecimientos religiosos.

A pesar de las diferencias entre las distintas órdenes, sus miembros en América compartían grandes esperanzas en cuanto a las perspectivas que se abrían ante ellos, al menos durante los primeros años de la evangelización. En el Nuevo Mundo existía la oportunidad de recrear entre pueblos inocentes e incorruptos una iglesia parecida a la primitiva de los primeros apóstoles, sin la mancha de los vicios que la habían anegado en la cristiandad.¹ El programa de evangelización de la América española,

¹ Dentro de este planteamiento, según la interpretación del apóstol franciscano fray Toribio de Benavente (conocido como Motolinía, *el pobre*, por su feligresía nahua), América sería el escenario donde se iba a representar el gran drama de la salvación. Para Motolinía, los doce apóstoles, como hijos del «verdadero israelita, san Francisco», llegaron a México «como a otro Egipto, no con hambre de pan, sino de ánimas, do hay abundancia». Los indios, a quienes traían el evangelio cristiano, habían sido abatidos por sus pecados con plagas aún más crueles que las que antaño afligieron Egipto: las enfermedades que acompañaron la conquista y los agobiantes trabajos y tributos impuestos por los conquistadores. Ahora los evangelizadores habían venido para guiarlos en su éxodo desde las tierras donde sus almas habían sido aprisionadas en cautividad faraónica por el diablo. Cuando estas gentes redimidas abrazaran la verdadera fe con puro fervor, llegaría a ser posible (y de hecho ya comenzaba a serlo) restaurar la iglesia de los apóstoles en su forma pura y primitiva. En esta «cristianografía» franciscana, por adoptar el término de Cotton Mather, América se convertía por tanto en un es-

por tanto, fue lanzado en medio de una oleada de fervor y entusiasmo generada por los miembros de las órdenes religiosas, quienes veían en las tierras recién descubiertas perspectivas incomparables para captar neófitos y salvar almas. Además, disfrutaba del pleno apoyo de la Corona, que normalmente sufragaba los gastos de viaje de aquellos religiosos que solicitaban un pasaje a las Indias, y utilizaba los diezmos concedidos por el papado para pagar los salarios de quienes estaban a cargo de las parroquias, así como para construir y dotar iglesias y catedrales. El programa empezó con el bautismo colectivo de masas de indios en el valle de México por parte de los franciscanos y fue seguido por la predicación, el catecismo y la fundación de escuelas.

La palabra doctrinero, utilizada primero para referirse a los frailes y con el tiempo también a los curas que trabajaban independientemente o en colaboración con ellos en las «doctrinas» o parroquias indias, indica el carácter programático de la operación que se había puesto en marcha. Se trataba de un programa para instruir, o adoctrinar, en los elementos de cristiandad católica, su sistema de creencias, sus sacramentos y su código moral. Una empresa tan ambiciosa, puesta en práctica a una escala tan enorme, suscitaba inevitablemente interrogantes fundamentales sobre la capacidad de los indios para comprender y asimilar la nueva fe y sobre la sinceridad de su «conversión», aclamada con tanto entusiasmo por los primeros franciscanos. Los escépticos pudieron señalar pronto algunos fracasos estrepitosos, como el descubrimiento en 1539 de un escondrijo con ídolos en la casa de don Carlos de Texcoco, ex alumno ejemplar del colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, establecido por los franciscanos para la educación de los hijos de la élite indígena de México. En Perú, donde los pueblos andinos se iban a mostrar mal dispuestos e incorregibles a la hora de abandonar sus huacas u objetos y lugares sagrados, el vicario general de Cuzco identificó en 1541 la idolatría como el mayor obstáculo para el establecimiento de la fe.

Los reveses y fracasos dieron lugar a diversas reacciones. Animaron a algunos clérigos, como el obispo Diego de Landa en Yucatán, a hacer una hoguera con códices sagrados que sólo podían perpetuar en la población indígena el recuerdo de las creencias y prácticas perniciosas con las que el diablo los había subyugado durante tanto tiempo. Otros respondieron de una forma más positiva. En opinión del fraile dominico Diego Durán, «erraron mucho los que, con buen celo, pero no con mu-

pacio sagrado en grado supremo, donde la conversión de los indios presagiaba la inminente llegada de la edad del Espíritu Santo.

cha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían, pues nos dejaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos». En otras palabras, para extirpar la idolatría había que entenderla primero. Este fin sólo podía alcanzarse mediante un intento sistemático de investigar y documentar para el futuro el carácter y las creencias de un mundo en rápida desaparición: el mundo de los pueblos indígenas de América antes de la llegada de los españoles.

El resultado fue un esfuerzo intensivo por parte de una serie de frailes por comprender la historia y las costumbres de los pueblos que estaban tratando de adoctrinar. Con el fin de introducir el Evangelio, muchos de ellos habían llegado ya a dominar trabajosamente una o más lenguas aborígenes. A algunas de ellas se las dotó de transcripciones al alfabeto latino y se compilaron gramáticas y vocabularios, como el diccionario quechua publicado en 1560 por fray Domingo de Santo Tomás. Al mismo tiempo, se pidió a los informantes nativos que todavía conservaban algún conocimiento de la vida anterior a la Conquista que interpretaran y narraran la evidencia pictográfica proporcionada por los códices conservados y que contestaran preguntas formuladas meticulosamente sobre prácticas y creencias precolombinas. Es posible que la monumental Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún, terminada en 1579 con un texto bilingüe en náhuatl y castellano, sea etnografía destinada a un fin determinado (la evangelización más efectiva de los indios), pero no deja de ser etnografía a fin de cuentas. Sahagún y sus compañeros de los órdenes mendicantes fueron pioneros en el intento europeo de estudiar sistemáticamente las creencias y costumbres de otros pueblos del mundo.

Aunque un conocimiento creciente de la organización social y política indígena anterior a la llegada de los españoles provocó admiración en ciertos ambientes, y proporcionó a Las Casas la munición que necesitaba para defender la racionalidad de los pueblos de América y su aptitud para recibir el Evangelio, fue insuficiente para convencer a aquellos que veían por todas partes a su alrededor las huellas del demonio. Se creía firmemente que el diablo acechaba el Nuevo Mundo; si el verdadero cristianismo había de echar raíces allí alguna vez, todo lo que en la sociedad aborígen le permitiera urdir sus malignas maquinaciones debía ser extirpado sin excepción.

Pronto quedó claro que esto implicaba mucho más que la erradicación de ritos paganos y prácticas supersticiosas. Una cosa era poner fin a la práctica del sacrificio humano que tanto había horrorizado a los españo-

les a su llegada a México y otra muy distinta acabar con los sistemas de creencias y cosmologías que habían dado lugar a tales atrocidades. Los frailes trataron de llenar lo mejor que pudieron el vacío espiritual creado por la destrucción de los antiguos dioses y sus sacerdotes, y proporcionaron a sus feligreses nuevos ritos y ceremonias, nuevas imágenes y un nuevo calendario litúrgico que les ayudara a restablecer su conexión con lo sagrado. También se hizo patente que la imposición de la moralidad cristiana implicaba cambios de envergadura en los hábitos sociales y en los modos de vida tradicionales, y que no siempre era fácil trazar una línea divisoria entre lo que debía abolirse y lo que se debía permitir que sobreviviera. Por lo que hacía a las costumbres matrimoniales, estaba claro que se debía prohibir la poligamia, practicada entre las clases gobernantes del México anterior a la Conquista, y también que el concepto de incesto debía reformularse para adaptarse a las nociones cristianas. En temas de indumentaria, había más margen de maniobra. El maxtlatl o taparrabos que llevaban los hombres mexicanos ofendía el concepto cristiano de decencia y poco a poco perdería terreno a favor de los pantalones en el transcurso del siglo XVI, pero se permitió que sobreviviera el vestido tradicional de las mujeres, considerado más pudoroso.

Aunque los frailes lucharan por impedir que sus greyes se contaminaran con los vicios del Viejo Mundo, su programa integral de conversión llevaba consigo un subtexto de hispanización inexorable, pues fuerzas tanto espirituales como sociales atraían a los indios hacia la órbita de los europeos, y los conceptos de cristianismo y civilidad se entrelazaban sin remedio. Sahagún podía criticar a aquellos que querían «reducirlos a la manera de vivir de España», pero la lógica inherente a la cultura de la Conquista era obligarlos a vivir, en palabras del obispo Landa, «sin comparación [...] más como hombres».

En la práctica, muchos indios, sobre todo del México central y los Andes, se adaptaron con una celeridad sorprendente a la cultura de los conquistadores: pronto los igualaron o superaron en algunas técnicas artesanales y asimilaron, a menudo con evidente entusiasmo, aquellos elementos de la cristiandad que les permitirían en su debido momento redescubrir su propio camino hacia lo sagrado. No obstante, dado que se movían a su propio ritmo y a su propia manera, aferrándose a prácticas que los dejaron marcados como ídólatras impenitentes a ojos europeos y resistiéndose obstinadamente a ajustarse a las nociones españolas de civilidad, se convirtieron en objetos de creciente menosprecio, lástima o desdén. Entre los días febriles de la temprana evangelización y los últimos años del siglo XVI, la imagen del indio cambió, y lo hizo para peor. En

parte, se trató del resultado de alteraciones entre los mismos indígenas, pues la disciplina social y las normas de comportamiento tradicionales se desmoronaron a causa del trauma ocasionado por la Conquista. Sin embargo, fue asimismo un reflejo de las expectativas menguadas por un conocimiento más estrecho y quizá también por un relevo generacional entre los propios frailes. Mientras que los primeros misioneros habían llevado consigo algo del optimismo y la curiosidad de la Europa del Renacimiento, la segunda generación había madurado en la era de la Reforma y la Contrarreforma, profundamente imbuida de un concepto agustiniano del pecado original. Esta actitud más pesimista, ya evidente en la campaña emprendida por los dominicos para la evangelización del Perú, provocó una gran cautela al plantear la conversión, además de un mayor escepticismo en lo relativo a la capacidad de los indios para asimilar la fe. Éstos, sin duda, respondieron como se esperaba de ellos.

El resultado fue la aparición paulatina de un nuevo, y deprimente, consenso sobre la naturaleza del indio, muy alejado del generoso entusiasmo de Las Casas y sus amigos. El colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, llegó a ser considerado como un fracaso, y una fuerte oposición vetó el ingreso de los indígenas en el sacerdocio. Con los indios juzgados como incapacitados para la ordenación, la iglesia española en América iba a continuar siendo una iglesia dirigida por los conquistadores según sus propios términos. El escepticismo sobre la aptitud de los indígenas para el sacerdocio llegó a impregnar toda la empresa misionera. Mientras que Las Casas consideraba la mente del indio como una tabula rasa sobre la que no sería difícil inscribir los principios y preceptos del cristianismo, otros lo veían cada vez más como una criatura inconstante e intelectualmente débil, con una inclinación congénita al vicio. Deficiente en capacidad racional, ¿no se ajustaba perfectamente al concepto aristotélico de inferioridad natural? Ante los aplausos de los encomenderos, el distinguido erudito humanista Juan Ginés de Sepúlveda argumentaba que las insuficiencias de los pueblos indígenas de América los condenaban a la condición natural de esclavos. Otros insistían en que, en el mejor de los casos, eran como niños, a los que se debía alimentar sólo con los rudimentos más elementales de la fe. Como tales, necesitaban ser guiados y corregidos, tal como fray Pedro de Feria, obispo de Chiapas, argumentaba ante el tercer concilio provincial mexicano en 1585: «Los indios, aunque los hemos de amar y ayudar quanto nos fuere posible, pero su natural por ser muy bajo y muy imperfecto pide que sean regidos y gobernados y llevados a su fin más por temor que por amor». Los niños desobedientes pedían a gritos un planteamiento paternalista.

Cualesquiera que fueran las decepciones que supusiera la evangelización de la América hispánica, el hecho fue que, a ojos europeos, millones de almas perdidas, otrora errantes en la oscuridad y sometidas a la tiranía de Satanás, habían sido llevadas ahora a la luz. El logro español era lo bastante impresionante para que William Strachey lo sostuviera en alto como ejemplo ante sus compatriotas cuando se embarcaron en la colonización de Virginia: «¿Acaso tenemos nosotros menos medios, espíritus más débiles o una caridad más fría, o una religión más vergonzosa y temerosa de propagarse? ¿O es ésta una tarea legítima para ellos, pero no para nosotros?». Las oportunidades, a su modo de ver, eran inmensas. Se describía a los indios como «gente sencilla e inocente» y sus mentes, recurriendo a la imagen de la tabula rasa empleada por Las Casas, como «tablas sin estropear, adecuadas para recibir cualquier forma que primero se grave en ellas».

La campaña de Las Casas y sus hermanos dominicos en defensa de los indígenas fue lo bastante poderosa como para persuadir a Carlos V, con la recomendación del Consejo de Indias, para que ordenara en 1550 que todos los planes de expediciones de conquista en el Nuevo Mundo se suspendieran hasta que una junta de teólogos se hubiera pronunciado sobre las cuestiones morales implícitas. Ésta, convocada en Valladolid en septiembre de 1550 y reunida otra vez en mayo de 1551, consideró los argumentos opuestos de Las Casas, obispo de Chiapas, y Juan Ginés de Sepúlveda, capellán del Emperador, quien carecía de un conocimiento directo de los indios americanos pero había afirmado su inferioridad natural en el tratado *Democrates secundus* basándose en su lectura de Aristóteles. Era esta inferioridad, en opinión de Sepúlveda, lo que justificaba hacerles la guerra.

Los jueces, sin duda apabullados por los cinco días que duró la lectura del desmesuradamente largo tratado de apología a favor de los indios que Las Casas había escrito en latín, nunca llegaron a pronunciar su veredicto. Aunque fracasaran en su propósito principal de mejorar la posición social y las condiciones de vida de los indígenas, Las Casas y sus partidarios lograron crear un clima moral en el que la Corona se vio forzada a recordar su obligación de defenderlos contra sus opresores y de hacer cuanto pudiera para aliviar su suerte. En 1563 se clasificó formalmente a los indios como «miserables». Esta denominación adquirió poco a poco un contenido jurídico, a medida que se nombraron jueces especiales para ver las causas indígenas en los virreinos de Nueva España y Perú y se proporcionó asistencia legal a los indios que desearan presentar demandas. Posteriormente, en 1573, Felipe II promulgó una

larga serie de ordenanzas, redactadas por el presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, planeadas para regular cualquier expansión territorial ulterior. Las ordenanzas llegaron tarde y la «pacificación» de nuevo cuño a menudo resultó ser no mucho más que un eufemismo para la antigua «conquista». Con todo, tanto la convocatoria de la discusión de Valladolid como la legislación que siguió a continuación constituyen un testimonio del compromiso de la Corona por garantizar la «justicia» para sus poblaciones de súbditos indígenas, un empeño para el que, por su constancia y vigor, no es fácil encontrar paralelos en la historia de otros imperios coloniales.

J. H. E.

El presente «Estudio preliminar», revisado por el autor, procede de J.H. Elliott, *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, traducción de Marta Balcells, Taurus, Madrid, 2006.