

La *compulsión moderada* en Vasco de Quiroga: una invitación a la lectura del Evangelio durante la controversia indiana del siglo xvi

María de las Mercedes Delgado Pérez

Universidad de Sevilla

mmdelgado@us.es

<https://orcid.org/0000-0002-2019-969X>



Recibido: febrero del 2022.

Aceptado: mayo del 2024.

Resumen

En este trabajo voy a presentar a Vasco de Quiroga en el marco de la controversia indiana y, más concretamente, como interviniente en los debates que tuvieron lugar en Valladolid entre los años 1550-1551, como un defensor de los indígenas americanos desde su misión evangelizadora en el obispado de Michoacán, del que fue su primer obispo. Su papel se concretó en la promoción de una idea pastoral que trataba de superar la etapa de conquista oponiendo una nueva etapa de evangelización pacífica, en el convencimiento de que no podía obligarse a los naturales de las Indias a abrazar la fe cristiana, pues ello forzaba injustamente la voluntad de los compellidos que solo podía moverse mediante intervención graciosa de Dios. A través de una interpretación de la parábola evangélica del banquete, especialmente en Lucas (14, 23), en la que se había basado tradicionalmente la doctrina de la coacción a la fe, defendió la libre elección de credo, aunque, al mismo tiempo, sostuvo el derecho de la Iglesia a la evangelización pues, como pensador y actor cristiano, daba prioridad a la salvación espiritual sobre la conservación de la materia corporal. De este modo, a través de la lectura de Alfonso Fernández de Madrigal, Quiroga llegó a la conclusión de que debía actuarse caritativamente con los indígenas y ofrecerles una limosna espiritual y corporal para permitirles entrar con pleno derecho en el plan de salvación eterna contenido en el credo cristiano.

Palabras clave: Vasco de Quiroga; Junta de Valladolid (1550-1551); Evangelio (Lucas, 14, 23); compulsión a la fe; misiones

Resum. *La compulsió moderada a Vasco de Quiroga: una invitació a la lectura de l'Evangelí durant la controvèrsia indiana del segle xvi*

En aquest article presentaré Vasco de Quiroga en el marc de la controvèrsia indiana i, més concretament, com a participant en els debats que van tenir lloc a Valladolid els anys 1550-1551, com un defensor dels indis americans des de la seva missió evangelitzadora al bisbat de Michoacán, del qual en va ser el primer bisbe. El seu paper es va concretar en la promoció d'una idea pastoral que intentava superar l'etapa de conquesta oposant-hi una nova etapa d'evangelització pacífica, en el convenciment que no podia obligar-se els naturals de les Índies a abraçar la fe cristiana, ja que això forçava injustament la voluntat dels compellits, que només podia moure's mitjançant la intervenció graciosa de Déu. A través d'una interpretació de la paràbola evangèlica del banquet, especialment en Lluç (14, 23), en la qual s'havia basat

tradicionalment la doctrina de la coacció a la fe, va defensar la lliure elecció de credo, tot i que, al mateix temps, va sostenir el dret de l'Església a l'evangelització, car, com a pensador i actor cristià, donava prioritat a la salvació espiritual sobre la conservació de la matèria corporal. D'aquesta manera, a través de la lectura d'Alfonso Fernández de Madrigal, Quiroga va arribar a la conclusió que s'havia d'actuar caritativament amb els indígenes i oferir-los una almoïna espiritual i corporal per a permetre'ls entrar amb ple dret en el pla de salvació eterna contingut al credo cristià.

Paraules clau: Vasco de Quiroga; Junta de Valladolid (1550-1551); Evangeli (Lluc, 14, 23); compulsió a la fe; missions

Abstract. *The Moderate Compulsion in Vasco de Quiroga: An Invitation to the New Testament's Reading during the Indian Controversy of the 16th Century*

In this paper, I will present Vasco de Quiroga in the context of the Indian controversy and, more specifically, as a participant in the debates that took place in Valladolid between 1550-1551, as a defender of the American Indians from his evangelizing mission at the bishopric of Michoacán, which he was the first bishop. His role was to promote a pastoral idea that tried to overcome the conquest stage by opposing a new stage of peaceful evangelization, in the conviction that the natives of the Indies could not be forced to embrace the Christian faith, as this would unjustly force the will of those compelled to do so, which could only be moved through the gracious intervention of God. Through an interpretation of the New Testament's Parable of the Banquet, especially in Luke (14:23), on which the doctrine of coercion to faith had traditionally been based, he defended the free choice of creed, although, at the same time, he upheld the right of the Church to evangelization because, as a Christian thinker and actor, he gave priority to spiritual salvation over the preservation of bodily matter. Thus, through the reading of Alfonso Fernández de Madrigal, Quiroga came to the conclusion that he should act charitably with the indigenous people and offer them spiritual and corporal alms to allow them to enter with full right in the plan of Eternal Salvation contained in the Christian creed.

Keywords: Vasco de Quiroga; Junta de Valladolid (1550-1551); New Testament (Luke, 14:23); compulsion to faith; missions

Sumario

| | |
|--|---|
| Introducción | Quiroga como ejemplo de coacción indirecta y pacífica de infieles a la fe |
| La «buena nueva» como principio de acción catequística | Conclusión |
| <i>Compello</i> : forzamiento o impulso | Referencias y bibliografía |

Introducción

Vasco de Quiroga ha sido considerado como un utopista exitoso, casi una *contradictio in terminis*, ya que la utopía, por pura definición, es tan deseable en el ámbito del ideal como prácticamente irrealizable en el terreno de los hechos. Sus fundaciones en México y Michoacán son la afirmación de su acierto como cons-

tractor de una utopía indiana en funcionamiento hasta el presente y uno de los principales humanistas de la Nueva España:

Vasco de Quiroga, hombre del rey en las Indias, al tiempo que apóstol de a pie y obispo, es quizás el protagonista más sobresaliente, el más profundo y el más conmovedor de esta época. Es el único cuyo recuerdo, venerado y admirado, ha perdurado hasta nuestros días, extraordinariamente vivo, tanto entre los indios como entre los responsables del desarrollo de los países del Tercer Mundo. La UNESCO lo celebra como a uno de los iniciadores de este desarrollo en lo económico, lo social y lo cultural (Dumont, 2003: 58).

El ideal comunitario de Quiroga obedece, en teoría de Carlos Herrejón (2006: 89-102), a cinco modelos diferentes: la *Utopía* de Tomás Moro, que contempla en sus dos tratados fundamentales, la *Información en derecho* de 1535, escrita siendo oidor de la segunda Audiencia de México, y la *Summa* de ca. 1553, que escribe siendo ya primer obispo de Michoacán; el mito de la Edad de Oro, que reactiva a través de la relectura de fuentes clásicas, como las *Bucólicas* de Virgilio o las *Saturnales* de Luciano de Samosata, a través de la óptica renacentista (Moro o fray Antonio de Guevara); la Iglesia primitiva, especialmente representada, en su obra y praxis, por la figura de san Ambrosio de Milán, con quien se identificaba abiertamente; la Iglesia profetizada, es decir, reformada en su base y en su cúspide, lo que le puso en conexión con las corrientes más avanzadas de la eclesiología de su tiempo, especialmente el círculo del cardenal Juan Pardo de Tavera, en el que se encontraba su amigo y confidente Juan Bernal Díaz de Luco, autor de un completo *Aviso de curas* (1543) que promovía la perfección del estado eclesiástico; y la Iglesia jerárquica, en la que el obispo representa la autoridad inmediata en su diócesis en los asuntos del espíritu, con suficiente autonomía tanto del patronato regio como de la excesiva intervención romana.

Pero sería injusto reflexionar en torno a la obra y acción pastoral de Quiroga como si su único propósito hubiera sido construir una utopía de realización inminente y terrestre, pues sería olvidar la fundamental dimensión *parusíaca* de su mensaje, de capital importancia en un autor cristiano que espera, y prepara, sobre todo, la última y definitiva venida de Cristo al Final de los Tiempos y la resurrección de la carne. Este mensaje lo expuso, desde luego, a la luz de la fuente primordial: los Evangelios. La importancia esencial de este texto, desde los mismos orígenes del cristianismo, es innegable; lo explica san Pablo:

Quiero recordaros, hermanos, el evangelio que os he anunciado, el que habéis aceptado y en el cual permaneceréis firmes, y por el que seréis salvados si lo conserváis tal como os lo anuncié; de lo contrario habrÍais creído en vano. Porque os he transmitido, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados en conformidad con las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día en conformidad con las Escrituras; y que se apareció (...) (1Cor 15,1-5).

Este anuncio paulino, «evangelio» en sí mismo, tiene una dimensión espiritual evidente, pero también exhorta a los creyentes a «deducir» del contenido del

anuncio «consecuencias prácticas para el momento presente en que vive la comunidad» (Hermanos Menores Capuchinos, 1999: XIII). Estos dos aspectos, teológico y pragmático, están siempre presentes en Quiroga, que, sin renunciar a la trascendencia escatológica de su mensaje, no olvida su dimensión social y política, pues esta última facilita la adecuada constitución de la comunidad cristiana que hará posible el cumplimiento profético del mensaje evangélico.

La dimensión apostólica de la doctrina de Quiroga se evidencia en las palabras contenidas en la *Summa*, que interpretan a san Ambrosio cuando expone que Dios permitió la existencia del Imperio romano «para *que* uviese lugar la predicción del Santo Evangelio por todo el mundo» (ca. 1553: f. 8r); lo que, en la visión teocrática presente en su teoría, implica que el gobierno secular debe aplicarse a esta misión fundamental. No de otra forma habría de entenderse la experiencia vivencial del futuro obispo al aceptar su misión como oidor de la Audiencia mexicana, puesta de relieve por su primer biógrafo, el humanista Cristóbal de Cabrera, que recoge las palabras de Quiroga en testimonio directo y describe su elección en términos claramente providencialistas:

Queriendo tomar una decisión acertada, dióse de lleno a la oración ferviente, suplicando a Dios durante el día y por la noche que se dignara iluminarle y darle a conocer lo que fuese de su mayor agrado. Así transcurrió algún tiempo, que dedicó también a la meditación y a la reflexión, hasta que un buen día, sintiéndose más apesadumbrado, entró por la tarde a la iglesia de un convento para orar, e hízolo con el firme propósito de no salir de ahí hasta tanto que hubiese elegido uno de los oficios que se le habían propuesto (...) al entrar él en el templo, acabándose de santiguar y de recitar aquello del Salmo 5: «Entro en tu morada y me posterno ante tu santo templo en tu temor, oh Señor. Condúceme en tu justicia...» (Ps. 5,8-9), escuchó las voces de los monjes que cantando en el coro decían: «Sacrificad sacrificios de justicia y esperad en el Señor. Son muchos los que dicen: ¿Quién va a favorecernos?» (Ps. 4,6-7); entonces él, considerando y meditando estas palabras, se dijo para sí: «verdaderamente que ellas me tocan y corresponden: “Bendigo a Dios, que es quien me adoctrina” (Ps. 15,7), quien me llama al camino, para que bajo su protección me haga a la vela cuanto antes, y, atravesando el vasto océano, pueda ayudar en la conversión de los indios a la fe» (Campos, 1965: 145-146).

Tanto en su faceta de jurista como en su etapa pastoral, Quiroga se vio, sobre todo, como un mensajero de la buena nueva contenida en el Evangelio, de manera que, para comprender mejor su actividad pastoral y doctrinal, es necesario acercarse y tratar de profundizar en la interpretación quiroguiana del Testamento cristiano. Lo voy a abordar, además, desde la *Summa*, una obra de madurez que concreta esa misión a la que se vio impelido un lejano día de 1529 por acción de la Gracia divina, según propia interpretación:

sy, y cómo, serán compellidos los yndios que quedan por allanar y subiectar para que aya lugar la predicción de el Sancto Evangelio con seguridad y sin temeridad de los predicadores, dentro de lo contenido en la demarcación de la bulla de donación y concessión hecha por su sanctidad del Alexandro 6 y sus successors a los reyes de la corona real de Castilla (ca. 1553: f. 1r).

Estamos, por tanto, ante un texto crítico en doble sentido: primero, porque pone en duda esa misión primordial a la que Quiroga se veía destinado, preguntándose si los indios habían de ser compelidos a la fe; en segundo lugar, porque se plantea abiertamente por los métodos que se pueden emplear para realizar tal compulsión.

Este concepto de la compulsión remite de forma directa al texto evangélico y, más exactamente, al de Lucas (14,23), que es citado en la *Summa* (ca. 1553: f. 10r) como fundamento de su interpretación y que, años adelante, sería la base de uno de los tratados más destacados de su discípulo y colaborador, Cabrera: *De sollicitanda infidelium conversione, iuxta illud Evangelicum Lucae XIII, compelle intrare* (1582). Aquí, el obispo michoacano es comparado con el siervo de la parábola evangélica y su ejemplo le sirve para ilustrar su sentido:

Así pues, del modo antes dicho, es como aquel siervo fiel y prudente, enviado por Dios a los caminos y encrucijadas donde se hallaban los infieles, los compelia a entrar en la fe y en sus misterios, a aceptar el bautismo, que es la puerta de los demás sacramentos, y del reino de los cielos (Campos, 1965: 154).

De este modo, el modelo de compulsión moderada expuesto por Cabrera en este tratado es el prelado michoacano: «Y así, con estos medios tan suaves, preparaba este gran Obispo sus almas para recibir el don de la fe, para hacer nacer en sus corazones la caridad y para irles infiltrando la religión» (Campos, 1965: 149). En particular, Cabrera se fijó en su método de acción, en el que los textos evangélicos tuvieron un papel protagonista: «ideó un método eficiente por el cual pudiesen ser ellos [*los indios*] compelidos a entrar, según el Evangelio, en el rebaño de Cristo» (Campos, 1965: 143).

Se hace necesario, por tanto, comprender la percepción quiroguiana del Evangelio y, en concreto, la respuesta que dio en clave evangélica sobre la cuestión de los medios lícitos de llevar infieles a la fe para aplicarlos posteriormente en el asunto específico que lo inquietaba: la conversión de los indios que quedaban por cristianizar en América.

La «buena nueva» como principio de acción catequística

Desde el punto de vista de la etimología, más concretamente la etimología aplicada a los conceptos religiosos, el Evangelio es el anuncio de una *buena noticia* (*kerigma*), por lo que, en palabras del teólogo Beltrán Villegas: «evangelizar es anunciar un hecho enfatizando su carácter gozoso para los destinatarios del anuncio» (Villegas, 1991: 5).¹ Este *anuncio* de carácter trascendental, en el cristianismo, es el *ministerio mesiánico* de Jesús, que gira, según exposición de Villegas, en torno a dos polos fundamentales: el Reino de Dios y la prioridad de los pobres, esto es, los más necesitados de salvación, a quienes, benevolentemente, se ofrece el Reino de forma gratuita merced a la Gracia de Dios (1991: 6 y 8).

1. Cursivas en el original.

Pero, como este mismo teólogo afirma (1991: 6), el sentido prioritario del mensaje de Cristo es el advenimiento del Amor divino en la Historia de los hombres que, por este motivo, se transforma en una historia de salvación. La teología cristiana, al presentar los textos evangélicos como base imprescindible de su exposición tiene, en palabras de Antonio Rivera García: «la valiosa función de otorgar sentido a la existencia humana» (2012: 42). Teniendo presentes estos planteamientos, es fácil hacerse idea de la importancia que pudo dar Quiroga, como ideólogo cristiano, a la actividad misional, y el carácter urgente que otorgó a la misión:

ninguno se puede dezir dexar de estar subjecto a su criador y redemptor, mayormente para lo[s] semejantes efectos píssimos y de *necessitate salutis aeternae*, que redundá todo en medios y remedios necesarios y útiles de su salvación y de liberación de la tal muerte eterna, muy prompta y aparejada en ellos [*los indios*], como es dicho, y captividad del Demonio, si de aquesta manera no se atajase y remediese (ca. 1553: f. 2r).

La importancia primordial del Evangelio en la formación de la doctrina cristiana se explica de forma muy gráfica por el franciscano Leopoldo Campos:

Es en el Evangelio precisamente donde quedó constancia no sólo de la voluntad testamentaria de Cristo con respecto a la cristianización de los hombres, sino también del modo urgente y de las normas generales por Él prescritas para llevarla a cabo (1965: 107).

De tal forma que la evangelización (la praxis misional) y la Teología están intrínsecamente ligadas y son inseparables entre sí, pues la esencia y eficacia de la propagación de la fe cristiana se fundamenta en la fidelidad a las enseñanzas de Jesucristo (1965: 107). Esta es, para Campos (1965: 107), la razón de que, durante la que denomina «época moderna» de las Misiones (desde el siglo xvi), se aprecie un doble esfuerzo por parte de los misioneros:

- a) El intento de implantar una Iglesia nueva a imagen de la primitiva, apostólica.
- b) La correcta interpretación de las Escrituras para tratar de desentrañar en ellas la verdadera doctrina y métodos misionales.

Esta última necesidad exegética recorre las reflexiones, el trabajo pastoral y doctrinal del obispo Quiroga, lo que se aprecia en toda su importancia en la dedicatoria al primer obispo mexicano, fray Juan de Zumárraga, que Cabrera incluye en la edición del *Manual de Adultos* de 1540, bajo la dirección editorial del prelado michoacano, que fue fruto de las reuniones de la Junta Eclesiástica de la Iglesia Mexicana de 1539. Cabrera pone de relieve la importancia que se le estaba dando a una adecuada transmisión de los textos evangélicos, de los que se habían trasladado a Nueva España las ediciones más al día y cuidadas, en concreto la que salió por iniciativa del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (*Biblia Complutense*), y la del Nuevo Testamento de Erasmo de Rotterdam (excuso lo largo de la cita por la calidad de su contenido y pertinencia a lo que voy comentando):

Ciertos religiosos de la orden de Santo Domingo, tan insignes en buenas costumbres y singular erudición como para mí distinguidos amigos, en días pasados me pidieron encarecidamente que pusiera en latín *Los argumentos de las Epístolas de San Pablo y las demás católicas y canónicas* con algunas otras que circulaban en griego dentro de la edición complutense. Una y otra vez había rechazado tal carga, porque era muy superior a mis fuerzas, y metido en muchísimas dificultades carecía también de un alojamiento apropiado para el silencio de los estudios, ya que estoy alojado en esa mansión de México, donde todo es ruidoso, turbulento y ensordecedor, que más bien lo llamaría una fragua que un taller literario. Contrariado sufro esto en mi aposento; sin embargo, debo soportar lo que igualmente soporta el piadoso obispo de Michoacán, alojado aquí en casa del virrey, para no dejar a tan gran patrono hasta que, una vez terminado el Concilio Sinodal, salgamos de aquí (...) Por tanto, recibido el ofrecido códice, yo mismo me recluí en un Museo sin Musas. Y, luego que examiné cada uno de los argumentos que iba a traducir, encontré los mismos, casi todos, en un ejemplar de Basilea (cuya copia me había facilitado tu caridad), impresos con tipos más modernos y elegantes. Y así, de la confrontación de ambos ejemplares, es decir, el complutense y el de Basilea, de cualquier modo, traduje los argumentos griegos que corren anónimos, esto es, de autor incierto, en todas las epístolas del Nuevo Testamento; sin embargo, nadie por esto los juzgue dignos de desprecio. Y en efecto, que no quedarían hasta ahora como algo sacrosanto, oculto en los santuarios del Nuevo Testamento, ni serían juzgados con aprecio por los eruditos, si frente a mí no llevaran por autor a un sujeto muy docto y notable que tal vez por modestia quiso suprimir su nombre. Parece que esto sucedió igualmente en aquellos Argumentos nuestros que, recibidos por los antiguos padres latinos sin ningún nombre de autor, hoy se leen en las *Biblias* (Quiñones Melgoza, 2011: 344-345).²

Eduardo Martín Ortiz en su extenso y profundo estudio sobre el *De solicitanda* de Cabrera reflexiona, también, sobre la misión americana durante el siglo xvi y llega a idéntica conclusión que Leopoldo Campos: «Ante el descubrimiento de dos quintas partes del mundo por los cristianos, se imponía adoptar una actitud pastoral de moldes evangélicos», lo que se plasmó en una «revisión crítica de los principios de la teología» y la exigencia de reflexionar, asimismo, acerca de los métodos de evangelización (1972a: 23).

Si doy importancia a la interpretación profético-*kerigmática* consustancial al anuncio evangélico (Fusco, 1990: 1403) es, por tanto, porque fundamentó toda la acción pastoral del obispo Quiroga, quien lo dejó claramente expresado en su *Summa*:

que Dios nuestro Señor, en quien todo se ha de confiar sobre todo, no dexaría de obrar lo que suele con su gran misericordia, pues también los crió [*a los indios*] y redimió por su sangre preciosa, y no desea la muerte del peccador, sino que se convierta y biva y le conozca (Quiroga, ca. 1553: f. 15v).

2. Cursiva en el original.

El mensaje de Quiroga, como observamos, es profundamente cristológico, pone el acento de la Historia de la Humanidad sobre un hecho trascendental al que da importancia absoluta: la «intervención salvífica de Dios» a través de la muerte de Cristo y su Resurrección a una vida nueva, de la que participa solidariamente la criatura humana renunciando a su «existencia *adámica*» (Villegas, 1991: 9). Esta actitud, que Villegas conoce como «ética de participación en la muerte de Jesús», consiste en adoptar la misma disposición que el Salvador ante su muerte, renunciando a la propia vida en beneficio de los demás, lo que daría paso a una «Comunidad universal sin barreras de egoísmo»; que se identifica, de inmediato, con el Cuerpo de Cristo (Villegas, 1991: 9).

Quiroga participó, sin duda, de esta ética, y así lo reconoció su discípulo Cabrera:

Este santo varón, que despreciaba las riquezas y llevaba una vida frugal, que no tenía más ambiciones que la de convertir infieles por amor a Dios, empleó para ese fin en obras buenas y piadosas, con suma liberalidad y alegría, todo el sobrante del salario que recibía del Rey como paga de su oficio de Oidor, y luego siendo ya Obispo, cuanto podía adquirir por razón de obenciones y de réditos eclesiásticos (Campos, 1965: 143).

Para el prelado michoacano, la tarea de atracción a la fe de los infieles es la mejor forma de comunión con Cristo; lo expresa mediante una cita atribuida al papa Gregorio III:

«Nolite esse ociosi, sed potius operamini opus bonum, ut Christus habitet in vobis»; que no puede ser este «opus bonum» mayor *que* el de la salvación de sus propias ánimas de los mismos que han de hazer las obras dirigidas a ello y para ello, así el allanarlos y paçificarlos (*ca.* 1553: 18r).

El pastor michoacano parece participar, cosa lógica por otra parte, de la idea, procedente de la Baja Edad Media, del cuerpo místico de Cristo, cabeza de la sociedad cristiana de la que los miembros son todos los fieles, una imagen que deriva del «universalismo paulino» y que tuvo especial éxito entre los humanistas cristianos y erasmistas españoles del siglo XVI, que la utilizaron de forma «ecuménica y antisectaria» para integrar en la sociedad a todos los creyentes sin distinguir el origen, lo que se traducía, a la postre, en un ideal contrario al de limpieza de sangre y favorable a la comunidad conversas; y parece conectar, por otra parte, con la idea tomista de un cuerpo místico capaz de contener a todos los fieles: pasados y presentes y, además, a los potenciales (Rivera García, 2012: 24-30). Marco Antonio Coronel, a este respecto, va a distinguir dos modelos cristocéntricos no excluyentes que forman la idea del cuerpo místico, en la que, en la España de la temprana modernidad, según expone, «convergen movimientos conversos con el paulinismo centroeuropeo», y enlazan con el pensamiento erasmista: uno es de base teológica, y pone su énfasis en la doble naturaleza de Cristo, humana y divina, y en su papel mediador entre Dios y los hombres y, por tanto,

en su carácter «mesiánico-redentor»; y otro es de base más antropológica, y sitúa a Cristo como modelo en la relación de Dios y los hombres, una invitación, pues, a la imitación de Cristo, que es «la razón de ser de la propia dignidad humana» (2014: 385).

En la *Summa*, Quiroga nos ofrece esta imagen corporativa de la sociedad cristiana, en la que la cabeza de la Iglesia es compartida por su vicario en la Tierra, el papa, y el delegado de este, el emperador, en una visión claramente teocrática en la que los miembros son los fieles: «la Yglesia y christiandad y cabeças d'ella, deven refrenar este poder así dado por Dios para edificación de su Yglesia y miembros della» (ca. 1553: f. 4r). Luego, a continuación, realiza una lectura ampliamente inclusiva de esa sociedad, de la que son miembros los infieles súbditos del poder cristiano: «y no para destrucción, que se acuerde también acerca de ynfielos averles quedado sus propios derechos, bienes, dignidades, leyes y jurisdicción, que se han de entender buenas y onestas y según su capacidad» (ca. 1553: f. 4r); una idea que refuerza, acto seguido, con la distinción entre estos y los infieles no súbditos, lo que alude a la clasificación establecida por el cardenal Cayetano (Tomás de Vio), muy extendida entre los tratadistas españoles del período, aunque Quiroga no lo cita aquí, y se apoya en la autoridad de Juan Gerson para reforzar su planteamiento:

Salvo en los ynfielos que nos ocupan y usurpan tanto tiempo a lo que es y era *nuestro* de la Tierra Sancta y patrimonio de Christo (...) y como otros dizen también de lo de África, que fue de christianos, y de los que tenían usurpadas *nuestras* Hespañas, que también primero lo eran de christianos, y otros por ser hostes de christianos, en quien ha sucedido el Ymperio Romano (ca. 1553: f. 4r).

La fuente principal de Quiroga en su interpretación de los Evangelios parece ser el apóstol de Tarso, no en vano Cabrera le nombra varias veces como «otro San Pablo» y le cita como su émulo (Campos, 1965: 149 y 152-153). Esto se advierte no solo en su abierto ecumenismo, sino, además, en la idea de la generosa gratuidad con la que se ofrece la substancia del mensaje, que «se hace operativa a través de la caridad» (Gál. 5, 6), concepto igualmente importante en la pastoral quiroguiana:

que se entiende para con tal gente *que* ha de ser la compulsión moderada, y *que* no exceda de lo que buenamente sea menester para conseguirse el tal fin necessario y proechoso a ellos, y *que* se convierta en la tal limosna y defensa, y no en derechos de guerra justa, pues no ay culpas para ello, sino mucho de que aver compasión, piedad y misericordia de su miserable estado y extrema necesidad que tienen, así de ser compellidos, remediados y beneficiados para se poder salvar y librar de la muerte eterna y beneficiar con la charidad *que* aquí al fin dize (ca. 1553: f. 5v).

La tercera dimensión especial de la interpretación paulina del Evangelio, como recuerda Villegas, es su capacidad inmanente de convertir, pues la Palabra evangélica es Palabra de Dios, de tal manera que «está dotada de tanta eficacia intrínseca» que el Apóstol Pablo la definió como Fuerza de Dios que permite la

salvación de todo el que cree, una acción salvífica que tiene efecto inmediato, ya que la Palabra de Cristo tiene efecto «resucitante», de manera que permite surgir, instantáneamente, a un «hombre nuevo» (Villegas, 1991: 10-11). En esta idea está, precisamente, la base de la utopía quiroguiana, la construcción de una «nueva Iglesia» que acoja a una cristiandad renacida en un Nuevo Mundo:

y así parece ser aquellos de aquel nuevo mundo sin culpa suya, pues no a sido ni a podido ser en ellos más hasta su baptismo y doctrina christiana que se les da, que también por ello se pueden llamar con mucha razón siglo nuevo y principio d'él entre sus naturales, por su rudeza y novedad (Quiroga, *ca.* 1553: f. 13r).

Esta fuerza de la Palabra de Dios reside en la acción de la Gracia divina, en la que Quiroga pone todo el acento de su propuesta de compulsión pacífica, pues únicamente Dios, nos dice, «puede mover y mueve los coraçones humanos» (*ca.* 1553: f. 3v); e insiste más adelante:

Que se entiende en quanto a creer y forçar la voluntad para ello praecise, porque esto es ymposible sino a solo Dios, en cuya sola mano está la voluntad y coraçón de los hombres que los puede mover a do y como y quando quisiere, y otro ninguno no (Ca. 1553: f. 10r).

De esta manera, el prelado michoacano no tiene duda del efecto que la predicción ha tenido en las Indias, lo que ejemplifica con un pasaje de los Salmos (18,5) también destacado por san Pablo en su pastoral (Rom 18,10): «ellos [*los indios*] fueron atraídos a nuestra fee y religión, conforme a aquello: “in omnem terram exiuit sonnus eorum”» (*ca.* 1553: f. 16r).

La manifestación de la Gracia, para los teólogos, «produce efectos de liberación y dignificación entre los hombres, empezando por los más débiles y marginados» (Villegas, 1991: 12), que son, precisamente, a quienes se dirige la pastoral quiroguiana:

Y no es mucho, quede aquella miserable gente, por el mucho amor y obligaçión que les tenemos como pastor de algunos dellos, con tanta ocasión <como> para ello ay, como está dicho, para excusarlos de culpa y pena (*ca.* 1553: f. 15v).

De este modo, como señala con acierto Leopoldo Campos, lo que él define como «las ideas misionales de Quiroga» no son fruto de la casualidad, o la improvisación, o la adaptación a las circunstancias y necesidades del momento, no surgieron por generación espontánea, sino que obedecen a dos factores bien concretos: por un lado, «una mentalidad bien definida», esto es, «un sistema de ideas con gran sentido misional que se entroncan con el Evangelio, el Humanismo y la Filosofía Política Renacentista»; por otro lado, un «ardiente celo misionero y humanista» que condujo a Quiroga a un completo desprendimiento personal de las consideraciones materiales, lo que le permitió reunir los recursos necesarios para llevar a cabo su misión (Campos, 1965: 125). A ello habría que añadir su formación como canonista, lo que incluye una extensa relación de

fuentes jurídico-teológicas, que van desde los Padres de la Iglesia a toda la doctrina surgida en los siglos medios e inicios de la modernidad, con lo que su actividad pudo contar con una sólida base doctrinal y de pensamiento que le permitió realizar una profunda reflexión acerca de la misión entre infieles, fundamento no solo de su producción intelectual, sino, además, inspiración para la realización de la actividad misionera con arreglo a una interpretación contrastada y solvente de la recta moral cristiana. Pues, en Quiroga, como de nuevo destaca Campos, «una teoría luminosa, emanada especialmente del Evangelio y de la *Utopía* de Santo Tomás Moro, antecede a la realización de sus afanes apostólicos» (1965: 126).

Compello: forzamiento o impulso

El verbo latino de la tercera conjugación *compello*, *is*, *ere*, *compulsi*, *compulsum*, tiene, entre sus significados, el de ‘obligar’ y el de ‘empujar’. Esta doble acepción es la que Sebastián de Covarrubias recoge para el verbo castellano *compeler*, al que, además, relaciona con el significado del latino de la tercera *côgô*, *is*, *ere*, *coêgî*, *coactum* (‘obligar’), y aclara que, en este sentido, se entiende como *impe-ler*, en su significado de ‘forzar’ (Covarrubias, 1611: f. 228v).

Desde el punto de vista evangélico, el verbo latino se ha relacionado con una acción específica: «*compelle intrare*», recogida en la «Parábola de las bodas reales»,³ una de las llamadas «Parábolas del reino»,⁴ que permitió interpretar en términos teológicos la idea de la «compulsión a la fe».⁵ En los textos evangélicos aparece expresada en dos de los sinópticos, Lucas y Mateo, con un sentido de matiz muy diferente pues, como expone Virginia Torres, se asemejan en el discurso, pero no en cuanto a las intenciones (1996: 25). De esta forma, mientras que en la versión de Mateo (22,1-14)⁶ el anfitrión interpela: «Id, pues, a las encrucijadas de los caminos e invitad a la boda a cuantos encontréis» (22,9); en la versión de Lucas (14,15-24)⁷ el anfitrión ordena al criado:

Sal rápido a las plazas y calles de la ciudad y trae acá a los pobres, a los tullidos, a los ciegos y a los cojos. Dijo el criado: ‘Señor, se ha hecho lo que has ordenado y aún queda sitio’. Replicó el amo al criado: ‘Sal a los caminos y obliga a las gentes a entrar, para que se llene mi casa (...)’ (14,21-23).

3. Denominación tradicional, por ejemplo, en la edición revisada por Antonio G. Lamadrid, Juan Francisco Hernández, Evaristo Martín Nieto y Manuel Revuelta Sañudo (1986).
4. O «del crecimiento», en palabras de Daniel Marguerat, pues «señalan con fuerza la promesa de esplendor ligada a los comienzos humildes» (1992: 5).
5. El desarrollo histórico de esta doctrina con sus diversas interpretaciones puede verse en Martín Ortiz, 1972a: 33-185 y 1972b: 257-411.
6. Sigo la interpretación de la edición aprobada por la Conferencia Episcopal Española del Nuevo Testamento, que titula la versión de Mateo: «El banquete de boda» (Hermanos Menores Capuchinos, 1999: 55-56).
7. Esta vez bajo el título, en la edición mencionada en la nota anterior, de «Parábola de la gran cena» (185-186).

De tal forma, mientras que Mateo ofrece una invitación, Lucas parece imponer una obligación, lo que origina un profundo choque con la idea de libertad contenida en los textos bíblicos, que cuenta con una triple vertiente ampliamente expuesta por Joaquín J. Sánchez Gázquez (2003: 6-9): libertad natural, que se puede identificar con la voluntad, la libre toma de decisiones, consustancial a la esencia humana, con independencia de todo condicionante y, por tanto, no determinada; libertad circunstancial, que es la «capacidad operacional o de llevar a cabo los fines propuestos», lo que no afecta sino a la potencialidad de llevarla a término, no a la libertad natural; y una libertad adquirida, que no es «connatural» al hombre, sino una aspiración deseable de alcanzar la rectitud moral (bondad) y la virtud, lo que se conoce como libertad cristiana, pues: «es la capacidad de que disfruta quien por la fe es liberado del pecado por Cristo».

Si se intenta captar el sentido contextual de esta parábola, hay que entender que se incluye entre el grupo de aquellas en las que la «justificación del evangelio se convierte en el reproche más severo», en interpretación de Joachim Jeremias, pues a los críticos con la Buena Nueva les insta a orientar no solo la mirada hacia los humildes, que se avienen a escuchar la Palabra de Dios, sino también hacia sí mismos y su negativa al mensaje expresado en esa Palabra (2009: 95). Esto tiene especial importancia si atendemos a la exposición de Mark Allan Powell sobre el contexto social israelita del siglo I en el que fue redactada la parábola original pues, en este ambiente concreto, el rechazo a la invitación al banquete se entendía como un rechazo implícito al anfitrión y, dado que, dentro de la interpretación escatológica del banquete (especialmente importante en el Evangelio de Lucas), este se entendía como imagen del Reino de Dios, la negativa a participar de él implica un rechazo radical hacia el propio Dios (2016: 170); rechazo que Jocelyn McWhirter entiende que quedó focalizado en las autoridades judías, hacia quienes se dirige el reproche parabólico (2016: 412).

En todo caso, las parábolas de los Evangelios sinópticos, Mateo y Lucas entre ellos, presentan una importante «unidad de fondo», que Luis Sánchez Navarro concreta en el anuncio del Reino de Dios como una realidad cercana e inmediata, que es el contenido concreto de la buena noticia que se proclama; en Mateo, incluso, aparece la expresión «Evangelio del Reino» (2013: 22-23). De este modo, nos comenta este teólogo, el «contexto evangélico» explica, de manera apriorística, los mensajes contenidos en las parábolas de Jesús, que van dirigidas a presentar este mensaje específico (2013: 24).

La forma en que las parábolas presentan esta información es mediante un «lenguaje oculto, que habla de Dios sin mencionarlo», y su sencillez es solo aparente, pues su sentido es críptico (Marguerat, 1992: 5).⁸ Por ello, necesitan de una interpretación que aclare su sentido. En la actualidad, esta parábola del banquete se entiende con un doble trasfondo: por un lado, la llamada de Dios se realiza a todos, sin excepción, pero es rechazada con soberbia por:

aquellos que confían en su propia justicia, la que pueden adquirir por su esfuerzo personal aplicado a cumplir meticulosamente la Ley, y rechazan, en

8. Marguerat aclara el sentido del concepto de parábola en: 1992: 8-13.

cambio, la verdadera justicia, los caminos de la salvación, que procede de Dios (Hermanos Menores Capuchinos, 1999: 55).

Pero, por otro lado, se entiende también, desde un punto de vista histórico, como una llamada para fundar un «nuevo Reino», tanto a los pecadores y publicanos de Israel —ante el rechazo de las élites (dirigentes)—, como a los que están fuera de la comunidad, es decir, a los gentiles; y en este sentido no se aprecia que Dios autorice a «obligar a entrar», sino que se pretende: «indicar el triunfo de la gracia sobre su falta de preparación» (Hermanos Menores Capuchinos, 1999: 185).

En términos más generales, Joshua Roy Porter interpreta esta parábola como un «mensaje directo» que expone la exigencia de que nada debe interponerse a la «respuesta que una persona da a la graciosa llamada divina» (2007: 175). La parábola, en efecto, contiene verbos relacionados con el mandato esencial de comunicar el Evangelio de forma extravertida (*ir, enviar, salir*) (Schnabel, 2016: 64). La imagen de la invitación a participar en el banquete, lo que Powell define como «comunidad de mesa abierta de Jesús con los pecadores», supone para este teólogo una propuesta directa para reflexionar ante la «escandalosa gracia de Dios» que se ofrece de forma completamente gratuita a los pecadores, lo que él relaciona con la Última Cena de Jesús, que «conecta simultáneamente a la comunidad con la historia de Israel y la define como el pueblo escatológico que compartirá el gran banquete al final de los tiempos» (Powell, 2016: 183). Para McWhirter, la exposición de la parábola por Mateo explicita el mensaje escatológico pues, a diferencia del relato de Lucas, se refiere en el inicio del texto a la boda del hijo de un rey (que ha de tomarse como imagen de Dios y de su Hijo, el Mesías), de tal forma que la boda y los sucesos descritos en torno a ella hacen referencia a «un acontecimiento escatológico, la consumación de la era mesiánica» (2016: 412). Charles H. Dood, por su parte, hace hincapié en el sentido universal de la llamada contenida en esta parábola, tanto en la versión de Lucas como de Mateo, pues se invita a todos los «infelices», pero observa una diferencia interesante entre ellas: en Lucas el llamamiento del Evangelio se dirige a los gentiles, mientras que Mateo incluye un fragmento final en el que se añade la necesidad de acudir al banquete adecuadamente ataviado, lo que se interpreta como una advertencia a los gentiles para que cuiden su preparación si pretenden acceder al Reino (1974: 119). En esta idea Mateo parece coincidir con maestros judíos contemporáneos, caso de Rabí Yohanan ben Zakkai (según narración de su discípulo Eliezer ben Hyrcanus), que ya usó una parábola del banquete en sentido semejante a la conclusión añadida por Mateo a la parábola evangélica (Marguerat, 1992: 6; también en: Jeremias, 2009: 140). Vittorio Fusco señala, también, este añadido mateano en la parábola del banquete, que lo interpreta como un aviso a los cristianos, especialmente los que procedían del paganismo (gentiles), de no dejarse engañar con un fácil acceso a la Iglesia de Jesucristo por el mero hecho del rechazo del pueblo elegido (los judíos), puesto que debían asegurarse bien de presentarse adecuadamente al «banquete» para poder obtener los beneficios esperados, de manera que la parábola no hace sino explicitar lo que la predicación evangélica de Jesús había ya sentado de forma implícita: «la salvación se

les ofrece a todos, incluso a los pecadores, pero tiene que ser acogida, tiene que traducirse en un cambio de mentalidad y de vida» (Fusco, 1990: 1406). En todo caso, señala Marguerat, la significación de ambas parábolas, la judía y la cristiana, es muy diferente, pues la del rabino insiste en la necesidad de la conversión, mientras que la de Jesús, sobre todo, «revela que el rechazo priva a los justos de la gracia» (1992: 6 y 8).⁹

Las interpretaciones actuales de esta parábola guardan estrecha relación con la larga tratadística que ha ido modulando su mensaje a la luz de la doctrina cristiana. Dentro de este marco interpretativo, el aspecto que más controversia ha producido ha sido, sin duda alguna, lo que Martín Ortiz ha llamado «teología de la coacción a la fe», que se refiere, exactamente, al «empleo de la fuerza en la evangelización», actitud habitual en la Europa cristiana antes del siglo xvi debido a lo que este autor entiende fue: «un imprudente celo apostólico» (Martín Ortiz, 1972a: 33-34).

La coacción de infieles a la fe «saltó a la luz en la reflexión teológica española del siglo xvi», en palabras de Martín Ortiz, y aunque no se puede decir que fuese una novedad desde el punto de vista pastoral ni desde el punto de vista doctrinal, «sí lo fue la vivencia teológico-pastoral que agitó a teólogos y juristas, misioneros y políticos españoles» (Martín Ortiz, 1972a: 23). La actitud de todos ellos puede sustanciarse en la adoptada por el agustino fray Luis de León, uno de los tratadistas modernos que empleó los dos textos evangélicos del banquete (Mateo y Lucas, en sendos tratados)¹⁰ para su exposición acerca de la «compulsión» de los infieles a la fe. Fray Luis, aunque da gran importancia a las Sagradas Escrituras para establecer correctamente la «naturaleza y extensión» de la potestad sobrenatural que posee el papa (2010: 21), sin embargo, advierte de forma razonable sobre las limitaciones de la exegética evangélica:

*no todas las palabras son misterios para que se pueda extraer un argumento eficaz de cada palabra, sino que en las parábolas hay que considerar siempre el tema que pretendió enseñar y demostrar la parábola (el intento que pretendió la parábola), y sólo por medio de esto se puede deducir un argumento firme, tal como sucede en este caso (León, 2010: 12).*¹¹

Por tanto, como expone el agustino, era inevitable acudir a los textos esenciales para elaborar una adecuada formulación doctrinal, pero también lo era hacerlo de forma polémica respecto a su interpretación.

9. Sánchez Navarro, siguiendo a Vittorio Fusco, al considerar de forma diferente la parábola del banquete y la del invitado sin traje para la boda, entiende que el mensaje de Mateo era, igualmente, universal (2013: 29, n. 41; 45).
10. El texto de Lucas en: *De fide. 'Utrum infideles vi atque armis sint compellendi ad fidem suscipiendam. Utrum infideles saltem possint cogi ad id ut servant legem naturalem'*, de 1567-1569; el de Mateo en: *In Abdiam Prophetam Expositio*, de 1589. Se estudian en León, 2010: 3-37; 47-77.
11. En la edición, la cursiva señala los textos en castellano.

Quiroga como ejemplo de coacción indirecta y pacífica de infieles a la fe

Es interesante, y pertinente, tener en cuenta el testimonio del tratado cabreriano *De solicitanda* para hacerse una idea exacta del alcance del magisterio de Quiroga. Para Cabrera, igual que para su mentor michoacano, el problema de la coacción a la fe tiene una triple vertiente desde la que se puede abordar: teológica, jurídica y pastoral (Martín Ortiz, 1972a: 99). Según especificación cronológica de Martín Ortiz, la dimensión teológico-jurídica del problema de la coacción dominaba el discurso doctrinal de la España del Quinientos acerca de la cuestión indiana, al menos desde las lecciones *De indis* de Vitoria (1539) hasta el año 1560, y se había iniciado con una discusión de los derechos de España a poseer las nuevas tierras descubiertas y deslindar los derechos que mantenían los indígenas que las habitaban, por lo que nace la llamada «controversia de Indias» (1972a: 97-98).

Cabrera en su *De solicitanda* dio mayor peso a los aspectos teológicos que a los jurídicos, y aquellos iban dirigidos fundamentalmente, para él, a los esfuerzos de formar una pastoral que explorara los mejores métodos de evangelización, tratando de establecer un modo lícito de coacción a la fe, en lo que coincide completamente con los propósitos y maneras de Quiroga, de modo que la postura de Cabrera no parece obedecer tanto a una razón contextual, esto es, haberse superado la controversia indiana en la fecha de redacción del *De solicitanda*, según explica Martín Ortiz (1972a: 101), como a una estrecha afinidad con las doctrinas de Vasco de Quiroga. Lo mismo puede decirse de la perspectiva especial que Martín Ortiz destaca en el tratado cabreriano, que «lo diferencia de todos sus contemporáneos», un enfoque pastoral que «penetra» su tratado y define como: «El haber sabido aislar el problema de la coacción a la fe con vistas a una pastoral directa dentro de la línea de evangelización pacífica» (1972a: 103). Y también podemos tener esta misma impresión de la «directriz» que, de nuevo para Martín Ortiz, recorre todo el tratado de Cabrera: «El “principio compelle intrare” entendido como miembro de la identidad “compelle per praedicationem”, donde la “vis illata” es la fuerza interior que atrae a la fe» (1972a: 103); idea que también aparece a lo largo de la *Summa* quiroguiana:

Del qual aprovechamiento de sant Pablo, que le avía de aver en sí y en otros muchos por su predicación, estava muy cierto aquel que nada ygnora y sabe los secretos de los coraçones humanos, y así se entienden y an de entender todas las autoridades semejantes que hablan en poderse hazer compulsión quando es para el bien y utilidad *spiritual* de los compellidos y para los medios y disposición dello, sin los quales cómodamente no se puede exerçer, *que es quanto* verisímilmente se cree y tiene por cierto que la tal compulsión ha de aprovechar a ellos mesmos y que ha de ser ad edificationem, et non ad destructionem de los compellidos (*ca.* 1553: f. 3v).

Hay que insistir en que Quiroga fue, ante todo, un predicador del Evangelio de Jesucristo, como atestiguó el propio Cabrera:

retened más bien y con benevolencia las enseñanzas y el ejemplo que de él dimanan; procurad admirarlos e imitarlos, ya que en esto estriba precisamente el desempeño del papel de obispo, de pastor y de ministro del Evangelio» (Campos, 1965: 154).

El reconocimiento de este sentido práctico de la misión quiroguiana es general. Así, por ejemplo, José Aparecido Gomes Moreira entiende que Quiroga protagonizó con su misión una «utopía evangélica», pues puso el énfasis en una novedad (una «reforma» y «renovación» de la realidad existente) «que ensancha el mismo horizonte de lo posible y realizable», pero que solo iba a poder cumplirse por intervención directa de la Providencia divina (1987: 44-45). El objetivo de esta reformatión es bien claro: permitir a los indígenas americanos vivir «una vida digna y en abundancia de bienes» (Gomes Moreira, 1987: 46). Para este teólogo, los inicios de la Teología de la Liberación están en el siglo xvi y se inició con el advenimiento de un doble nivel de acción pastoral, dirigida tanto a la liberación del indígena americano de la esclavitud y la muerte físicas como a la liberación del pecado cometido contra ellos por los europeos, que habían actuado contra la libertad y la vida de los naturales (entiéndase muy especialmente los pobres) (1987: 47). Ambos niveles fueron parte de la particular teología liberadora de Quiroga, no hay duda, pero no hay que olvidar que, en el mensaje del pastor michoacano, la salvación espiritual quedaba a un nivel superior que la de los cuerpos físicos, y ello justificaba los esfuerzos de la predicación y el empeño por aclarar los mejores medios para llevarla a efecto, pues su mensaje siempre queda enmarcado en la promesa del Evangelio:

que no siendo precisse sino por buenos medios y rodeos lo podrán ser compellidos que es, como dicho es, quando verisímilmente se entienda aprovechar. De más de aquello, no se entiende (como entrambos, Innocençio y Ostiense dizen) sino en quanto a no los apremiar con çensuras y autos de jurisdicción contenciosa ecclesiástica, que no ha lugar hazerse en ellos siendo ynfielos, y no quanto a buenamente subjectarlos y compellerlos para *que* aya lugar hazérseles la tal limosna de ponerles en estado en que puedan ser librados del poder del Demonio y de la muerte eterna, y de su ygnorancia y brutalidad, que más propriamente es defensa, limosna y medicina, como está dicho y se dirá abaxo, para que odebezcan y den lugar a la predicación, que se entiende siempre como está dicho, quando verisímilmente se cree y tiene por çierto que les ha de aprovechar ser así compellidos para la salud de sus ánimas y buena policía de sus cuerpos, estando como están en necesidad extrema de todo ello y de morir, de otra manera, sin baptismo y para siempre, y de no se poder, de otra manera, conservar en la vida como hombres sino como fieras, que no puede ser para ellos mayor mal ni necesidad (ca. 1533: f. 2v).

Basándose en la *Información en derecho*, Campos ha sintetizado las ideas misionales de Quiroga en cuatro concepciones fundamentales, en las que se entremezclan y conectan estrechamente ideas de carácter jurídico y ético-político (1965: 126-129): La «reducción de los indios a pueblos», es decir, su agrupación en asentamientos fijos, de forma que pudieran vivir de manera política (con recta policía), y se permitiera a los misioneros evangelizarlos con mayor eficacia; la

«implantación de una iglesia como la primitiva», que concreta en la organización comunal de sus hospitales-pueblos; unos «métodos de evangelización» eminentemente pacíficos, lo que Campos denomina una «teoría luminosa, emanada especialmente del Evangelio y de la *Utopía* de Santo Tomás Moro»; y la «importancia del Bautismo», que es determinante, y Campos insiste en ello pues señala que, para Quiroga, este sacramento era «principio de la vida cristiana y puerta de los demás sacramentos», capaz de imprimir una huella profunda en el «orden sicológico y sobrenatural» de los conversos, «a fin de hacerles apreciar más la vida nueva y cristiana que emprendían», por lo que el pastor michoacano insistía en el modelo bautismal de la Iglesia primitiva, y acentuaba, a la hora de su impartición, la sincera voluntad del neófito frente a una excesiva ritualización del sacramento (Campos, 1965: 144-145).

Veintiocho años después de escribir la *Información en derecho*, Quiroga repitió en la *Summa* los mismos principios de acción misional, pues su intento seguía invariado: instaurar una «eclesiología renovada en el nuevo mundo», en expresión de Gomes Moreira, a través de una lectura muy concreta de la Sagrada Escritura, la Patrología y los pensadores de la Europa medieval y renacentista, así como los autores clásicos, todo ello supeditado a la realidad americana que el obispo vivía y sentía de primera mano (1987: 47). Podemos observar en el siguiente pasaje la forma tan peculiar que tenía Quiroga de expresar el valor de las fuentes canónicas en la cuestión indiana:

Y como es todo el Decreto [*de Graciano*] y las autoridades y originales en él canonizadas, de cartas particulares y dichos y tractados de Santo Agustín y de otros sanctos padres y doctores canonizados, y hecho de ello todo decretos y cánones generales, pues de otra manera, por su rudeza [*de los indios*] y falta de conocimiento, por su dispersión y falta de entendimiento que es menester para ello, e ignorancia del bien todo, y todo sin culpa suya, por falta de experiencia y estar muchos dellos ya irritados y escandalizados de muertes que ellos han hecho, y hespañoles en ellos, todo por mal recaudo de capitanes, verisímicamente se puede creer no serían [*los predicadores*] d'ellos bien recebidos ny tractados ni sabrían escoger lo mejor que les cumpliese ni darles crédito en poco tiempo, sino con larga convessaçión y habla, como dize Santo Agustín *que* es menester (*ca.* 1553: fols. 11v-12r).

También puede apreciarse en Quiroga lo que Villegas denominó «conciencia de *misión*», concepto que va ligado a las nociones de «llamamiento» y de «elección» (1991: 8). Esta llamada se produce mediante la fuerza intrínseca de la Palabra de Dios manifestada en las Escrituras; y, en este sentido, las parábolas evangélicas tenían especial peso pues, como nos recuerda Jeremías: «fuerzan a los oyentes a adoptar postura sobre su persona [*Jesucristo*] y sobre su misión» (2009: 169). Cabrera vuelve a ser testimonio esencial en los modos de catequesis del pastor michoacano:

Y así, con estos medios tan suaves, preparaba este gran Obispo sus almas [*de los indios*] para recibir el don de la fe, para hacer nacer en sus corazones la caridad y para irles infiltrando la religión.

Eran, por tanto, alimentados gratuitamente, albergados de manera debida, instruidos en los rudimentos de la doctrina cristiana y, una vez aprendida esta, bautizados con grandísima solemnidad, según dijimos (Campos, 1965: 149).

Las afinidades entre Quiroga y Cabrera se extienden, incluso, a la forma en la que presentan sus respectivos tratados. En puridad, los del prelado no son tales, pues tanto la *Información en derecho* como la *Summa* son más bien misivas, tienen un destinatario o destinatarios específicos y unos interlocutores, al menos aparentes, a lo largo de sus exposiciones. En el primer caso, probablemente Juan Bernal Díaz de Luco, en el segundo, las autoridades civiles y religiosas inmersas en la controversia indiana en el momento de su eclosión, cuando estaban aún candentes las ascuas de la controversia disputada en Valladolid entre 1550 y 1551. En el *De solicitanda* de Cabrera se observa, igualmente, un interlocutor, ya sea real o literario, pero más que una afinidad formal, sorprende la semejanza de fondo de estos dos textos, que afecta a sus propios fines, pues en ambos domina el sentido práctico. Como señala Martín Ortiz, aunque Cabrera realiza una «sistemática y meticulosa eliminación de problemas» empleando para ello una multitud de fuentes, en el *De solicitanda* no elabora un tratado especulativo que aborde la naturaleza del acto libre o de la coacción, aspectos que conoce suficientemente pero que da por supuestos y ya bien dilucidados por la tratadística anterior, de modo que se aleja de las intenciones de quien es su principal inspirador, Domingo de Soto (1972a: 97). Para este investigador, Cabrera se centró en un único aspecto, el comentario del texto de Lucas (14,23) y su mandato específico: «exi in vias et sepes et compelle intrare» (Martín Ortiz, 1972a: 99) que, como ya he expuesto, centró también el interés inmediato de Quiroga.

Ambos, Quiroga y Cabrera, manejaron fuentes semejantes, de donde pueden haber surgido muchas de estas afinidades que estoy comentando, pero es interesante comprobar el uso específico que hicieron de alguna de ellas, caso de Dionisio de Rickel (el Cartujano o Cartusiense), que sirvió a los dos para extraer su conclusión decisiva:

La frase «compelle intrare» [*del Evangelio de Lucas*] no puede entenderse de coacción física, ni de violencia en lo pastoral. Lo excluye todo el contexto de la parábola que trata de la llamada a la bienaventuranza eterna. Ha de interpretarse de la incesante y cuidadosa predicación del mensaje evangélico en sus diversas formas (Martín Ortiz, 1972a: 121).

Por tanto, la afinidad entre ambos estudios, la *Summa* y el *De solicitanda*, es notable, pero podemos decir que Quiroga va a mostrarse más original que su discípulo, pues plantea dos importantes novedades. Una, a través de la obra de Alfonso Fernández de Madrigal (el Tostado), especialmente los comentarios al Evangelio de San Mateo: la necesidad de ofrecer a los indígenas americanos el beneficio de la caridad cristiana mediante el ejercicio de una doble limosna: temporal y espiritual. Lo explica Quiroga con frase del propio Fernández de Madrigal, en la que se inquiera: «Quae sint meliores eleemosynae corporales an

spirituales», y lo responde aplicando la cuestión al contexto de las Bulas Alejandrinas de 1493:

Quae applicando, como abaxo se aplicará, bastava, a mi pobre parecer, solo para la decisión del negocio presente que se ha tractado y tracta, attenta la qualidad de las gentes, más que necesitadas de entrambas, pero mucho más sin comparación de la spiritual, por ser de muerte eterna cierta, de que sin la tal limosna es ymposible verisímilmente escapar, attento su estado ynfiel, rudo y peligroso, y condición miserabilíssima, y sin tener, después de Dios, otro remedio en la tierra para poder salir del peligro y miseria, y ser puestos en estado seguro de su salvación y político y, por otra parte, la obligación que su magestad a ello tiene por razón del oficio de la bulla de la donación, concessión, comission y demarcación de aquellas yncultas tierras y gentes dellas, que tiene en spiritual y temporal a él por su sanctidad, vicario y lugarteniente de Christo en la tierra para ello todo y lo a ello conçerniente (sin lo qual cómmodamente el officio y limosna no se puede, dentro de tal demarcación, hazer ni exerçer) (ca. 1553: ff. 1r-1v).

La segunda novedad tiene un eminente sentido pragmático, y equipara, de alguna manera, la postura pastoral de Quiroga con la de su admirado san Ambrosio, quien, por un lado, solicitó del emperador romano ayuda estatal para afrontar su misión evangelizadora y, por otro, proclamó de manera inequívoca «la libertad de creer» (Martín Ortiz, 1972a: 34). En el caso del pastor michoacano, realiza una petición específica de protección de los evangelizadores mediante una particular interpretación de las Bulas Alejandrinas, en la que vuelve a coincidir con la postura adoptada por Cabrera en *De solicitanda*. En este aspecto, es interesante observar la coincidencia entre los planteamientos de Soto sobre el sentido de las bulas (editadas en el primer tomo de su *Commentariorum*, de 1557) y los de Quiroga, pues ambos parten de la doctrina del poder indirecto del papa, y coinciden en sus conclusiones que, para el caso de Soto, resume Martín Ortiz en tres aspectos fundamentales: el papa tiene autoridad para conceder un poder exclusivo de evangelización y, en consecuencia, permite a los reyes delegados por él, en el ejercicio de esta capacidad, el envío de misioneros (hombres eruditos y rectos) a tierras de infieles; en segundo lugar, para la defensa de esta evangelización se permite el envío de gente armada que garantice el «derecho de defensa» ante posibles actuaciones de tiranos que intenten impedirlo; y, por último, se permite el combate activo contra la apostasía, ya que los apóstatas quedan bajo jurisdicción directa de la Iglesia (Martín Ortiz, 1972a: 82-83).

Esta semejanza de planteamientos permite pensar que las ideas expuestas en la *Summa* influyeron en los debates de la cuestión indiana, en la que Quiroga tuvo, quizá, un papel mayor del que él mismo estuvo dispuesto a admitir. De hecho, el cronista Bernal Díaz del Castillo, testigo de estos hechos, lo sitúa con claridad en Valladolid en el marco de la Junta de 1550-1551:

Y entonces se juntaron en la corte don fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, y don Vasco de Quiroga, obispo de Mechuacán, y otros caballeros que vinieron por procuradores de la Nueva España y del Pirú, y ciertos hidalgos que venían a

pleitos ante su Majestad, que todos se hallaron en aquella sazón en la corte; y juntamente con ellos, a mí me mandaron llamar como a conquistador más antiguo de la Nueva España (Díaz del Castillo, 2011: 976).

Y el mismo Quiroga reconoce abiertamente en la *Summa* esta participación, aunque fuese por medios indirectos (puede decirse que, oficialmente, no formó parte de la Junta):

y todo lo demás dicho arriba en esta *Summa* y en lo más largo y más fundado que yo avía trabajado, de donde se sacó, donde se tracta y averigua por originales de doctores santos y otros gravísimos, así theólogos como juristas que procuré mucho ver y aver, lo tocante a la restitución de lo avido en lo ya conquistado, en qué casos sea devida o no, a la qual restitución yo creya yr encaminado el fin de esta muy sancta y muy necessaria y oportuna congregación para quietar las consciencias y asosegar los scándalos que en aquella nueva Yglesia de cada día naçen sobre ello, al tiempo de las confessions de los conquistadores y pobladores de aquella tierra que tienen algo de lo avido en las conquistas de ella, absolviéndolos los unos y otros no en que ay confusión, diversidad y desasosiego, así en los ministros como en los administrados, digno todo de atajar y ser remediado y declarado por los peligros y trabajos que en ello ay, y de darse tal corte en ello si posible es, que con él todo se asosegase, pues pareçe que le podría aver *Deo dante*, com<o> pareçe de lo trabajado deçiso dicho, de donde esto se summó (ca. 1553: f. 20r).

Si nos fijamos, en concreto, en el derecho de defensa de la predicación como un derecho que asiste a la Iglesia, y más en concreto el derecho, y aún deber, de enviar una fuerza armada para defender las evangelizaciones, podemos decir que Quiroga es, posiblemente, la fuente primaria de esta propuesta concreta que se desarrolla a partir de los debates de Valladolid. El michoacano lo especifica con todo lujo de detalles, exponiendo los aspectos positivos y negativos, en una *Instruction* de sentido muy pragmático que incluye en la *Summa* (ca. 1553: ff. 15r-17r). Allí, explica, a través del Evangelio de Lucas (22):

exponiendo aquel lugar: «sed nunc qui habet saeculum etc.», dize entre otras lo siguiente, do siente lo mismo que está dicho de ser necessaria guarda, en quanto dize: «nisi forte vt sit parata defensio (non vltio) necessaria» (ca. 1553: f. 16v).

Es decir, la defensa solo debe contemplarse en caso de necesidad y no debe ser entendida como venganza. Esta conclusión coincide con la que había extraído Soto tras el examen de los debates vallisoletanos: «[el Evangelio, Mateo y Lucas] no nos manda hazer ninguna compulsión, sino dexallo al juyzio de Dios» (1552: [30]); de modo que niega, incluso, que pueda obligarse a escuchar la predicación, pues:

Si uno no puede ser compellido a recibir alguna religión o alguna doctrina, tanpoco puede ser compellido a oýrla, mayormente que la tal compulsión engendraría odio en los oyentes de la mesma fe, antes que afición para recibirla (1552: [30]).

La conclusión general de la *Summa* quiroguiana es idéntica y se expresa con la misma contundencia, con el apoyo del Evangelio de Mateo:

Pero, do estas credulidad y verisimilitud faltase, y uviase çierta y experimentada contumaçia y protervidad y empeoramiento, y se desconfiase de tal bien y buena conversión como en hijos de desconfiança, ya dados en réprobo sentido y no dóciles, sino contumaçes y protervos, parece que se avía de dezir lo de sant Matheo, *capítulo* 9, que los avían de dexar y sacudir el polvo de los çapatos en ellos, en lugar de reprobaçion y desconfiança y maldición de su condemnaçion (*ca.* 1553: f. 4r).

Es decir, si no hay seguridad de obtener el beneficio de una sola conversión, la única opción posible es actuar sin violencia y alejarse de los réprobos sin insistir, abandonándolos al único juicio posible, el de Dios. Bartolomé de Las Casas llegó a idéntica conclusión basándose en la misma fuente:

Christo, pues, *quando* envió los apóstoles a *predicar*, dio forma d'lo *que* avía de hazer *en* caso *que* no los quisiesen oír ni recibir, y esta fue *que* les sacudiesen el polvo de los çapatos en testimonio de su pecado, y no que los forçassen a oír (1552: [90]).

La fuerza de este argumento mateano hace a insistir a Quiroga en esta interpretación:

Confirma mucho tanbién aquesto ser y aver sido incorregibles los de aquellas çiudades y gentes dellas en quien se mandó a los apóstolos sacudiesen el polvo de los çapatos y las dexasen sin convertir ni castigar y se pasen a otras (si viesen *que* no podían aprovechar), a cuyo parecer y conjeturas humanas parece averlo dexado, «erant quipe humani», y aver sido y ser ya predicadas y averiguado por la experiència ser yncorregibles, de cuyo provecho y salud *spiritual* se desconfiava (*ca.* 1553: f. 10r).

Esta insistencia podría obedecer a un interés de Quiroga por ser correctamente comprendido en el marco de la polémica indiana, que había extremado las posturas contendientes y encendido los debates de Valladolid en la España de mitad del Quinientos. Así se desprende de sus propias palabras en la carta que envió a su confidente Díaz de Luco desde Madrid el día 23 de abril de 1553, donde se muestra seguro de la buena acogida general de sus comentarios, pero dudoso de que todos, especialmente el obispo chiapaneco, hubieran captado el sentido correcto de sus palabras:

Me atreví a hazer este compendio porque por ventura en algún tiempo no me demandase Dios el callar, más de experto [que] de letrado, y permitió Nuestro Señor que, sin saber yo lo que hazía, después de se[r] por estos Señores del Consejo visto, lo tuvieron en tanto y tan al propósi[to] de todas las dificultades que se avían tratado entrellos que dezían, que no era posi[ble], no aviéndome hallado presente a ello, que yo lo uviere hecho sino que el *Espíritu Sancto* lo avía examinado en tal tiempo y neccesidad, y el Señor Marqués y President[e] lo ha tenido en

mucho, y con esto está así que no se ha determinado más de que algunas de las partes que lo han visto juran que eso es la verdad de la cuestión, salvo el Señor Obispo de Chiapa que no sé cómo lo ha tomado, como no aya sido muy conforme a su rigor, aunque en la verdad lo es al bien que muestra desear a aquella miserable gente (Bataillon, 1952: 85).

En definitiva, podemos extraer de los planteamientos de Quiroga la misma conclusión que Martín Ortiz saca de las palabras de su discípulo Cabrera, en el sentido de que su tratado *De solicitanda*, en el que se debate el controvertido asunto de la coacción de infieles a la fe, «había sentado, con base evangélica, una formidable ecuación “compelle-praedicare”», que excluía todo método violento de coacción de infieles y ponía todo el acento en la «fuerza intrínseca del mensaje mismo» (1972b: 334).

Conclusión

Vasco de Quiroga es considerado como uno de los principales forjadores de «la teología de la defensa de la vida de los indígenas», en expresión de Gomes Moreira, y, como tal, «autor de una auténtica Teología de la vida» que se inicia en la actividad pastoral práctica cotidiana junto a los oprimidos y da lugar a la formación de una «Iglesia de los pobres» que tiene como objetivo prioritario dar respuesta a las necesidades más acuciantes de los humildes y, sobre todo, asegurar su conservación y su integridad física y moral, junto con su salvación espiritual (1987: 37-38 y 44).

La actitud pastoral de Quiroga coincide con la postulada años después por su discípulo Cristóbal de Cabrera, y se concreta en un apostolado de signo paulino cuyo principal propósito es el de la persuasión, el convencimiento y la transformación de los infieles por medio del auxilio de la Palabra divina, lo que se traduce, a los efectos de la doctrina de la coacción a la fe, en lo que Martín Ortiz denomina «dulce violencia», es decir, el empleo de la fuerza indirecta de la razón y el mensaje contenido en el Evangelio (1972a: 165). El concepto de compulsión se asimila, por tanto, al de predicación, lo que se ha definido como una «lícita actitud de misión evangélica» (Martín Ortiz, 1972a: 186).

La exposición del obispo michoacano en la *Summa* se centra en el reconocimiento de la autoridad del papa para emitir las bulas que autorizan la acción evangelizadora de las Indias, y su argumento se centra no solo en el derecho de predicación de la Iglesia, sino también en el reconocimiento del indio como persona humana, con plena capacidad volitiva, con plena autonomía personal y personalidad jurídica, con una única salvedad a tener en cuenta: su ignorancia, que sería invencible si no se pusieran los medios para remediarla, ofreciéndoles la vía para acceder a los planes de redención del pecado que, como a tales personas, también les competen. De ello nace una obligación en las autoridades papal y de la Corona española, delegada de aquella, que es de conciencia: el deber de ofrecer a los naturales de América una limosna en ejercicio de la caridad cristiana, un remedio que les proporcione los medios de una vida digna y una promoción espi-

ritual que los encamine a la salvación de sus almas. El medio de lograr estos fines es único y se aleja de toda violencia o derechos de guerra, que el prelado no está dispuesto a reconocer: el retorno a los mismos orígenes de la Iglesia, una eclesiológia desnuda de artificios temporales que pone todo el acento en la predicación de los Evangelios, donde se contienen todas las verdades reveladas que un cristiano necesita para lograr la perfección. Expresado con las palabras de Quiroga:

Tampoco obstaría dezir que no se han de traer por fuerça a la fee, porque nadie puede ser compellido a creer (...) porque esto, como está dicho, no sería hazer fuerça en el creer, que es ymposible en natura poderla hazer persona alguna (...) porque el coraçón del hombre no padeçe fuerça, salvo indirecte por lícitos y buenos medios y rodeos como son asegurar el campo a los predicadores y guardarlos (ca. 1553: f. 11v).

El Michoacano acudió a la corte de Valladolid durante su viaje a España de 1547 a 1554, como manifiesta en la *Summa*, pensando que había de tratarse allí un negocio de orden sociopolítico: la restitución y acabamiento de las encomiendas. Sin embargo, se encontró metido de lleno en el torbellino de una encendida polémica sobre las consecuencias espirituales de la conquista y colonización americanas. Dada su responsabilidad en la cuestión, se vio impelido a dar su propio parecer sobre el particular, hacerse escuchar por los contendientes y las autoridades atentas a tan trascendente materia. Su dictamen fue claro: había que procurar ensanchar los límites de la fe en Cristo con los medios del Evangelio mediante la predicación de la Palabra, y alejarse de cualquier acto violento de compulsión, incluso si ello significaba dejar a su suerte, o mejor, en las solas manos de Dios, a los recalcitrantes. La semejanza de su propuesta con otras que fueron manifestándose en esos años y posteriores, muestra que su opinión no fue ignorada, incluso por quienes, en aquellos turbulentos momentos de expresión de posturas realmente antagónicas, no estuvieron dispuestos a reconocer la importante contribución del obispo michoacano en la cuestión indiana.

Referencias y bibliografía

- BATAILLON, M. (1952). «Vasco de Quiroga et Bartolomé de las Casas». *Revista de Historia de América*, 33, 83-95.
- CAMPOS, L. (1965). «Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera, pbro.». En: *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*. México: Editorial Jus, 107-158.
- CORONEL RAMOS, M. A. (2014). «Reflexiones sobre Juan Luis Vives y la tradición conversal del cuatrocientos». *eHumanista*, 26, 379-396.
- COVARRUBIAS, S. DE (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición de SERÉS, G. Madrid: Real Academia Española. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511705823>
- DODD, CH. H. (1974). *Las Parábolas del Reino*. Trad. y prólogo de FUENTE, A. DE LA. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- DUMONT, J. (2003). *El amanecer de los Derechos del Hombre. La Controversia de Valladolid*. Guadalajara, México: Folia Universitaria, Universidad Autónoma de Guadalajara.
- DUSSEL, E. (1981). «Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)». En: RICHARD, P. (ed.). *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina. VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980)*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 401-452.
- FUSCO, V. (1990). «Parábola/Parábolas». En: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (dirs.). *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Ediciones Paulinas, 1390-1409.
- GOMES MOREIRA, J. A. (1987). «El pensamiento teológico de D. Vasco de Quiroga». En: RICHARD, P. (ed.). *Raíces de la teología latinoamericana: nuevos materiales para una historia de la teología*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 37-47.
- GRUPO DE ENTREVERNES (1979). *Signos y Parábolas. Semiótica y texto evangélico*. Estudio de GENINASCA, J.; epílogo de GREIMAS, A. J. Madrid: Eds. Cristiandad.
- HERMANOS MENORES CAPUCHINOS (PROVINCIA DE CASTILLA) (1999). *Nuevo Testamento*. Madrid: Centro de Propaganda Difusora Bíblica.
- HERREJÓN PEREDO, C. (2006). «Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga». *Contribuciones desde Coatepec*, 10, 89-102.
- JEREMIAS, J. (2009). *Interpretación de las Parábolas*. Trad. de CALVO, F. J. Estella: Editorial Verbo Divino.
- LAMADRID, A. G.; HERNÁNDEZ, J. F.; MARTÍN NIETO, E.; REVUELTA SAÑUDO, M. (revs.) (1986). *La Santa Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- LEÓN, FRAY L. DE (2010). *Escritos sobre América*. Estudio, traducción y notas de MORENO MENGÍBAR, A. y MARTOS FERNÁNDEZ, J. Madrid: Tecnos.
- MARGUERAT, D. (1992). *Parábola*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- MARTÍN ORTIZ, E. (1972a). «La coacción de infieles a la fe según Cristóbal Cabrera. Estudio y edición del ms. Lat. 5026». *Communio. Commentarii Internationales de Ecclesia et Theologia*, 5/1, 23-186.
- (1972b). «La coacción de infieles a la fe según Cristóbal de Cabrera». *Communio. Commentarii Internationales de Ecclesia et Theologia*, 5/2-3, 257-461.
- MCWHIRTER, J. (2016). «Esposa, esposo». En: GREEN, J. B.; BROWN, J. B. y PERRIN, N. (eds.). *Diccionario de Jesús y los Evangelios*. Barcelona: CLIE, 411-424.
- PORTER, J. R. (2007). *La Biblia. Las Sagradas Escrituras hebreas, los Libros Apócrifos, la llegada de Roma (Palestina en tiempos de Cristo) y el Nuevo Testamento*. Barcelona: Blume.
- POWELL, M. A. (2016). «Comunión de mesa». En: GREEN, J. B.; BROWN, J. B. y PERRIN, N. (eds.). *Diccionario de Jesús y los Evangelios*. Barcelona: CLIE, 183-190.
- QUINONES MELGOZA, J. (2011). «Dedicatoria de Cristóbal Cabrera a fray Juan de Zumárraga, obispo de México». *Nova Tellvs*, 29/1, 335-346. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2011.29.1.376>
- QUIROGA, V. DE (ca. 1553). *Summa*. Mss./Escalante-Portilla.
- RIVERA GARCÍA, A. (2012). «Los orígenes teológicos de la crisis moderna: cuerpo místico y cristología en Erasmo y Calvino». En: RIVERA GARCÍA, A.; VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (coords.). *Ensayos sobre la historia del pensamiento español. Homenaje a José Luis Abellán*. Murcia: Universidad de Murcia, 23-42.
- SÁNCHEZ GÁZQUEZ, J. J. (2003). «Erasmo y Lutero sobre la cuestión capital: 'liberum/servum arbitrium'». *Archivo Teológico Granadino*, 66, 5-58.
- SÁNCHEZ NAVARRO, L. (2013). *El logos del reino. Las diez parábolas de Mateo*. Estella: Verbo Divino.

- SCHNABEL, E. J. (2016). «Apóstol». En: GREEN, J. B.; BROWN, J. B. y PERRIN, N. (eds.). *Diccionario de Jesús y los Evangelios*. Barcelona: CLIE, 58-71.
- SOTO, D. DE (1557). *Commentariorvm fratris Dominici Soto segobiensis theologi ordinis praedicatorum (...) in quartum sententiarum*. Salamanticae, Excudebat Ioannes a Canoua, v. 1.
- SOTO, D. DE; GINÉS DE SEPÚLVEDA, J.; LAS CASAS, B. DE (1552). *Aquí se contiene una disputa o controversia, entre el obispo don fray Bartholomé de las Casas, o Casaus, obispo que fue de la Ciudad Real de Chiapa, que es en las Indias, parte de la Nueva España, y el doctor Ginés de Sepúlveda, coronista del emperador, nuestro señor, sobre que el doctor contendía, que las conquistas de las Indias contra los indios eran lícitas, y el obispo por el contrario defendió y afirmó aver sido y ser imposible no serlo tiránicas, injustas e iniquas (...)*. Sevilla: Sebastián Trugillo.
- TORRES, V. (1996). *Enseñar en parábolas. Actualidad pedagógica y didáctica de un estilo sin tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- VILLEGAS, B. (1991). «La evangelización en la Biblia». *Teología y Vida*, 32, 5-19.

