



Historia Crítica

ISSN: 0121-1617

hcritica@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Valenzuela A., Eduardo

Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas,
1510-Nueva España, 1524)

Historia Crítica, núm. 58, octubre-diciembre, 2015, pp. 13-32
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81142459002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510-Nueva España, 1524)²⁸

Eduardo Valenzuela A.

Universidad de Chile/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

doi: [dx.doi.org/10.7440/histcrit58.2015.01](https://doi.org/10.7440/histcrit58.2015.01)

Artículo recibido: 16 de marzo de 2015/Aprobado: 05 de agosto de 2015 /Modificado: 10 de agosto de 2015

Resumen: Este artículo tiene como objetivo desarrollar una reflexión teórica en torno a la naturaleza del primer anuncio del cristianismo en América, a partir de un análisis de los ciclos de evangelización temprana en las Antillas y Nueva España. Para ello, se propone el uso del concepto teológico *kerigma* con el fin de relevar una fase del proyecto misional que constituirá el filo cortante de la lucha entre la nueva fe y los antiguos cultos locales. Tomando como punto de inicio el concepto de *kerigma*, el presente estudio abordará la *Doctrina para todos los indios* de Pedro de Córdoba (1510-1521) y los *Coloquios* de los Doce Apóstoles (1524), registrados por Bernardino de Sahagún como obras fundacionales de los ciclos de evangelización en las Antillas y Nueva España, y, al mismo tiempo, como la textualización de las primeras formas de predicación en cada territorio. Se concluye que las características del desafío misional americano implicaron la necesidad de establecer una base pre-catequética y pre-cristológica, como filo cortante de la evangelización en cada experiencia misional analizada.

Palabras clave: *Antillas, Nueva España, catolicismo (Thesaurus); evangelización, misiones, siglo XVI (palabras clave autor).*

Kerygma: Historical Questions on the First Evangelization of America (Antillas, 1510- New Spain, 1524)

Abstract: This article aims to develop a theoretical reflection on the nature of the first announcement of Christianity in America, based on an analysis of the cycles of early evangelization in the Antilles and New Spain. For this purpose, it proposes the use of the theological concept *kerygma* in order to highlight a phase of the missionary project that would constitute the cutting edge of the struggle between the new faith and the old local cults. Taking *kerygma* as its starting point, this study deals with Pedro de Córdoba's *Christian Doctrine for the Instruction and Information of the Indians* (1510-1521) and the *Colloquia* of the Twelve Apostles (1524) recorded by Bernardo de Sahagún, as foundational works in the cycles of evangelization in the Antilles and New Spain, and simultaneously, the transformation of the first forms of preaching in each territory into texts. It concludes that the characteristics of the missionary challenge in the Americas involved the need to establish a pre-catechetical and pre-Christological basis, as the cutting edge of evangelization in each missionary experience analyzed.

Keywords: *Catholicism (Thesaurus); Antilles, New Spain, evangelization, missions, 16th century (author's keywords).*

²⁸ Este artículo forma parte de la tesis doctoral realizada en cotutela entre la Universidad de Chile y el Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS) de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia), titulada "Les anges déchus du Nouveau Monde: universalisme et démonologie dans la conquête ontologique des cultes américains (XVI^e siècle)", y que se encuentra actualmente en elaboración. El presente estudio no contó con financiamiento adicional.

Kerigma: perguntas teóricas sobre a primeira evangelização da América (Antilhas, 1510-Nova Espanha, 1524)

Resumo: Este artigo tem como objetivo desenvolver uma reflexão teórica sobre a natureza do primeiro anúncio do cristianismo na América a partir de uma análise dos ciclos de evangelização precoce nas Antilhas e na Nova Espanha. Para isso, propõe-se o uso do conceito teológico *kerigma* a fim de revelar uma fase do projeto missionário que constituirá o determinante da luta entre a nova fé e os antigos cultos locais. Tomando como ponto de partida o conceito de *kerigma*, este estudo abordará a *Doctrina para todos los indios*, de Pedro de Córdoba (1510-1521), e os *Coloquios*, dos Doze Apóstolos (1524), registrados por Bernardino de Sahagún como obras fundacionais dos ciclos de evangelização nas Antilhas e na Nova Espanha, e, ao mesmo tempo, como a textualização das primeiras formas de pregação em cada território. Conclui-se que as características do desafio missionário americano implicaram a necessidade de estabelecer uma base pré-catequética e pré-cristológica como determinante da evangelização em cada experiência missionária analisada.

Palavras-chave: *Antilhas, Nova Espanha (Thesaurus); catolicismo, evangelização, missões, século XVI (autor de palavras-chave).*

Introducción

El presente estudio surge a partir de una mirada continental a los ciclos tempranos de la evangelización americana, y de la toma de conciencia de que el objetivo final de este proyecto —la *cristianización* de las comunidades indígenas— estuvo antecedido por un conjunto de esfuerzos tendientes al establecimiento de un cimiento pre-cristológico que constituirá el núcleo de la acción misionera temprana en el Nuevo Mundo. Dicho de otro modo, bajo la idea de que la documentación de estas fases iniciales —y muy especialmente el seguimiento de los primeros textos pastorales de cada territorio— entrega valiosa información sobre las prioridades que tuvieron los misioneros en estas etapas iniciales, y de cómo la naturaleza de los sistemas religiosos locales incidió sobre la producción de una respuesta misional capaz de hacer frente al desafío de la *conversión* de los cultos locales.

Gran parte de esta reflexión es deudora de los debates de la teología misionera de mediados del siglo XX y su reflexión en torno a los conceptos de *evangelización, pre-evangelización* y *kerigma*, por lo que se dedicarán en este artículo algunas líneas a esta problemática, con el objetivo de evidenciar los caminos que se han transitado para producir el modelo teórico con el que se abordará la documentación a lo largo de este estudio. En el análisis de los primeros esfuerzos misionales en América, aquí se centrará la atención en dos obras fundacionales de la evangelización americana: la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios a manera de historia*, articulada por Pedro de Córdoba para el área antillana, y los *Coloquios* de los Doce Apóstoles, recopilados por Bernardino de Sahagún.

En términos generales, se podrá decir que la *evangelización* es una obra en curso, sin un término manifiesto y consustancial a la expresión del cristianismo, pero ciertamente resulta difícil imaginar las ciudades virreinales, a mediados del siglo XVIII, siendo escenario de una evangelización en el mismo sentido de lo que puede observarse para los territorios sujetos a misión en la primera mitad del siglo XVI. Aunque conceptos como *evangelio* o *evangelizar* son frecuentemente asociados a

los cuatro libros del Nuevo Testamento llamados “evangelios”, lo cierto es que estas voces eran de uso común entre los primeros cristianos, antes incluso de la redacción misma de los escritos neotestamentarios¹. El *euangelion* (del griego εὐ, “bien” y αγγέλιον, “mensaje”) es la Buena Nueva que anuncia al Dios revelado en Jesucristo, una noticia que los misioneros habrán de difundir a todas las naciones del mundo.

En torno a los años cincuenta, la teología francesa comenzó a reflexionar sobre las distintas etapas que conforman la prédica cristiana con miras a la conversión, estableciendo una distinción clara entre una *foi de la conversion*, identificada con el concepto de *evangelización* como primer anuncio del cristianismo a comunidades no-cristianas, y una *foi de connaissance*, asociada a la instrucción profunda de la *catequesis*². Para esta nueva corriente teológica, la evangelización estaría restringida a esta primera etapa bajo el nombre técnico de *kerygma*, una voz sobre la que se volverá más adelante. En lo concreto, el hecho de que esta primera fase no se exprese a partir de la introducción de una doctrina ni como una profundización de la fe, sino como un evento destinado a promover la conversión³, constituye un antecedente central para aproximarse a la empresa de la *cristianización* de una comunidad humana, bajo el entendido —central para esta investigación— de que se trata de un proceso secuencial constituido por distintas etapas. Esta distinción, compartida por figuras eminentes como Rétif y Liégé, será también desarrollada por el teólogo italiano Domenico Grasso, quien esta vez propondrá una triple distinción en torno a la transmisión del mensaje evangélico, integrando la *homilia* como la tercera y última fase de la cristianización⁴, modelo triple que puede ser observado con claridad en la Iglesia primitiva⁵.

En el contexto del Congreso Misionero de Bangkok en 1962, el teólogo Alfonso Nebreda comenzó a evidenciar la existencia de una fase de *preparación* que antecedería a la presentación de Jesucristo y los sacramentos; un momento de la acción misional que tiene por objeto iniciar a las personas en la realidad del Evangelio y propiciar su aceptación⁶. Para el autor, los esfuerzos ya no necesitaban concentrarse en distinguir la catequesis del kerigma —algo plenamente logrado por la escuela francesa—, sino transitar desde el kerigma hacia el estudio de las condiciones humanas que predisponen a las comunidades al mensaje, es decir, desde la evangelización a una *pre-evangelización*⁷. En su perspectiva, los jesuitas habrían desarrollado en Japón un método de evangelización completamente diferente a los desplegados en India, Filipinas y, por cierto, el Nuevo Mundo, siendo ésta la primera experiencia de *pre-evangelización* de la historia⁸. Este nuevo modelo se basaba en la división de la instrucción misional en dos partes, esto es, el uso de *catecismos* para introducir estos contenidos fundacionales y el posterior uso de una *Doctrina* netamente

1 Joseph Gevaert, *Primera evangelización. Aspectos catequéticos* (Madrid: Central Catequística Salesiana, 1992), 11.

2 Antonin Marcel Henry, “Le kérygme dans le ministère de la parole”, en *L’annonce de l’evangile aujourd’hui*, ed., Antonin Marcel Henry (París: CERF, 1962), 88.

3 Antonin Marcel Henry, “Le kérygme”, 89.

4 Domenico Grasso, “Il kerigma e la predicazione”, *Gregorianum* 41 (1960): 424-450.

5 Alonso Nebreda, *Kerygma in Crisis* (Chicago: Loyola University Press, 1965), 42.

6 Joseph Gevaert, *Primera evangelización*, 36.

7 Alonso Nebreda, *Kerygma in Crisis*, 65. Existen, sin embargo, antecedentes previos. Ejemplos de ello son la obra de André Rétif, *Foi au Christ et Mission d’après les Actes de Apôtres* (París: s/e., 1953), o el trabajo de Pierre-André Liégé, “Évangélisation”, *Catholicisme IV* (1954): 755-764.

8 Alonso Nebreda, *Kerygma in Crisis*, 99.

cristológico⁹. Guiados por el sentido común, señala Nebreda, hombres como Alessandro Valignano habrían iniciado la *pre-evangelización* del Japón a partir de tres temáticas centrales: la inmortalidad del alma humana, la salvación y la noción de un Dios Creador que da forma al mundo y a sus partes¹⁰. Como se verá, la temática identificada por Nebreda fue implementada, de hecho, cerca de veinte años antes de la fundación de la Compañía misma.

El mismo año que Nebreda defendía su *pre-evangelización* en Bangkok, el teólogo François-Georges Dreyfus sintetizaba en el título de un artículo una pregunta desafiante, que se vuelve evidente al abordar los materiales neotestamentarios, en especial los escritos ligados a la acción apostólica de Pablo: ¿es el primer anuncio del cristianismo exclusivamente cristológico?¹¹. Para el autor, la respuesta dependía en gran medida del depositario de este Primer Anuncio: cuando la proclamación se dirigía a las comunidades judías, el núcleo del mensaje estaba centrado en *kyrios*, es decir, en Cristo; mientras que la predica kerigmática en el contexto pagano exigía, ante todo, una conversión a *Theos*, al Dios Creador¹². No se trata, por cierto, de negar la existencia de un mensaje cristológico a las audiencias paganas, sino de señalar la necesidad de situar este mensaje dentro de un anuncio más vasto y global que comienza, en un contexto de evangelización *ad gentes*, con la inevitable proclamación del Dios Creador¹³.

Como ha expuesto con claridad James Dunn, dentro del Nueva Testamento no existiría un único kerigma sino un conjunto de distintos *kerygmata*, los cuales representarían las distintas formas adoptadas por el mensaje apostólico, en virtud de los distintos contextos que exigieron su adecuación¹⁴. De hecho, la primera gran constatación de la existencia de diferentes formas del kerigma se evidencia al contrastar los contenidos del mensaje proclamado por Cristo y los distintos *kerygmata* apostólicos. La comparación del kerigma de Jesús con la proclamación presente en los *Hechos de los Apóstoles* evidencia notoriamente la divergencia de los contenidos; mientras que Jesucristo proclama el Reino de Dios, Lucas anuncia a Jesucristo mismo como el centro del kerigma, presentando como prueba de Fe su resurrección y demandando una respuesta a esta proclamación¹⁵. En el contexto de la predica apostólica, el proclamador se ha vuelto el proclamado¹⁶.

La carta de Pablo a la comunidad cristiana de Tesalónica, una de las menciones más antiguas (50-51 d. C.), ejemplifica con claridad las dos esferas de la evangelización señaladas por François-Georges Dreyfus en su reflexión sobre el kerigma: la conversión al *Dios vivo y verdadero*, creador del cielo y de la tierra, y el anuncio de su *hijo* y su pasión (1 Tesalonicenses 1: 9-10).

9 Alonso Nebreda, *Kerygma in Crisis*, 99.

10 Alonso Nebreda, *Kerygma in Crisis*, 100.

11 François-Georges Dreyfus, “Le kérygme est-il uniquement christologique?”, en *L’annonce de l’évangile aujourd’hui*, ed., Antonin Marcel Henry (París: CERF, 1962), 55-65.

12 François-Georges Dreyfus, “Le kérygme est-il”, 62.

13 François-Georges Dreyfus, “Le kérygme est-il”, 63.

14 James Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Londres: SCM Press, 1990 [1977]), 16. Antecedentes de esta propuesta pueden verse en: Y. B. Trémel, “Du kérygme des apôtres à celui d’aujourd’hui”, en *L’annonce de l’évangile aujourd’hui*, ed. Antonin Marcel Henry (París: CERF, 1962), 33; y más temprano aún, en la obra de Clarence Tucker Craig, “The Apostolic Kerygma in the Christian Message”, *Journal of Bible and Religion* XX: 3 (1952): 182.

15 James Dunn, *Unity and Diversity*, 21.

16 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament. With a New Introduction by Robert Morgan* (Waco: Baylor University Press, 2007 [1951]), 33.

Aunque ambos elementos se encuentran indisolublemente ligados, lo cierto es que el mensaje contiene dos núcleos plenamente diferenciados, dos conceptos que deben ser presentados a una comunidad humana que desconoce no sólo la realidad que encarna Jesús, sino también el relato de la creación del monoteísmo hebreo. Aunque la disociación entre Dios Padre y Jesucristo pueda parecer vana en una perspectiva teológica, la práctica misional en el ambiente pagano evidencia claramente la necesidad de un tratamiento distintivo, como queda retratado en un pasaje de la Primera Epístola a los Corintios:

“Acerca, pues, de las viandas que se sacrifican a los ídolos, sabemos que un ídolo nada es en el mundo, y que no hay más que un Dios. Pues aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo, o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores), para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un Señor, Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas, y nosotros por medio de él” (1 Corintios 8: 4-6)¹⁷.

La variabilidad que existe en la tematización de este *kerigma* es la prueba inequívoca de que la proclamación se adapta a distintas audiencias, eligiendo cuáles serán los elementos constituyentes de este primer anuncio a partir de una toma de conciencia sobre las características del componente religioso preexistente y de las necesidades inherentes a su conversión. Es, de alguna manera, un recurso *situacional*, condicionado por las circunstancias que exigieron su proclamación y, por ende, difícilmente simplificable a una fórmula fija que pueda ser aplicada a los diferentes contextos, sin exigir ningún cambio o modificación¹⁸. Sin embargo, los contenidos de los diversos *kerygmata*, aun con sus variabilidades y particularismos, evidencian un rasgo común: por sobre la introducción de elementos nuevos a los esquemas religiosos preexistentes se encuentra la necesidad de promover la renuncia a estos antiguos órdenes (*metanoia*), en pos de la adquisición de una nueva “totalidad de sentido”¹⁹. Así, los cambios inducidos por este Primer Anuncio implican no sólo la transformación del *ser* —para este contexto, del *ser humano*— sino muy especialmente de los vínculos del ser humano con las distintas esferas de su existencia, la redirección de las normas de aprehensión de la realidad, aquello que James McDonald ha dado en llamar “orientación del mundo”²⁰. Se trata de una transformación profunda que opera en un nivel ontológico, impulsando un conjunto de transformaciones que impactaran en las estructuras cosmológicas, en sus modelos de interrelaciones sociales y en los fundamentos epistemológicos que sostienen sus teorías de alteridad²¹, es decir, en los sistemas de integración de la experiencia que permiten estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción y organizar así los regímenes existentes y sus propiedades ontológicas²².

17 La fórmula de José de Acosta, la distinción entre Dios y “el mismo Jesucristo, *mediador* de Dios y de los hombres”. *De procuranda indorum salute* (Madrid: CSIC, 1984), Lib. I, Cap. VII, 145. Subrayado del autor.

18 James Dunn, *Unity and Diversity*, 12.

19 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. I (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 291.

20 James McDonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 127.

21 Philippe Descola, “Más allá de la naturaleza y de la cultura”, en *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, ed., Leonardo Montenegro (Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011), 87.

22 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (París: Gallimard, 2005), 363.

La búsqueda de esta sustitución de los regímenes existenciales no es una posibilidad, sino un imperativo. El mensaje de Cristo y su instrucción doctrinal —la *catequesis*— sólo pueden asentarse sobre un depositario que haya renunciado a su otra vida y esté dispuesto a *regenerarse* a partir de este nuevo conjunto de parámetros existenciales. En lugar de intentar desarticular cada uno de los vínculos relationales que los receptores del mensaje poseen con el mundo y sus entidades —los lazos del indígena con las aves—, las retóricas desplegadas en el kerigma buscarán impactar directamente en los modos de identificación —lo que las aves *son*—, esperando a partir de esta operatoria incidir sobre la elaboración de nuevos vínculos entre las comunidades regeneradas por la conversión y el mundo. De ahí que buena parte de los esfuerzos de la prédica kerigmática se centren en el uso de recursos antiidolátricos, para refutar los sistemas de creencias locales y lograr su absorción dentro de la historia escatológica universal.

Si se han dedicado algunas páginas a esta reflexión, levantando los instrumentos teóricos a partir de la misionología, es porque la reflexión teológica tiene un rol fundamental en la integración de la experiencia americana en el concierto de la evangelización universal, a partir de la inclusión de este *paganismo americano* en el conjunto de las expresiones idolátricas de las *naciones*, una idea sostenida por hombres relevantes de la teología americana como Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún y José de Acosta. Como se observará, estos antecedentes determinarán en gran medida las dinámicas del Primer Anuncio del cristianismo en América, tanto en el plano de las prioridades que establecerán los misioneros en su prédica temprana como en los mecanismos desplegados para la supresión de los *contravalores* de dichos sistemas religiosos.

1. Una historia a manera de doctrina: el Sermón de fray Pedro de Córdoba

Exiguos fueron los frutos del primer decenio de esfuerzo misional en las Antillas. Durante los primeros años de este ciclo evangelizador no existió un plan meditado sobre la evangelización indígena, ni un respaldo institucional serio que permitiese sostener dicha empresa²³, sino un conjunto de iniciativas individuales, algunas de enorme importancia en el terreno de la comprensión de los sistemas religiosos locales —como los informes de Ramón Pané—, pero que nunca llegaron a articular una experiencia misional coherente²⁴.

El ermitaño catalán Bernardo Boil, “hombre de letras y buena vida”, en palabras de Jerónimo de Mendieta, Vicario Apostólico de las Indias, amigo personal del papa Alejandro VI, colaborador cercano de los Reyes Católicos, era, desde todo punto de vista, el hombre llamado a convertirse en el motor de la empresa de evangelización en América. Pese a contar con “plenísimo poder de la Silla Apostólica para todo lo que se ofreciese”²⁵, facultades inusualmente amplias concedidas por la bula *Piis Fidelium* para llevar adelante la empresa evangelizadora, lo cierto es que Boil era ante todo un diplomático con un

23 Esteban Mira Caballos, *Las Antillas Mayores, 1492-1550 (ensayos y documentos)* (Madrid/Fráncfort: Vervuert Iberoamericana, 2000), 249.

24 Se cuentan en esta primera partida el catalán Bernardo Boil, primer Vicario Apostólico de las Indias Occidentales; los franciscanos Juan Pérez de la Rábida, Rodrigo Pérez, Antonio de Marchena, Juan de la Deule, Juan Tisín; los mercedarios Jorge de Sevilla, Juan Solórzano y Juan Infante, y el *hieromonita* (jerónimiano) Ramón Pané. Pedro Borges, *El envío de misioneros a América durante la época española* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1977), 478.

25 Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* (México: Porrúa, 1980), Lib. I Cap.VI.

nutrido currículum²⁶. El retrato de Mendieta sobre este activo rol político de Boil es especialmente ilustrativo: “Estuvo fray Buil dos años en la Isla Española, y lo más de este tiempo se le pasó en pendencias con el Almirante, y no (según parece) por volver por los indios y procurar su libertad y buen tratamiento”²⁷. Se trata de un período que, en la fórmula de Fidel Fita, puede ser descrito como un momento de “orfandad de la Iglesia Antillana”²⁸. La articulación efectiva de una nueva doctrina, capaz de hacer frente al desafío de esta nueva evangelización *ad gentes*, surgirá a partir de las experiencias misionales de los frailes dominicos y de su figura central: fray Pedro de Córdoba. Éste es el inicio de la misión como función profético-evangelizadora, un hito definido por el propio Enrique Dussel como “el hecho de mayor importancia en la historia de la evangelización de todo el continente”²⁹.

La rapidez con que Pedro de Córdoba y su comunidad iniciaron su predica evangelizadora es sorprendente. Tan sólo un día después de su arribo a la ciudad de Concepción de la Vega, y tras haber celebrado misa para un auditorio predominantemente hispano, Pedro de Córdoba pidió a los asistentes que enviasen a la iglesia a todos sus indios de servicio para comenzar de inmediato su acción misionera a una comunidad indígena que, en palabras de Bartolomé de las Casas, no “había oído la palabra de Dios”. Sentado en una sencilla banca, y asistido por *lenguaraces* (intérpretes), Pedro de Córdoba decidió iniciar este primer contacto sin exponer los *Mandamientos* o los *Pecados Capitales*, sin intentar el aprendizaje de las oraciones básicas, e incluso obviando aspectos vitales del dogma cristiano como el misterio de la Trinidad, sino que sencillamente “comenzóles a predicar desde la creación del mundo, discurriendo hasta que Cristo, hijo de Dios se puso en la cruz”³⁰.

Como ha señalado Miguel Ángel Medina, esta experiencia en Concepción de la Vega proporcionó una nueva perspectiva sobre las expresiones de la obra misional y un conjunto de decisiones que la comunidad dominica antillana buscará proyectar hacia las futuras misiones en el Nuevo Mundo. Siguiendo el ejemplo del Sermón de Concepción de la Vega, los predicadores debían dar una imagen de pobreza y devoción para ganar así la confianza de las audiencias indígenas; la predica debía realizarse, tan pronto fuese posible, en la lengua de los naturales, y disminuirse al mínimo el uso de intérpretes que pudiesen modificar sus contenidos, los cuales no se reducían a la simple introducción de recursos mnemotécnicos, sino que implicaban la exposición de ideas extensas y de desarrollo cambiante. Por sobre todo, la comunidad dominica comprendió que el formato de la predica debía ser “a manera de historia” y de acuerdo con los contenidos que se han señalado, haciendo uso extensivo de prédicas y sermones kerigmáticos como filo cortante de la penetración misionera en cada territorio³¹.

26 Boil había sido compañero de Fernando el Católico durante sus años de formación en la Corte aragonesa, y se transformó con los años en su secretario y consejero real, Comisario de Guerra en 1479, y capitán de las galeras reales en el conflicto surgido en Cerdeña con el marqués de Oristán. Actuó incluso en contextos de mediación internacional, contando en 1502 con facultades para confirmar o negar las negociaciones de Felipe el Hermoso con Luis XII, en torno a la llamada “Paz de Lyon”. Álvaro Fernández de Córdoba Miralles, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)* (Roma: Università della Santa Croce, 2005), 63.

27 Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Lib. I, Cap.VI.

28 Fidel Fita, “Primeros años del episcopado en América”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* XX (1892): 261-300.

29 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia*, 304.

30 Juan Pérez Tudela y Emilio López Oto, eds., *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas* (Madrid: BAE 95-96, 1957), Vol. II, Cap. LIV, 198.

31 Miguel Ángel Medina, comp., *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1987), 50.

Se estima que a partir de 1510, y como fecha límite 1521, se produjo la textualización de esta predica fundacional, posiblemente a partir de un conjunto de sermones que la comunidad dominica produjo en las Antillas bajo la iniciativa de Pedro de Córdoba³². Desde esta perspectiva, no se trataría de una obra concebida como una totalidad y elaborada por un *autor*, sino la síntesis de un conjunto de experiencias misionales de una comunidad religiosa, el acopio de experiencias orales y la refundición de retazos escritos de aquellos registros, que con toda certeza se produjeron y no llegaron hasta la actualidad a manos de los historiadores³³. Como lo recuerda Rudolf Bultmann, ésta fue, de hecho, la manera en que los Evangelios mismos tomaron forma³⁴.

El fruto de este trabajo será la producción, copia y circulación del llamado *Manuscrito Antillano*, primer texto evangelizador americano y síntesis de las experiencias y los intercambios de una comunidad misionera que transitaba a tientas, en ausencia de algún texto organizador³⁵. Esta obra, que más tarde será conocida como *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios a manera de historia*, proveerá el primer esquema de evangelización para América y contendrá en su interior algunos de los principales recursos retóricos que se verán operar en otras prédicas tempranas textualizadas. Se trata de una obra particular, a medio camino entre un *Sermón* o *Coloquio* centrado en el relato del génesis, concebido para ser predicado en distintos contextos misionales, pero estructurado bajo una tematización catequética, y una *Doctrina*, fuertemente apelativa, casi dialógica, que, contra la habitual unicidad de sus contenidos, introduce temáticas ajenas al catecismo y suprime otras fundamentales, en una modalidad expositiva que no centra sus esfuerzos en la memorización de contenidos, sino en la comprensión de la estructura general en la que están insertos.

El puntal de entrada en la obra de Pedro de Córdoba será el establecimiento de una narrativa cosmogénica, pre-catequética, y en directa correspondencia con el esquema desplegado intuitivamente en los sermones de Concepción de la Vega. Vulnerando el canon de elaboración de una *doctrina* catequética, el texto interviene los contenidos libremente para dar fuerza a la proclamación de las verdades fundamentales del dogma, y lo hace a partir de una exposición persuasiva, rica en referencias, comparaciones y ejemplos obtenidos durante los trabajos misionales de la comunidad dominica, un conjunto de sermones adaptados al contexto de evangelización americano y reunidos en un único texto que habrá de servir como guía a las misiones futuras³⁶. Se presentará al Dios creador, “que es uno solo”, que no padece “mal, ni enfermedad, ni dolor ni fatiga, ni hambre, ni sed [...]”, y por cuyo mandato “se mueven los cielos y sale el sol y la luna”³⁷, creador del lugar deleitoso que los padres, por encargo de este Dios, traen al Nuevo Mundo para quienes sean “buenos cristianos”³⁸, y de un infierno “en medio de la tierra” donde acuden las almas de los malos cristianos, y donde habitan los antepasados de los indios misionados³⁹.

32 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, 54.

33 Una experiencia similar para el contexto novohispano en: Jaime González Rodríguez, “La difusión manuscrita de ideas en Nueva España (siglo XVI)”, *Revista Complutense de Historia de América* 18 (1992): 89-116.

34 “As more and more exact and stable formulas grow out of the kerygma and gradually crystallize into creeds, so there develops out of the kerygma the literary form: Gospel”, en Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 86.

35 María Graciela Crespo, *Estudio Histórico-Teológico de la Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia de Fray Pedro de Córdoba, OP* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1988), 27.

36 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, 54.

37 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, f.3r, 202.

38 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, f.1v, 199.

39 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, f.2r, 200.

La preponderancia de la temática genésica queda manifestada en los Artículos de la Fe. Mientras que el tercer artículo —“Saber y creer que Dios es Hijo”— es liquidado en sólo una línea⁴⁰, el artículo que se ocupa de la creación —“5º art. Saber y creer que Dios es creador”— se desarrolla a lo largo de numerosos folios, incluyendo en este relato tanto la creación de un mundo *ex nihilo* como el origen de las cosas “sin entendimiento ni sentido”, como plantas, animales, elementos y cuerpos celestes; se describe la naturaleza espiritual de los ángeles, su rebelión y caída, así como el origen de los demonios en el mundo; son presentados Adán y Eva, de quienes “descienden todas las gentes del mundo”, y se aborda extensamente la naturaleza de un alma humana que, a diferencia del animal, no muere⁴¹. Como intuitivamente lo supieron los misioneros desde un inicio, sólo tras el establecimiento de estas bases existenciales sería posible presentar coherentemente la doctrina cristológica.

Tanto los contenidos de la *doctrina* antillana como sus recursos retóricos y sus canales de transmisión están intrínsecamente ligados al desafío de la evangelización americana. Por medio de la prédica kerigmática se desplegará un proyecto de refundación ontológica, a la luz de la sustitución de los relatos cosmogónicos, y con ello, el establecimiento de un nuevo parámetro en las dinámicas de identificación y vinculación de los indígenas con las entidades del mundo, y con el mundo mismo. Como apunta Medina, Pedro de Córdoba y la comunidad dominica rápidamente comprendieron que los sistemas religiosos locales no se estructuraban en función de un conjunto de dogmas o verdades fundamentales, sino a partir de un relato mítico⁴² que entregaba las claves de su organización ontológica. Si la *Doctrina* de Pedro de Córdoba no se ciñe a las directrices del Concilio de Tortosa (1429), ni al sumario y rígido catecismo —o, con mayor propiedad, *cartilla*— del cardenal Cisneros (1498), ni a la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano* de Hernando de Talavera⁴³, es porque los instrumentos doctrinales producidos en el contexto de la evangelización de los *Pueblos con Ley* no resultaban adecuados para el caso americano o, si se prefiere, para esta *fase* de la evangelización americana⁴⁴. La solución de una evangelización “a manera de historia” parecía, pues, evidente.

Esto no significa, sin embargo, que la solución dominica para el problema de la conversión de los naturales sea completamente inédita. Unos dieciséis años antes de la llegada de Pedro de Córdoba y sus correligionarios a La Española, el *hieromonita* Ramón Pané iniciaba sus esfuerzos por sintetizar las estructuras religiosas de los indígenas de Macorís. De origen catalán y llegado a La Española en la segunda expedición de Colón, en 1493, al fraile de San Jerónimo le había sido mandatado por el Almirante Colón elaborar informes sobre los sistemas de creencias de los indígenas locales, proyecto que finalizará en 1498, dando origen a la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. La obra se organiza a partir de dos ejes temáticos plenamente distinguibles: una primera

40 Lacónicamente: “El tercer artículo es creer que es Hijo como es dicho”, en Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, f.5r, 207.

41 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, f.5r-9v, 207-215.

42 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, 94.

43 Josep-Ignasi Saranyana, “Principales tesis teológicas de la ‘Doctrina Cristiana’ de fray Pedro de Córdoba, OP”, en *Actas del I Congreso internacional “Los Dominicos y el Nuevo Mundo”* (Sevilla: Editorial Deimos, 1990), 324.

44 La dificultad para aplicar la experiencia peninsular como referente de la *Doctrina* de Pedro de Córdoba ha sido expresada por diversos autores, ver: Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI* (Madrid: CSIC, 1960), 27; María Graciela Crespo, *Estudio Histórico-Teológico*, 27; Josep-Ignasi Saranyana, “Principales tesis teológicas”, 329. Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, 25; Luis Resines Llorente, *Catecismos americanos del siglo XVI* (Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992), 24.

parte (capítulos I-XI) que narra la creación del universo y el origen del género humano, y una segunda (XII-XXIV) que aborda las creencias y los ritos taínos, incluidas las prácticas de los especialistas religiosos —*behiques*— y el culto a los ídolos locales o *cemíes*⁴⁵.

Este orden expositivo, así como algunas incongruencias en la obra misma, han llevado a los especialistas a pensar que cada eje temático correspondería a un informe distinto, redactado de forma independiente y refundido más tarde en un solo texto⁴⁶. Más aún, Jiménez Lambertus sostiene que los contenidos registrados por Pané en su trabajo en terreno —especialmente aquellos de la primera tematización— habrían sido articulados en función del esquema veterotestamentario⁴⁷, partiendo de la creación del mundo taíno para luego abordar la creación del hombre. Esta estructura utilizada por Pané para encastrar las informaciones obtenidas en las extenuantes jornadas etnográficas determinó, a su vez, la propia labor misional del ermitaño de San Jerónimo, logrando conversiones al cristianismo sin presentar a Cristo. En sus palabras:

“Los primeros cristianos en la isla Española fueron, pues, los que arriba hemos dicho, a saber, Naboría, en cuya casa había decisiete persona, que todas se hicieron cristianas con darles solo a conocer que hay un Dios, que ha hecho todas las cosas, y creo el cielo y la tierra, sin que otra cosa se discutiese ni se les diese a entender, porque eran propensos a creer fácilmente. Pero con los otros hay necesidad de fuerza y de ingenio, porque no todos somos de una misma naturaleza”⁴⁸.

Una pregunta, de tantas posibles: ¿Pudo Pedro de Córdoba utilizar los informes de Pané como fuente para elaborar sus tratados? Aunque la *Relación* de Pané llegó a España con Colón en 1500, se tiene muy poca información sobre su trayectoria posterior. Sin embargo, se conoce que el manuscrito fue visto por Pedro Martir de Anglería, quien lo resume en su *De orbe novo decades* (lib. 9, caps. 4-7)⁴⁹. Por su parte, Fernando Colón lo incluye íntegramente en la obra dedicada a los viajes de su padre, conocida con el nombre de *Historie del S.D Fernando Colombo*. Quizás el vínculo más cercano sea el de Bartolomé de las Casas, quien tuvo acceso a la obra, por los pasajes que reproduce en su *Apologética Historia Sumaria*. Aunque estas tres fuentes podrían haber estado al alcance de Pedro de Córdoba durante la elaboración del *Manuscrito Antillano*, ninguna de ellas fue asequible a la comunidad dominica en el sermón fundacional de Concepción de la Vega (1510), donde ya estaban fijados los lineamientos de la predica. La obra de Pedro Martir fue impresa en Sevilla por Cromberger en 1511; la de Fernando Colón no verá la luz hasta 1571, y la obra del joven encomendero Bartolomé de las Casas no existía siquiera como proyecto.

Los contenidos de la *Doctrina* de Pedro de Córdoba —y, con toda certeza, varias de las copias del *Manuscrito Antillano*— estarán presentes en los distintos circuitos de la expansión misional en el contexto caribeño: el primer ensayo misional en la costa de la actual Venezuela, a cargo de Anto-

45 Silke Jansen, “En busca del original perdido: la relación acerca de las antigüedades de los indios de Ramón Pané y sus re-traducciones al español”, en *La traducción a través de los tiempos, espacios y disciplinas*, eds., Silke Jansen y Martina Schrader-Knifflki (Berlín: Frank & Timme GmbH, 2013), 51.

46 Abelardo Jiménez Lambertus, “Las dos partes de la Relación acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané”, *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 18 (1983): 141-146.

47 Abelardo Jiménez Lambertus, “Las dos partes de la Relación”, 143.

48 Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los Indios* (México: Siglo XXI, 2004), 55.

49 Silke Jansen, “En busca del original perdido”, 50.

nio Montesinos, Francisco de Córdoba y Juan Garcés⁵⁰; una difícil expedición a Chiribichí (Santa Fe) en 1515, y una tercera misión conjunta de dominicos y franciscanos en 1521 a los mismos territorios, la cual será uno de los últimos ensayos de evangelización pacífica en la zona antes de optar por los territorios sujetos por las armas de la conquista⁵¹. La síntesis de esta prédica de anuncio, elaborada por la comunidad dominica antillana bajo el impulso de Pedro de Córdoba, no tardará en llegar a Nueva España.

2. Los doce apóstoles de Nueva España

Los frutos de la prédica antillana, condensados en la doctrina impulsada por Pedro de Córdoba y registrados en el llamado *Manuscrito Antillano*, llegarán a México en 1526 de la mano de Domingo de Betanzos, en la primera expedición dominica a Nueva España. Desde su inicio, la misión había sido concebida como una empresa autónoma respecto a la comunidad dominica antillana, que otorgó a Tomás Ortiz el vicariato de Nueva España para ejercerlo sin someterse a las directrices de las autoridades de las Islas. Como señalará desde Roma el Procurador General de la Orden, Vicente de San Geminiano, se estipulaba “principalmente, que no se someterán al Vicario General de las Islas del cual quedan separados, quedando sometidos al Provincial de Bética”⁵². Con estas advertencias, se propuso que la misión original —compuesta de ocho religiosos⁵³— se detuviese en La Española para sumar misioneros a su comitiva y completar en doce el número de evangelizadores apostólicos⁵⁴. Los misioneros desembarcaron en el puerto de Veracruz el 23 de junio de dicho año, ingresando a la ciudad de México un mes más tarde.

El apostolado de los Doce dominicos llegó a un fin anticipado. Enfermedades como la *modorra* y otros episodios accidentales obligaron a Tomás Ortiz a volver a la Península, junto a otros frailes, reduciendo drásticamente la comunidad de los primeros dominicos en Nueva España. Curiosamente, los temores de Vicente de San Geminiano sobre la incidencia de la comunidad Antillana en la misión a Nueva España se hicieron realidad, pues aunque la expedición legalmente no quedó bajo la jurisdicción de las Islas, el Vicario de Nueva España será, paradójicamente, una figura emblemática de las experiencias misionales antillanas: Domingo de Betanzos. Los otros dos miembros de la comunidad serán el también isleño Vicente de las Casas y Gonzalo Lucero, el único proveniente de España⁵⁵.

50 Antonio Larios Ramos, “La expansión misional de la Orden por América”, en *Actas del I Congreso internacional “Los Dominicos y el Nuevo Mundo”* (Sevilla: Editorial Deimos, 1990), 138.

51 Antonio Larios Ramos, “La expansión misional”, 139.

52 Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España en el siglo XVI* (México: El Colegio de México, 1977), 91.

53 Los procedentes de España fueron: el Vicario Tomás Ortiz, Vicente de Santa Ana; Diego de Sotomayor; Pedro de Santa María; y Justo de Santo Domingo, todos sacerdotes profesos del Convento de San Esteban; Pedro Zambrano, sacerdote; Gonzalo Lucero, diácono; y Bartolomé de Calzadilla, hermano lego de la Provincia Bética. Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1994), 95.

54 Procedían de La Española los sacerdotes Domingo de Betanzos, Diego Ramírez y Alonso de las Vírgenes, además del novicio Vicente de las Casas.

55 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (México: Editorial Jus, 1947), 91.

A diferencia del novicio Vicente de las Casas o de Gonzalo Lucero, quien no poseía experiencia misionera en América, Betanzos no sólo contaba con el conocimiento adquirido durante doce años en los proyectos de evangelización pacífica impulsados por la Orden de Predicadores⁵⁶, sino que había participado personalmente en la recolección de los sermones y escritura de la Doctrina de Pedro de Córdoba⁵⁷. Si el *Manuscrito Antillano* sintetizaba la fórmula de prédica kerigmática explorada por Pedro de Córdoba y la comunidad dominica en las Antillas, es evidente que Betanzos —accidental fundador de la comunidad dominica en Nueva España— llevase consigo los frutos escriturales de las labores misioneras en las Antillas —sus “manuales de trabajo cotidianos”, en la fórmula de Robert Ricard⁵⁸— y que esperase sustentar las labores de evangelización de su comunidad a partir de sus experiencias misionales en las islas, buscando la manera de introducir dicha obra en la esfera misional novohispana⁵⁹. Lo que posiblemente no esperaba Betanzos fue la positiva recepción que tuvo la obra en el contexto novohispano. Desde su ingreso a Nueva España en 1526, el manuscrito y sus posibles copias se mantendrán vigentes hasta 1544⁶⁰, fecha en la que serán llevados a imprenta por el franciscano Fr. Juan de Zumárraga, bajo el nombre de *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios a manera de historia*, y, sólo cuatro años más tarde, será traducida al náhuatl, y nuevamente impresa⁶¹.

El uso de sermones kerigmáticos como puntal de entrada de la evangelización a las comunidades de Nueva España no necesitó, sin embargo, esperar la llegada de la solución antillana. No sólo porque la prioridad de los dominicos no fue la inmediata puesta en marcha de una expansión misional, sino más bien el establecimiento y aumento de su debilitada comunidad religiosa⁶², en especial por el hecho de que el uso de recursos kerigmáticos en el contexto novohispano había comenzado, al menos, dos años antes de la llegada de Domingo de Betanzos a Nueva España. Bajo el impulso de la bula *Exponi nobis nuper fecistis* u “omnímoda” de Adriano VI, el 13 de mayo de 1524 desembarcó en San Juan de Ulúa la esperada comitiva de los doce misioneros franciscanos, conocidos a la postre como “los Doce Apóstoles”⁶³. Su importancia es gravitante en el escenario novohispano, al punto de considerarse su llegada como el fin de los esfuerzos misionales sin regla y el inicio de la organización eclesiástica en Nueva España⁶⁴.

56 Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto*, 63.

57 Adolfo Robles, “Una aproximación a Domingo de Betanzos. A propósito de su carta de 1540”, en *Actas del II Congreso internacional “Los Dominicos y el Nuevo Mundo”* (Salamanca: Editorial San Esteban, 1990), 233.

58 Esta categoría incluiría las Doctrinas (Catecismos), los Sermonarios y Confesionarios, en oposición a textos traductológicos como *Léxicos, Gramáticas y Vocabularios*. Robert Ricard, *La conquista espiritual*, 134.

59 Pedro Henríquez Ureña, *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo* (Barcelona: Red Ediciones, 2012 [1936]), 32.

60 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, 100.

61 Para una discusión comparativa entre ambas ediciones, ver: Luis Resines Llorente, *Catecismos americanos*, 101-105.

62 Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en el contexto*, 110.

63 Integraron este grupo Fr. Martín de Valencia, Fr. Francisco de Soto, Fr. Martín de Jesús o de la Coruña, Fr. Juan Suárez o Juarez, Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo, Fr. Toribio de Benavente (Motolinia), Fr. García de Cisneros, Fr. Luis de Fuensalida, Fr. Juan de Ribas, Fr. Francisco Jimenez, Fr. Andrés de Córdoba, Fr. Juan de Palos. Robert Ricard, *La conquista espiritual*, 89.

64 Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. I (México: Patria, 1946), 163. Robert Ricard, *La conquista espiritual*, 79. Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* (México: Alianza Editorial Mexicana, 1990), 25.

Las pláticas sostenidas por los Doce Apóstoles con algunas de las principales autoridades indígenas en la ciudad de Tenochtitlan, e iniciadas el mismo año de 1524, constituyen una muestra particularmente estereotipada de lo que se ha presentado como predica kerigmática. Publicados en torno a 1564 por Bernardino de Sahagún a partir de diversos “papeles y memorias” rescatados de los conventos, los llamados *Coloquios de los Doce*⁶⁵ han sido objeto de largos debates en torno al valor histórico de sus contenidos como reflejo de la primera evangelización de México⁶⁶. Por parte de este artículo se comparte la idea que sostiene Ana de Zaballa sobre la posibilidad de que Sahagún, a partir de su profundo conocimiento sobre los sistemas religiosos locales, haya introducido *adiciones* que aumentaron la especificidad del esquema básico de la predica temprana⁶⁷, núcleo de predica kerigmática que sería retratado precisamente por uno de los Doce Apóstoles:

“lo primero que fue menester decirles, fue darles a entender quién es Dios, uno todopoderoso, sin principio ni fin, criador de todas las cosas, cuyo saber no tiene fin, suma bondad, el cual crió todas las cosas visibles y invisibles, y las conserva y da ser [...] ya esto declarado, y la inmortalidad del ánima dábaleles a entender quien era el demonio en quien ellos creían, y como los traía engañados; y las maldades que en sí tiene, y el cuidado que pone en trabajar que ningún ánima se salve”⁶⁸.

Este esquema continuó siendo utilizado, con adaptaciones locales, en las labores misionales posteriores, y es por esto que Bernardino de Sahagún afirma en su *Historia general* haber sido “testigo de vista” de la “doctrina cristiana que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente indiana”, pese a haber arribado a Nueva España en 1529⁶⁹. Bartolomé de las Casas, Luis de Cáncer, Rodrigo de la Adrada y Pedro de Angulo seguirán un esquema similar en el complejo escenario de la penetración misional hacia la región de Tezulutlán en 1537, elaborando cantos que debían exponer, en secuencia, “la creación del mundo, la caída del hombre, su destierro del paraíso”⁷⁰. El propio Betanzos, tras asumir la conducción de la comunidad dominica en Nueva España, había instruido “que enseñasen nuestros frailes de una manera: apoyándolos muy bien en los principios de nuestra Fe y dándoles a entender, cómo había un solo Dios hacedor de todo lo criado, para que

65 *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes franciscanos, enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y Española.* El documento fue descubierto por Fr. Pascual Saura en el *Archivo Secreto Vaticano* y publicado por Fr. José María Poú y Martí, en el volumen III de la *Miscellanea Francesco Ehrle* (1924). Para este estudio utilizaremos la edición de Miguel León-Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana: los diálogos de 1524. Dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores* (México: UNAM, 1986).

66 Un análisis de las principales discusiones en torno a la autenticidad de los Coloquios, en: Jorge Klor de Alva, “La historicidad de los coloquios de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 15 (1982): 147-184.

67 Ana de Zaballa Beaxcochea, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los “Coloquios” de Bernardino de Sahagún* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1990), 57-58.

68 Toribio de Benvante de Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa, 1969), Trat. I, Cap. IV, 24. En el mismo documento, Motolinia señala que en esta predica fue necesario dar a entender a los indígenas quién era Santa María, pues “diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y (a) todas las imágenes que veían llamaban Santa María”.

69 Jorge Klor de Alva, “La historicidad de los coloquios”, 157.

70 Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, t. I (Madrid: Atlas, 1964), 227-229.

olvidasen las imaginaciones de la gentilidad y reliquias de su idolatría”⁷¹. Proclamar la existencia de un Dios único creador era, en el contexto de esta primera evangelización de América, declarar la caducidad de los sistemas religiosos locales, y el punto de inicio para el despliegue de los mecanismos de refutación de los cultos locales. Y en esto, la prédica tendrá un rol fundamental. Como recordará el Vicario de los Doce Apóstoles, Martín de Valencia, los misioneros de esta primera era se empeñaban en probar “la ceguera e yerro de sus ritos y ceremonias, haciendo muchos sermones por las plazas y mercados”⁷². Iban, en suma, como “el gran predicador y maestro de predicadores San Pablo, à cuya imitación el mismo nos llama”⁷³.

Éstos son, probablemente, los contenidos de la “instrucción previa” que Robert Ricard detecta en los primeros estadios de la evangelización novohispana, un conjunto de prácticas pre-catequéticas sobre las que existiría muy escasa información documental, una idea que no se puede sino compartir⁷⁴. Para el autor, el único documento que señala la tematización de esta primera evangelización es, precisamente, el registro de los *Coloquios* de los Doce Apóstoles⁷⁵, un escrito que no es sino la expresión textual de una mecánica evangelizadora que debe privilegiar el establecimiento de un conjunto de coordenadas ontológicas antes de aterrizar en las dificultades de una teología cristológica compleja.

De ahí que sea importante volver a los *Coloquios*. Sahagún organizó el texto a partir de dos libros; el primero, de treinta capítulos, registra “todas las pláticas, confabulaciones y sermones que hubo entre los doce religiosos y los principales señores y sátrapas de los ídolos”; el segundo, perdido, contenía el “catecismo, que es la doctrina cristiana”, a partir de veintiún capítulos destinados a los adultos, y ya en esta división temática se observa la distinción que aquí se ha propuesto entre instrumentos de evangelización de primera fase (kerigmáticos) y segunda fase (catequéticos). Mientras que estos últimos son dispensados a aquellos que ya han aceptado la conversión, los contenidos kerigmáticos son concebidos por Sahagún como el inicio formal de las pláticas. Pese a la similitud entre la solución dominica aplicada a las Antillas y la franciscana en Nueva España, existen diferencias. Mientras las divinidades locales —presentes en los ídolos o bajo formas incorpóreas— son excusadas en la doctrina cordobiana, el *Coloquio* de los Doce Apóstoles presenta por primera vez a las divinidades indígenas como “enemigos” del hombre. Sus nombres son también señalados: “Tezcatlipoca”, “Quezalcoatl”, “Vicilubuchtli”.

Al mismo tiempo que los ídolos antillanos o *cemíes*, meticulosamente descritos por el ermitaño Ramón Pané en sus informes a Colón, están ausentes en el esquema textual del sermón de Pedro de Córdoba, las imágenes de las divinidades mexicanas son calificadas como “muy negras, muy

71 Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* (Bruselas: Casa de I. de Meerbeke, 1625), Lib. I, Cap. XXI.

72 “Carta de Fray Martín de Valencia, custodio, y de otros religiosos de la orden de San Francisco, al Emperador Don Carlos, refiriéndole el resultado de sus misiones en la Nueva España y los grandes servicios del obispo electo Fray Juan de Zumárraga-Guatitan, 17 de noviembre de 1532”, en *Cartas de Indias*, t. I (Madrid: BAE, 1974), 56.

73 Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación*, Lib. I, Cap. XXI.

74 “La administración del bautismo era precedida, por tanto, en todo caso de una instrucción previa, más o menos sumaria, más o menos rápida, según las circunstancias. Por desgracia, tenemos mucho menos datos acerca de esta enseñanza previa, que acerca del catecismo que seguía a la recepción del bautismo”. Robert Ricard, *La conquista espiritual*, 189.

75 Robert Ricard, *La conquista espiritual*, 189.

sucias, muy asquerosas”, y sus características extrapoladas a la condición de las propias divinidades⁷⁶. Como Jerónimo de Mendieta apuntará años más tarde, no había necesidad de detenerse en las formas materiales y cultuales adoptadas por la idolatría antillana, pues “todo era poco en respecto de lo que se hallo en la tierra firme de Nueva España”⁷⁷.

Una prueba evidente de la influencia que ejercerá el clima idolátrico novohispano sobre la proclamación kerigmática es la suerte del propio *manuscrito* antillano en tierras mexicanas. Pese a la rapidez con que fue adoptada y la vigencia que tuvo desde 1526 hasta su impresión, la doctrina cordobiana trasplantada por Betanzos exigía ajustes. La adaptación del *Manuscrito Antillano* a la contingencia idolátrica mexicana será obra del propio Betanzos y la comunidad dominica novohispana —bajo el patrocinio de Zumárraga—, y verá la imprenta en torno a 1544, bajo el nombre de *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios a manera de historia*. En este sentido, podría decirse que tanto los *Coloquios* registrados por Sahagún como la *Doctrina Cristiana* de 1544 constituyen textos reformados, surgidos a partir de un núcleo oral de predicación sencillo, basado en las temáticas que se han expuesto a lo largo de este estudio, que luego adquieren mayor profundidad a partir del despliegue de nuevos mecanismos para evidenciar la falsedad de los cultos locales. Estas reformas de la doctrina antillana, conocidas como “adiciones mexicanas”, constituyen los esfuerzos hechos por Betanzos y la comunidad dominica novohispana para adecuar los materiales antillanos al desafío de la evangelización mexicana⁷⁸.

Como cabría esperar, poseen una especificidad mucho mayor que la doctrina cordobiana, al nombrar divinidades locales —“Uicilobos”, “Tezcatepuca”—, formas materiales específicas de los cultos locales —“teucales”, “cues”— y algunas prácticas rituales concretas, como el derramamiento de sangre en honor de los dioses. La depuración de los recursos antiidolátricos no sólo se expresa en la especificidad que éstos adoptan, sino muy especialmente en la radicalización de los postulados contenidos en la solución antillana, sobre todo aquellos vinculados a la introducción de contenido demonológico. La pregunta que se hizo a los documentos antillanos puede aplicarse también al contexto novohispano: ¿En qué medida los recursos kerigmáticos desplegados en los *Coloquios* constituyen una creación original de los Doce Apóstoles franciscanos? Aunque la instrucción dada a Fr. Martín de Valencia, líder de los Doce Apóstoles, no contenía ninguna información sobre la naturaleza de la doctrina que debía aplicarse a América, ni la forma de dispensarla⁷⁹, a juicio de Jorge Klor de Alva, los “doce” hicieron uso de la experiencia de los distintos diálogos apologéticos y sermones espirituales hechos antes de 1524, lo que, según el autor, permite explicar que la tematización de los *Coloquios* fuese tan bien conocida por Cortés⁸⁰.

En el prólogo de los *Coloquios*, Sahagún expone algunas de las fuentes de información con que contaban los misioneros para iniciar la confutación de las ontologías locales: los datos provistos por Cortés y la soldadesca, la relación hecha por los franciscanos que precedieron a los

76 Miguel León-Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana*, Cap. IV, C.

77 Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Lib. I, Cap. VII.

78 Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, vol. 1 (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984), 209.

79 Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Lib. III, Cap. IX.

80 Jorge Klor de Alva, “La historicidad de los coloquios”, 154.

Doce, y la escasa pero significativa experiencia de los propios misioneros desde su arribo⁸¹. Habían tenido oportunidad de ponerse al corriente. Tras su arribo a San Juan de Ulúa el 13 de mayo de 1524, Martín de Valencia presidió la llamada “Primera Junta Apostólica”, una reunión dedicada a estudiar los pasos seguidos por los primeros misioneros, a teorizar sobre el desafío de la conversión de los naturales y, posiblemente, a planificar los pasos que seguiría la evangelización de Nueva España⁸². Los tres franciscanos flamencos convocados a la reunión —Fr. Juan de Tecto, Fr. Pedro de Gante, Fr. Juan de Ahora— contaban con una breve pero intensa experiencia misional. Desde fines de 1523 habían estado activos en Texcoco, aprendiendo el náhuatl, convirtiendo algunos niños hijos de los caciques locales, pero, por sobre todo, observaban y analizaban las formas de la idolatría local, información que será fundamental para preparar las entrevistas que llevarán adelante los Doce Apóstoles en Tenochtitlan⁸³. De los otros dos miembros de la Junta Apostólica —Pedro Melgarejo y Diego Altamirano, los “frailes de las islas”, como los llamará Mendieta— se dice que no contaban con mucha experiencia misional en Nueva España, pese a haber estado operativos desde comienzos de 1521⁸⁴.

¿Es posible que estos dos frailes antillanos hayan conocido la síntesis que llevaban adelante los dominicos dirigidos por Pedro de Córdoba? Es una alternativa que no podría descartarse. La propia expedición de los Doce Apóstoles tuvo que detenerse breve tiempo en La Española, ocasión en la que Christian Duverger cree que habrían tomado contacto con los dominicos antillanos y con Pedro de Córdoba mismo, quien ya había sido investido como inquisidor de las nuevas tierras descubiertas⁸⁵. Por otro lado, la similitud que Medina detecta entre la *Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*, redactada por Jerónimo de Loaysa para el área andina, y las temáticas desarrolladas en la *Doctrina cordobiana* evidenciaría, para el autor, la presencia de los sermones antillanos en el principio mismo de la institucionalización de la Iglesia en los Andes⁸⁶. Sin embargo, la propuesta de investigación en la que se inserta este breve estudio no centra sus esfuerzos en dilucidar circuitos de influencias textuales a partir de este tipo de referencias, sino en proponer la existencia de un conjunto de elementos que propiciaron la emergencia de

81 “Aviendo descansado estos siervos de Dios algunos días y aviendo tomado noticia de [las] costumbres y ritos ydolatricos que estos gentiles tenían, en parte por la relación del Señor Gobernador y otros españoles, en parte por relación de otros tres o quatro religiosos de Sanc Francisco que antes avían llegado, en parte por vista de ojos comenzaron en el negocio para que avían venido”, Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrinas cristiana con que los doce frayles de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V convirtieron a los indios de Nueva España*, en Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica*, Prologo, f.27r, 155.

82 Luis Resines Llorente, *Catecismos americanos*, 222. La reunión convocó a cinco misioneros, aparte de los Doce Apóstoles franciscanos: Juan de Tecto, Pedro de Gante, Juan de Aora, y “dos frailes de las islas”, que posiblemente hayan sido Pedro Melgarejo y Diego Altamirano.

83 Añade en el mismo lugar: “La misión de los flamencos, obedeció más a motivaciones personal que a un plan bien determinado; fue una acción individual y no institucional”. Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (México: FCE, 1996), 31.

84 En el mismo lugar, añade: “sin embargo, la acción misionera de estos frailes nos parece insignificante: actúan como hombres de confianza de Cortés y se entregan más a los placeres de la diplomacia secreta antes que a las obras de evangelización”. Christian Duverger, *La conversión de los indios*, 23.

85 Christian Duverger, *La conversión de los indios*, 221.

86 Miguel Ángel Medina, *Doctrina cristiana*, 69.

respuestas misionales similares en los ciclos de evangelización tempranos de diversos territorios⁸⁷. Es un *hecho religioso* de América la existencia de cultos insertos en la historia global del paganismo, lo que propicia la emergencia de un programa de evangelización que comienza en el momento mismo en que los misioneros son enfrentados a un contexto de evangelización *ad gentes*.

Conclusiones

En este artículo se ha querido iniciar una discusión en torno a dos propuestas que se encuentran estrechamente vinculadas. Por un lado, intentar la visibilización de una fase de la expansión del cristianismo en América que no sólo tendría existencia como un concepto surgido de la misionología de mediados del siglo XX, sino que podría ser identificada en contextos privilegiados de evangelización *de contacto*, como es el proyecto de evangelización del llamado Nuevo Mundo. Se trataría de la proclamación de un núcleo de verdades religiosas que antecede a la formación doctrinal cristológica y que, de acuerdo con lo expuesto en este estudio, estaría presente en los inicios de los esfuerzos misionales coordinados en las Antillas y Nueva España. Tanto el *Manuscrito Antillano*, elaborado por la comunidad dominica bajo la conducción de Pedro de Córdoba, como los *Coloquios*, que registran los diálogos sostenidos por los Doce Apóstoles franciscanos en México, expresan la preocupación de los evangelizadores de la primera hora por desplegar un *kerigma* basado en la proclamación de un Dios Creador, único y verdadero, de un mundo y una nueva jerarquía de componentes, de una noción de alma exclusivamente humana, así como de una etiología de las divinidades que articulan los cultos locales.

No se trata únicamente de una respuesta asociada a los circuitos de influencia que, como se observa aquí, podrían establecerse entre la primera evangelización de las Antillas y la de Nueva España. Textos como la *Instrucción* de Gerónimo de Loaysa (1545)⁸⁸ y la posterior *Plática para todos los Indios* de Domingo de Santo Tomás (1560)⁸⁹ muestran que distintos escenarios de evangelización están produciendo sus propios recursos kerigmáticos, respondiendo a los desafíos de la evangelización con una flexibilidad imposible para la rígida estructura del mensaje catequético. Si el *kerigma* constituye el filo cortante de la evangelización, es precisamente porque gran parte de los esfuerzos de esta fase estarán concentrados en el enfrentamiento con los sistemas religiosos locales, en la necesidad de refutar los principios organizadores de los cultos a partir de un desplazamiento ontológico que comienza con la narración de un nuevo mito de origen y culmina con un nuevo relato del hombre, virrey de la creación. La evangelización, desde esta perspectiva, puede ser entendida ante todo como un proyecto de *transformación*.

87 Eduardo Valenzuela, “Un dios, un mundo, un alma: formas del primer anuncio en la predica kerigmática temprana. El caso andino (1532-1545)”, en *Un nuevo mundo para el Nuevo Mundo. Aproximaciones teóricas en torno a la evangelización temprana de América. Ciclo de conferencias*, Bogotá-Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), octubre 20-24, 2014. Registro audiovisual.

88 Gerónimo de Loaysa, “Instrucción de la orden que se a detener en la Doctrina de los naturales, 1545”, comp. Rubén Vargas de Ugarte, *Concilios Limenses*, t. II (Lima: Tipografía Peruana, 1951), 54.

89 Domingo de Santo Tomás. *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru. Nuevamente compuesta, por el Maestro fray Domingo de S.Thomas, dela orden de S.Domingo. Morador de los dichos Reynos* (Impreso Valladolid por Francisco Fernandez de Cordoua, Impressor de la M.R año de 1560). [Edición facsimilar].

Bibliografía

Fuentes primarias

Documentación primaria impresa:

1. Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: CSIC, 1984.
2. Benavente de Motolinia, Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1969.
3. *Cartas de Indias*, tomo I. Madrid: BAE, 1974.
4. Dávila Padilla, Agustín. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*. Bruselas: Casa de I. de Meerbeke, 1625.
5. León-Portilla, Miguel. *Coloquios y doctrina cristiana: los diálogos de 1524. Dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores*. México: UNAM, 1986.
6. Loaysa, Gerónimo de. “Instrucción de la orden que se a detener en la Doctrina de los naturales, 1545”, compilado por Rubén Vargas de Ugarte. *Concilios Limenses*, tomo II. Lima: Tipografía Peruana, 1951.
7. Medina, Miguel Ángel, compilador. *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México, 1544 y 1548*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1987.
8. Mendieta, fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1980.
9. Pané, Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los Indios*. México: Siglo XXI, 2004.
10. Pérez Tudela, Juan y Emilio López Oto, editores. *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: BAE 95-96, 1957.
11. Remesal, Antonio. *Historia general de las Indias y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, tomo I. Madrid: Atlas, 1964.
12. Santo Tomás, Domingo de. *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru. Nuevamente compuesta, por el Maestro fray Domingo de S.Thomas, dela orden de S. Domingo. Morador de los dichos Reynos*. Impreso Valladolid por Francisco Fernandez de Cordoua, Impressor de la M.R año de 1560 [Edición facsimilar].

Fuentes secundarias

13. Baudot, Georges. *La pugna franciscana por México*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1990.
14. Borges, Pedro. *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1977.
15. Borges, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1960.
16. Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament. With a New Introduction by Robert Morgan*. Waco: Baylor University Press, 2007 [1951].
17. Crespo, María Graciela. *Estudio Histórico-Teológico de la Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia de Fray Pedro de Córdoba, O.P.* Pamplona: Eds. Universidad de Navarra, 1988.
18. Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*, tomo I. México: Patria, 1946.
19. Descola, Philippe. “Más allá de la naturaleza y de la cultura”. En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011, 75-98.

20. Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard, 2005.
21. Dreyfus, François-Georges. “Le kérygme est-il uniquement christologique?”. En *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, editado por Antonin Marcel Henry. París: CERF, 1962, 55-65.
22. Dunn, James. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Londres: SCM Press, 1990 [1977].
23. Durán, Juan Guillermo. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, volumen 1. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 1984.
24. Dussel, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
25. Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México: FCE, 1996.
26. Fernández de Córdoba Miralles, Álvaro. *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*. Roma: Università della Santa Croce, 2005.
27. Fernández Rodríguez, Pedro. *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México. 1526-1550*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1994.
28. Fita, Fidel. “Primeros años del episcopado en América”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* XX (1892): 261-300.
29. Gevaert, Joseph. *Primera evangelización. Aspectos catequéticos*. Madrid: Central Catequística Salesiana, 1992.
30. González Rodríguez, Jaime. “La difusión manuscrita de ideas en Nueva España (siglo XVI)”. *Revista Complutense de Historia de América* 18 (1992): 89-116.
31. Grasso, Domenico. “Il kerigma e la predicazione”. *Gregorianum* 41 (1960): 424-450.
32. Henríquez Ureña, Pedro. *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*. Barcelona: Red Ediciones, 2012 [1936].
33. Henry, Antonin Marcel. “Le kérygme dans le ministère de la parole”. En *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, editado por Antonin Marcel Henry. París: CERF, 1962, 87-116.
34. Jansen, Silke. “En busca del original perdido: la relación acerca de las antigüedades de los indios de Ramón Pané y sus re-traducciones al español”. En *La traducción a través de los tiempos, espacios y disciplinas*, editado por Silke Jansen y Martina Schrader-Knifffki. Berlín: Frank & Timme GmbH, 2013, 49-76.
35. Jiménez Lambertus, Abelardo. “Las dos partes de la Relacion acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané”. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 18 (1983): 141-146.
36. Klor de Alva, Jorge. “La historicidad de los coloquios de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 15 (1982): 142-184.
37. Larios Ramos, Antonio. “La expansión misional de la Orden por América. En *Actas del I Congreso internacional “Los Dominicos y el Nuevo Mundo”*. Sevilla: Editorial Deimos, 1987, 133-156.
38. Liégé, Pierre-André. “Évangélisation”. *Catholicisme* IV (1954): 755-764.
39. McDonald, James. *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
40. Mira Caballos, Esteban. *Las Antillas Mayores, 1492-1550 (ensayos y documentos)*. Madrid/Fráncfort: Vervuert Iberoamericana, 2000.
41. Nebreda, Alonso. *Kerygma in Crisis*. Chicago: Loyola University Press, 1965.
42. Resines Llorente, Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992.

43. Rétif, André. *Foi au Christ et Mission d'après les Actes de Apotres*. París: s/e., 1953.
44. Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México: Editorial Jus, 1947.
45. Robles, Adolfo. “Una aproximación a Domingo de Betanzos. A propósito de su carta de 1540”. En *Actas del II Congreso internacional “Los Dominicos y el Nuevo Mundo”*, editado por José Barrado Barquilla. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990, 227-258.
46. Saranyana, Josep-Ignasi. “Principales tesis teológicas de la ‘Doctrina Cristiana’ de fray Pedro de Córdoba, OP”. En *Actas del I Congreso internacional “Los Dominicos y el Nuevo Mundo”*. Sevilla: Editorial Deimos, 1987, 323-334.
47. Trémel, Y. B., “Du kérygme des apôtres a celui d’aujourd’hui”. En *L’annonce de l’évangile aujourd’hui*, editado por Antonin Marcel Henry. París: CERF, 1962, 19-54.
48. Tucker Craig, Clarence. “The Apostolic Kerygma in the Christian Message”. *Journal of Bible and Religion* XX: 3 (1952): 182-186.
49. Ulloa, Daniel. *Los Predicadores Divididos. Los dominicos en la Nueva España en el siglo XVI*. México: El Colegio de México, 1977.
50. Valenzuela, Eduardo. “Un dios, un mundo, un alma: formas del primer anuncio en la prédica kerigmática temprana. El caso andino (1532-1545)”. En *Un nuevo mundo para el Nuevo Mundo. Aproximaciones teóricas en torno a la evangelización temprana de América. Ciclo de Conferencias*. Bogotá-Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 20-24 de octubre, 2014. Registro audiovisual.
51. Zaballa Beascochea, Ana de. *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los “Coloquios” de Bernardino de Sahagún*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990.



Eduardo Valenzuela A.

Candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile y en Antropología Social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). Licenciado en Historia y Magíster en Historia (mención Etnohistoria) por la Universidad de Chile. Entre sus publicaciones se encuentran los textos “Infiernos deshabitados: fronteras ontológicas y estrategias de traducción en léxicos y vocabularios coloniales (Andes siglos XVI-XVII, Chile siglos XVII-XVIII)”, en *Fronteras: procesos y prácticas de integración y conflicto (siglo XVI-XIX)*, eds., Valentina Favarò, Manfredi Merluzzi y Gaetano Sabatini (México: FCE, 2015); y “Las fronteras del entendimiento en la frontera mapuche. Brujería, justicia y traducción cultural en Chile durante el siglo XVIII (Chile, siglo XVIII)”, *Manuscrits. Revista d’Història moderna* 32 (2014): 109-128. DOI: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/manuscrits.44>. eduardo.valenzuela@ehess.fr