



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“LA ‘UTOPIA’ DE TOMÁS MORO EN LOS
HOSPITALES-PUEBLO DE SANTA FE
DE VASCO DE QUIROGA”**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ROGELIO SILVA MENDOZA

ASESOR
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA



CIUDAD UNIVERSITARIA 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Rodrigo, mi hermano, compañero, co-caminante,
junto con quien los descubrimientos
y el asombro se convirtieron en filosofía

A la Universidad Nacional Autónoma de México, tlamachticalco nantli

A los pueblos indígenas de América, que padecen la filosofía y replican la naturaleza,
inaccesible resistencia y pronta liberación

“La ‘Utopía’ de Tomás Moro en los Hospitales-pueblo de Santa Fe de Vasco de Quiroga”

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO I

En torno a la utopía y la “Utopía” de Tomás Moro

1 Aproximaciones a la utopía.....	12
2 Sobre el concepto de utopía.....	14
3 Utopía en sentido formal y utopía en sentido material. La utopía y la filosofía..	21
4 La utopía y el tiempo.....	31
5 Biografía de Tomás Moro.....	36
6 La “ <i>Utopía</i> ” de Tomás Moro.....	40

CAPÍTULO II

Vasco de Quiroga, su tiempo y su actividad en América

1 Contexto histórico-cultural.....	49
2 La “ <i>Philosophia Christi</i> ”.....	57
3 Biografía de Vasco de Quiroga.....	62
4 La “ <i>Información en Derecho</i> ” de Vasco de Quiroga.....	66
5 La idea de los Hospitales-pueblo.....	75

CAPÍTULO III

Los Hospitales-pueblo de Santa Fe y la “Utopía” de Tomás Moro

1 La fundación del Hospital-pueblo de Santa Fe de México.....	78
2 La fundación del Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna.....	82
3 Las “ <i>Ordenanzas para los Hospitales-pueblo de Santa Fe</i> ”	87
4 La segunda parte de la “ <i>Utopía</i> ” de Tomás Moro.....	88
5 Análisis comparativo entre las “ <i>Ordenanzas</i> ” y la segunda parte de la “ <i>Utopía</i> ”.	90
6 Las dificultades de los Hospitales-pueblo de Santa Fe.....	102

CONCLUSIONES.....	105
-------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	107
-------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Latinoamérica es una de las regiones del planeta más apasionantes, más impredecibles, más enigmáticas. Y no es para menos, pues estas tierras han sido y continúan siendo el complejo producto de uno de los experimentos más impensados, ambiciosos e inconmensurables de la historia.

Este experimento consiste, ni más ni menos, en la transformación cultural completa y sistemática de una entidad cultural tan vasta como la triunfante que infligió dicha transformación. Arrancar y enterrar de raíz definitivamente una larga y riquísima tradición cultural milenaria, y posteriormente la ardua y en ocasiones prácticamente imposible empresa de asimilar e incorporar una nueva cultura, una nueva configuración de vida. Repentina y abruptamente abandonar creencias, costumbres, concepciones. Derrumbar estructuras y edificios ceremoniales donde se celebraba y agasajaba a los temibles y venerados dioses para, con el material así obtenido, iniciar la construcción de iglesias y conventos, a efecto de celebrar a un dios súbitamente ignoto, extraño, incomprensible.

La mayor parte de los europeos que vinieron a América recién consumada la conquista no pudieron entender que se encontraban frente a una cultura diversa a la suya, alterna, extraordinaria quizás, pero igualmente válida, por ser distinta, por ser un ejemplo de la multiplicidad de las manifestaciones culturales, las cuales no se juzgan ni evalúan desde la uniformidad sino desde la multipolaridad. Los europeos, en el mejor de los casos, solamente estimaron hallar ante sí a una multitud de infieles, es decir, no cristianos, que por esta misma circunstancia, la idolatría, eran fanáticos, demoniacos, pecadores y carentes de racionalidad. En el peor de los casos veían únicamente mano de obra

abundantísima y fácil de someter para la obtención de enormes riquezas, provenientes de la comercialización de una infinidad de recursos, minerales principalmente.

Sin embargo, por fortuna, no todo lo proveniente de Europa, el agente de la ingente tarea de la transformación cultural, fue destrucción e incompreensión. Por aquellas épocas en la península ibérica existían brillantes universidades y centros de estudio donde había una fuerte tendencia a renovar y actualizar la anquilosada, anacrónica y poco propositiva escolástica medieval, bajo la determinante influencia y liderazgo del humanismo renacentista. Nuevas preocupaciones en torno al hombre y su lugar y papel en el universo serán el material de intrincadas y feroces disputas en dichos centros de enseñanza. Y precisamente dentro de este contexto renovador deviene posible la generación de pensamientos filosófico-teológico-jurídicos como los de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas, personajes que intentarán dar una nueva vitalidad y una más fuerte vigencia a las ideas filosófico-teológicas, abordando primordialmente las problemáticas teóricas acerca del *status* ontológico y moral del indígena, la justificación de la conquista y la transculturación de los indígenas americanos. Estos pensadores reconocerán en los pueblos originarios a auténticos interlocutores acerca de la realidad, acerca del mundo, pues si bien no hallaron elaboraciones intelectuales originarias comparables con las suyas (por supuesto que el parámetro de evaluación del grado de avance cultural siempre es articulado por el vencedor), lo cierto es que implícitamente subyace a toda cultura una compleja concepción de la realidad y del lugar que al hombre corresponde dentro de ella, es decir, a fin de cuentas, una ontología, una metafísica. La única diferencia sustancial se encuentra en la manera en que cada grupo cultural expresa y da forma a sus ideas, pudiendo esto hacerse desde lo más sencillamente posible, como una poesía, una

oración o un canto, hasta la confección de enredadísimos sistemas discursivos, como las occidentales *Suma teológica* o la *Ciudad de dios*.

Dentro de estos europeos que pugnaban por un entendimiento y reconciliación con los pueblos originarios destaca la figura de uno que incluso logró ir más allá, intentando armonizar lo que estimaba más provechoso de su propio conglomerado cultural, Europa, con lo más sobresaliente de los pueblos originarios de la recién bautizada América, acto de bautizo primerísimo y fundamental en el comienzo decidido de la transformación cultural inusitada, a partir de entonces el vasto territorio apenas sometido militarmente ganaría para sí su integración al mundo, al ser, al ser según el régimen europeo. Y tal fue su entusiasmo y empeño en su empresa que su propuesta, y claro su implementación en la práctica, constituyen uno de los momentos históricos paradigmáticos.

Se trata de Vasco de Quiroga y sus *Hospitales-pueblo*. Este personaje, jurista de formación, desde sus inicios como profesional del derecho se encontró inmerso en un ambiente de coexistencia cultural. Desempeñó varios cargos judiciales y diplomáticos en una zona de influencia musulmana de las posesiones españolas, teniendo así la oportunidad de experimentar las virtudes y, sobre todo, las dificultades de la convivencia de culturas distintas, antagónicas incluso. Posteriormente es designado miembro de la Segunda Audiencia de la Nueva España, misma que había sido enviada para remediar de alguna manera los malos manejos y abusos en que había incurrido la Primera Audiencia. Como jurista reputado que era, la Corona española no vacila en confiarle, junto con el resto de los oidores, tal tremenda tarea. Inmediatamente, habiendo arribado a la Nueva España, Quiroga se consterna ante la situación miserable y patética en que se encuentran los pueblos originarios. Y prontamente protesta contra los terribles abusos y desmesuras de que eran objeto por parte de los conquistadores españoles, ejecutores implacables de la empresa de la transformación cultural afanosa.

Esto queda de manifiesto en diversos textos escritos por Vasco de Quiroga, tanto en la *Información en derecho*¹ como en una carta que dirige al Consejo de Indias el 14 de agosto de 1531, mismos que serán analizados pormenorizadamente en este trabajo de investigación. En estos documentos, dicho de manera sucinta, con propósito introductorio, Quiroga lamenta el estado precario en que se encuentran los indígenas. Por una parte hace énfasis en la incompreensión total que tenían los pueblos originarios de las instituciones culturales europeas, las cuales eran radicalmente diferentes a las que ellos habían configurado y mantenido durante siglos y a las cuales difícilmente podían renunciar tan prematuramente. Por otro lado le conmovía hondamente el observar cómo los indígenas americanos se hallaban dispersos por todos los cerros y pequeñas sierras, alejados en la medida de sus posibilidades de los españoles. Y es que después de haber sido sometidos violentamente y habiendo sido destrozados sus templos, edificios administrativos y sus propias casas, los indígenas huían sin dirección fija, hacia donde fuera con tal de escapar de la insoportable humillación persecutoria. Como conocían perfectamente su entorno ambiental, se refugiaban en lugares inhóspitos, altos, escarpados, de difícil y peligroso acceso para los inexpertos en esas tierras. Otro punto que llamaba también la atención de Quiroga era el gran número de personas abandonadas y huérfanos que deambulaban por todos lados, sin que nadie se preocupara e incluso sobreviviendo de los restos de la comida del ganado. Como consecuencia de la guerra de conquista y de las subsiguientes guerras de colonización del norte y sur de la incipiente Nueva España, y además de la durísima e inhumana explotación laboral a que fueron sometidos los pueblos originarios, principalmente por conducto de las encomiendas, muchos niños, mujeres y ancianos habían quedado al desamparo absoluto,

¹ Para los diversos textos de Vasco de Quiroga que se ocuparán a lo largo de todo este trabajo de investigación se empleará: Aguayo Spencer, Rafael, *Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social*, seguido de un apéndice documental, Ediciones Oasis, México 1970, donde se compilan íntegramente.

sin hogar, sin un lugar en donde guarecerse, sin encontrar la manera de allegarse de satisfactores ni víveres, pues su organización económica y comercial había sido truncada estrepitosamente, sin tiempo aún para asimilar las nuevas y siempre adversas condiciones. Este problema se acentuaba en los niños, que vagaban de un lado a otro, sin que nadie se apiadara de ellos.

Las anteriores situaciones preocupaban sobremanera a Quiroga, quien advierte al Consejo de Indias la culpa que tenían los españoles de todo esto, pues él encontraba en los pueblos originarios a gente humilde, sencilla, desinteresada de las riquezas, sana, dócil, con gran disposición de espíritu, y compara estas virtudes con las de los cristianos primitivos, los apóstoles, auténticos cristianos, estimando que estos pueblos originarios sí están en posibilidades fácticas de plasmar en la realidad los ideales cristianos, a diferencia de la codiciosa Europa, sumergida en un eterno campo de batalla y obsesionada por el oro y en general las riquezas materiales, corrompida de espíritu.

Quiroga, entonces, solicita a la Corona española que, para remediar los males expuestos en la carta referida y otros textos suyos y enderezar el camino de la Nueva España, dando un papel digno, principal y preponderante a los indígenas, se le autorice la fundación de auténticos, nuevos y peculiares *pueblos*, que constituyan una efectiva unidad económicosocial favorable al desarrollo integral humano de los nativos americanos. Quiroga los denomina *hospitales-pueblo*. Expresivísimo nombre que dice demasiado sobre el propósito y la intencionalidad de estos flamantes e inéditos *pueblos*. El origen etimológico de la palabra *hospital* lo encontramos en la lengua latina, *hospes* (nominativo), *hospitis* (genitivo). Refería a la persona que se alojaba o permanecía en un lugar ajeno, extraño para ella. En el término *hospitales-pueblo* resuena ampliamente el ideal humanista, el reconocimiento de la dignidad irrestricta del hombre. No se trataba, según el parecer de Quiroga, de simples *pueblos* como el resto de los

inaugurados en Nueva España, totalmente desinteresados y olvidados de la dignidad de los indígenas, de ningún modo, más bien se trataba de verdaderos *pueblos hospitalarios*, lugares en donde los habitantes de los mismos encontrarían un tierno refugio y un cálido abrazo protector para desarrollar una vida plena, para imaginar y construir un futuro, eran lugares plenos de esperanza para la sobrevivencia, para la asimilación amorosa, no agresiva, del inevitable e incontestable nuevo orden histórico.

Los *hospitales-pueblo* eran una alternativa para los indígenas, una propuesta de solución distinta a la implementada por las políticas inmorales, sedientas de riquezas, de la Corona española y de los conquistadores.

Debe quedar claro que Quiroga no concebía al *hospital* como un centro de prevención y sanación de enfermedades meramente (aunque por supuesto los *hospitales-pueblo* debían contar con un hospital, entendido éste a la manera tradicional). La idea de *hospital* en él, se insiste, se hallaba impregnada de *humanismo*. Lo pensaba como un espacio donde el desesperado y atónito indígena pudiera estar a salvo de la destrucción del exterior, un espacio al interior del cual el desolado indígena se encontrara en posibilidades de asimilar poco a poco la nueva perspectiva histórica, un lugar donde se previniera y sanara, sí, pero no simplemente de las enfermedades corporales, sino más bien y, sobre todo, de los que pueden denominarse padecimientos espirituales, intelectuales, carencias que debían ser sanadas para afrontar la nueva vida, la nueva y avasallante realidad cultural, terrible mas ineludible, pero dentro de un ambiente de amor y comprensión como los que se espera sean proporcionados en los hospitales para la cura de sus enfermos. Los *hospitales-pueblo* estaban ideados como centros de instrucción, de persuasión, de la palabra.

Sin embargo, lo más asombroso y admirable de estos *hospitales-pueblo* es la fuente que inspiró a Quiroga a imaginarlos y eventualmente llevarlos a la práctica. Aquí surge la

espléndida obra de Tomás Moro, la *Utopía*. Se sabe que Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, contaba entre sus libros con un ejemplar de este texto. Quiroga sostenía una estrecha relación amistosa con él, razón por la cual se cree fundadamente que fue dicho ejemplar el que Quiroga consultó frecuentemente durante su estancia en la Nueva España, y el cual le sirvió de base para redactar las *Ordenanzas de los Hospitales-pueblo de Santa Fe*, excelso documento jurídico elaborado para definir la estructura y funcionamiento de estas novedosas instituciones novohispanas.

La *Utopía*² marcó para siempre a la literatura filosófico-política. En esta obra Tomás Moro imagina un estado de cosas paradigmático, un estado social donde los hombres conviven en perfecta armonía, sin conflictos entre sí, en plena solidaridad. Destaca el papel crítico de esta obra. Moro cuestiona inteligente y provocadoramente los fundamentos de la sociedad europea cristiana, y se pronuncia en forma netamente negativa sobre el que considera el origen de todos los males: la propiedad privada. En la primera parte del libro, que consiste en el relato que hace el muy experimentado viajero Rafael Hythlodæo (quien a la postre describirá la *Utopía*) al propio Moro y a un amigo suyo de nombre Pedro Egidio acerca de los males imperantes en Inglaterra y de sus posibles soluciones, el primero afirma categóricamente que mientras la propiedad privada no sea abolida de forma definitiva las condiciones sociales permanecerán irremediablemente adversas y desigualitarias para la mayoría, pues aunque se tuviera un sistema jurídico pulcro y armonioso, impecable, esto no sería suficiente y el desorden público persistiría. Quizás amainarían los conflictos, pero únicamente de manera superflua, efímera, poco efectiva. Por eso en *Utopía* no existe la propiedad privada.

Quiroga, con los elementos aportados por Moro, imagina y emprende una labor maravillosa, un hito en la historia. Busca materializar la *Utopía*. En cierto sentido

² El texto de la *Utopía* que se empleará en la presente tesis corresponde a: Moro, Tomás, *Utopía*, estudio preliminar de Antonio Poch, Tecnos, Madrid 1996.

intenta desnaturalizarla, pues si nació como un ente sin lugar y sin tiempo, utópico y ucrónico, ensayar una implementación en la realidad histórica es ir contra su propio ser. Pero qué importa, no tiene la menor importancia. Quiroga creía firmemente que estaba en el lugar y en el momento indicado para llevar a cabo tan gigantesca empresa. Juzgaba que tal misión sería imposible en Europa, sociedad tan corrompida, tan llena de vicios, de problemas milenarios arraigadísimos, con una obsesión insaciable e incurable por detentar poder. En cambio, los indígenas americanos se le mostraban como individuos perfectamente susceptibles de realizar la *Utopía*. A la manera como los había descrito en los textos citados *supra* los indígenas eran la materia prima ideal para la construcción terrenal de la *Utopía*. Inocentes, sencillos, desinteresados de las riquezas, nobles, fácilmente adaptables, cumplían cabalmente los principios del cristianismo primitivo y, más aún, colmaban las características *sine qua non* de los imaginarios habitantes de la *Utopía*.

Vale la pena imaginar por un momento la emoción y alegría de Quiroga al ver que la *Utopía* podía devenir material y que él contaba con la privilegiada oportunidad de hacerla efectiva. Para tal efecto Quiroga esperaba ansiosamente la respuesta de la Corona a su petición sobre la fundación de los *hospitales-pueblo*. Según la documentación histórica la respuesta de la metrópoli no correspondió a sus expectativas, empero, tampoco recibió ninguna prohibición expresa. Situación ante la cual finalmente arrancó la anhelada tarea. Fundó primeramente el *Hospital-pueblo de Santa Fe de México*, en las afueras de la Ciudad de México, y posteriormente el *Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna*, en la zona norte del Lago de Pátzcuaro, cerca del pueblo que hoy se llama precisamente Quiroga, cercano a su vez de Morelia. E inmediatamente comenzó a implementar las *Ordenanzas* creadas *ex proffeso*. Dichas *Ordenanzas* guardan una similitud impresionante con la segunda parte de la *Utopía* moriana, parte

en la cual se describe la organización y funcionamiento de este estado modelo. Algunas secciones de las *Ordenanzas* en particular coinciden ampliamente con el texto de Moro, son casi transcripciones literales. Por supuesto que las *Ordenanzas* de Quiroga tienen un matiz completamente cristiano. Si en *Utopía*, por ejemplo, se hallaba una libertad religiosa, en los *hospitales-pueblo* esto no tiene cabida. Los *hospitales-pueblo* tendrán como principio fundamental a la fe cristiana, de ahí su nombre, *Hospitales-pueblo de Santa Fe*. Pero en cuanto a organización y funcionamiento se refiere existe una gran semejanza entre la *Utopía* y las *Ordenanzas*. Las coincidencias son asombrosas y se detallarán con precisión en este trabajo de investigación. Salvo algunas adaptaciones a la realidad de los indígenas americanos como por ejemplo la edad de aptitud para el casamiento u otras, las *Ordenanzas* y los *hospitales-pueblo* mismos reconocen prístinamente su derivación de la *Utopía* de Moro.

La ideología integral de Quiroga puede ser criticada desde muchos puntos de vista. No se puede hacer a un lado el hecho de que se manifestaba a favor de la guerra contra los pueblos originarios en el caso de que éstos se negaran a aceptar pacíficamente la evangelización.

Desde el punto de vista contemporáneo del multiculturalismo puede ser muy criticada su postura, e incluso desde su propio tiempo la postura bélica recibía también fuertes y agudos argumentos en contra, contemporáneos a él ya desacreditaban tal argumento a favor de la guerra de conquista para fines de evangelización. Los mismos *hospitales-pueblo* no eran concebidos por Quiroga sino como un instrumento humanista de evangelización. Esto significa que no fue capaz de respetar cabalmente las tradiciones religiosas autóctonas, y por el contrario las combatió férreamente al considerarlas mera idolatría.

Asimismo hoy en día se le atribuye un tratado denominado *De debellandis indiis*, en donde confirma su postura acerca de la legitimidad de la guerra contra los pueblos originarios si éstos se niegan a aceptar pacíficamente la fe cristiana. Y aunque la atribución de dicha obra sigue en cuestión lo cierto es que en otros escritos que sin duda son de él el argumento persiste.

Sin embargo, y a pesar de todo lo aseverado en el párrafo anterior, no puede negarse a Quiroga el haber escrito uno de los capítulos más apasionantes, conmovedores y humanistas de la historia. Los calificativos se tornan insuficientes para evaluar adecuadamente la proeza de Quiroga. Según las fuentes históricas y las crónicas durante su vida los *hospitales-pueblo* fueron un paradigma de la organización social. Se erigieron como un centro económicosocial de gran envergadura. Esto también lo prueban las constantes quejas de los españoles acerca de la monumental obra de Quiroga, pues, sostenían, coartaba duramente los privilegios (abusos) de éstos. Afirmaban los españoles que los indígenas huían de ellos para refugiarse en los *hospitales-pueblo*. También la hostilidad de las autoridades de la ciudad de México muestra el éxito obtenido por Quiroga. Constantemente se quejaban con la Corona acerca de la actividad quiroguiana, pues daba “mal” ejemplo a los indígenas. En fin, todo indica que al menos durante la vida de Quiroga sus *hospitales-pueblo* funcionaron de acuerdo a lo planeado y esperado. Posteriormente sucumbieron, inevitablemente, ante las seguramente numerosas arremetidas oficiales y particulares. En este trabajo de investigación se dará cuenta de los avatares de los *hospitales-pueblo* y, sobre todo, de la notable influencia utópica moriana en su estructuración. Pero lo que nadie quita a Quiroga es el haber materializado la *Utopía*, haber logrado, aunque haya sido sólo temporalmente, la tarea de concretizar un ideal modélico. Volvió factible lo aparentemente imposible, alcanzable lo inasible, aunque sólo haya sido por un tiempo.

Entonces la utopía sigue siendo utópica. Sigue escapándose, mostrándose y escapándose.

I En torno a la utopía y la “Utopía” de Tomás Moro

1 Aproximaciones a la utopía

La búsqueda de una realidad alternativa constituye una referencia incesante al interior de toda organización humana. En el acontecer espacio temporal de cualquier comunidad siempre existirán anhelos y aspiraciones que caminan en dirección divergente, cuando no en franca oposición, a las rutas establecidas e inherentes al desarrollo y transcurrir propios de dicha comunidad. La lucha por el consenso, por la efectiva construcción intersubjetiva de lo comunitario aparece en la historia de la humanidad como un constante afán que representa un elemento indispensable del diálogo configurador de las sociedades humanas.

La inevitable e intolerable pero también inexcrutable realidad de la acumulación de poder y enriquecimiento por parte de un grupo o sector de la sociedad y la consecuente exclusión y pauperización de los otros grupos o sectores de ésta conforma la materia prima y punto de partida de las muchas elaboraciones teóricas y prácticas que intentan, la historia demuestra que casi siempre infructuosamente, primeramente desentrañar el origen, sentido y validez de tal situación dispar y posteriormente ensayar una solución que ponga fin al desequilibrio que permea al parecer ineludiblemente a todas las sociedades. Desequilibrio que continuamente amenaza y pone en riesgo la estabilidad y viabilidad de las sociedades, las cuales sufren colapsos recurrentes ante la impotencia de resolver esta álgida e incisiva cuestión de la disímil organización social en la que unos son poderosos y ricos y otros, la mayoría, sobreviven en la postración y en la perenne pobreza.

Y la pregunta surge naturalmente: ¿Está condenada irremediablemente toda organización social a repetir *ad infinitum* esta escisión? En otras palabras: ¿Será que toda tentativa humana por quebrar y terminar con esta división social y económica lacerante choca de frente con el determinismo, con el enigma imposible de descifrar?

Las sociedades no se han quedado con los brazos cruzados, no hay una sola que haya permanecido inmóvil y sin respuesta ante tan importante interrogante, que tiene que ver íntimamente con la vida misma del género humano, al ser la escisión cada vez más amplia y al haberse desarrollado la tecnología a grados tales que los conflictos al interior de la sociedad humana, ahora global, resultan cada vez más y más destructivos. La resistencia ante la milenaria y arraigada pugna económicosocial, ante la acumulación desmedida de poder por parte de un grupo social a costa de la humillación e ignominia del resto de la sociedad ha provenido de diferentes campos de ésta. La política, el arte, la filosofía, desde cada una de estas trincheras la organización social se ha puesto en cuestionamiento a sí misma y ha procurado dar cuenta del aparentemente irresoluble problema que se viene tratando hasta ahora.

Aquí es donde ingresa al escenario el concepto de *utopía*. Como se precisará con mayor claridad más adelante y a lo largo de todo este primer capítulo, la utopía tiene, por decirlo de alguna manera, permítase el calificativo, el rasgo de ser *ubicua*. La utopía posee ubicuidad en el sentido en que se le puede hallar lo mismo en el arte, la política o la filosofía. Ubicuidad significa, según el diccionario: “facultad de estar presente a un mismo tiempo en todas partes.”³ Resuenan fuertemente los tintes teológicos de dicho vocablo pues la ubicuidad es una característica intrínseca de un gran número de divinidades de las más variadas culturas. Sin embargo, lo que aquí se quiere sugerir al colocar a la utopía el epíteto de *ubicua* es destacar su carácter multidisciplinario, pues

³ *Gran Diccionario Enciclopédico Ilustrado*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1998, p. 1679.

prácticamente no hay disciplina integrante de las que actualmente se estiman como humanidades que no la estudie, si bien cada una de acuerdo a sus particulares objetivos y métodos teóricos. Este trabajo de investigación es un trabajo filosófico y por lo tanto se atenderá al carácter filosófico de la utopía, concretamente a su carácter eminentemente crítico.

La utopía señala una respuesta, una discrepancia, una propuesta, una alternativa, todas a la vez, al modelo tradicional histórico de dominio e imposición que subyace e informa a manera de vergonzoso lastre a las sociedades humanas. Porque, a pesar de que el término utopía haya sido acuñado tardíamente en la historia, sólo hasta el siglo XVI, precisamente dando título al libro de Tomás Moro del cual se ocupará este primer capítulo y que ejercerá notabilísima influencia en la organización y funcionamiento de los Hospitales-pueblo de Santa Fe de Vasco de Quiroga, como se verá en el tercer y último capítulo del presente trabajo de investigación, indudablemente la utopía como tal, como contenido, aun al margen de no haber sido nombrada como tal, ha existido en el imaginario colectivo desde las más tempranas etapas de su desarrollo. Es decir, la utopía, ya sea en sentido *formal* o *material*⁴, ha iluminado el arduo y sinuoso camino de los hombres que se conoce como historia.

2 Sobre el concepto de utopía

Pero ¿qué es la utopía?, ya se ha comentado su aparecer continuado en la historia, aunque sea en variadas y poco ortodoxas formas como se detallará después, y su carácter ubicuo, tal como se indicó *supra*. Pero en palabras llanas qué es utopía. A

⁴ Sobre la distinción entre utopía en sentido formal y material más adelante se abundará, en un apartado posterior de este mismo capítulo.

continuación se revisan diversas definiciones o esbozos de definiciones de algunos de los diccionarios filosóficos más importantes. Indica Ferrater Mora:

“Literalmente, utópico significa lo que no está en ningún lugar. Se llama (desde Tomás Moro, que acuñó la palabra, utopía a toda descripción de una sociedad que se supone perfecta en todos los sentidos... Se llama utópico a todo ideal -especialmente, a todo ideal de sociedad humana- que se supone máximamente deseable, pero que muchas veces se considera inalcanzable... No todos los autores han creído que la sociedad utópica descrita en cada caso es realizable; algunos han destacado el ser irrealizable; pero les ha movido a menudo el deseo de criticar la sociedad de su época y el proponer reformas... Desde este punto de vista, las utopías son revolucionarias.”⁵

Abbagnano apunta:

Tomás Moro intituló así una especie de novela filosófica en la cual narraba las condiciones de vida en una isla desconocida, llamada precisamente Utopía, condiciones de vida que se caracterizaban por la abolición de la propiedad privada y de la intolerancia religiosa. Más tarde el término se ha aplicado, por extensión, no sólo a toda tentativa análoga, anterior o posterior, como la República de Platón o la Città del Sole de Campanella, sino también en general a todo ideal político social o religioso de difícil o imposible realización... En general, se puede decir que la utopía representa una corrección o una integración ideal de una situación política, social o religiosa existente. Esta corrección puede permanecer... en el estado de simple aspiración o sueño genérico, disolviéndose en una especie de evasión de la realidad vivida. Pero puede también suceder que la utopía resulte una fuerza de transformación de la realidad en acto y adquiera bastante cuerpo y consistencia para transformarse en auténtica voluntad innovadora y encontrar los medios de la innovación.”⁶

Y en el Diccionario de Política, dirigido por Bobbio, se asevera:

“El intento por definir la utopía es complicado, dada la multiplicidad de enfoques posibles... los términos utopía, utopista, utopismo, utópico, no tienen para todos el mismo significado... La disparidad de opiniones se constata en una bibliografía desmesurada: la de A. Neussus (1968) comprendía 695 títulos... El problema de la definición no es filológico, sino

⁵ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 2004, p. 3623.

⁶ Abbagnano, Nicolò, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México 1998, p. 1171.

de contenidos, por eso las soluciones que se van proponiendo asumen un valor subjetivo que a su vez genera confusiones y malentendidos cuando se olvidan las premisas en que se fundan.”⁷

Las citas son largas pero bien vale la pena la extensión pues se presentan en ellas de manera sucinta las principales ideas en torno a una posible definición de la harto inasible palabra utopía. Los autores citados coinciden en señalar el carácter ideal⁸ de la utopía, modélico. En lo que no parece haber acuerdo de ningún tipo es sobre si la utopía es necesariamente *transformativa*. La utopía plantea un ideal práctico pero la mayoría de las veces se antoja inverosímil su aterrizaje en el plano de la realidad. La presente tesis se apoya en la idea de que la utopía sí tiene un carácter transformador y performativo, tal como lo anticipó Vasco de Quiroga al actualizar, aunque hay que admitir que no por demasiado tiempo, la *Utopía* de Moro (por supuesto que con variaciones no susceptibles de pasarse por alto) en tierras americanas, más específicamente mexicanas y michoacanas.

El concepto de utopía resulta tan controvertido que ni siquiera existe unanimidad en torno a su origen etimológico. Son dos las opciones que a este respecto se manejan. La palabra está construida en la lengua griega clásica de manera sencilla, un sustantivo sobre el cual no hay duda alguna, a saber, τοπος, *topos*, lugar, y un prefijo *u* respecto al cual sí hay debate, pues puede denotar privación o bien calificar positivamente, es decir, la *u* de la palabra utopía puede provenir ya sea del prefijo privativo ου, *u*, o del prefijo calificativo ευ, *eu*, que asignaría al vocablo en comento un campo semántico distinto. Dependiendo qué tipo de prefijo se elija la palabra utopía significará,

⁷ Bobbio, Norberto (director), *Diccionario de Política*, suplemento, Siglo XXI, México 1988, pp. 451, 452.

⁸ A este respecto Buber sostiene las siguientes bellas palabras, casi poéticas: “(Hablando de las utopías) se suele calificarlos de cuadros-fantasia, pero eso no basta para definirlos. Esa fantasía no divaga, no va de un lado a otro impulsada por ocurrencias cambiantes, sino que se centra con firmeza tectónica en derredor de algo primordial y originario que esa fantasía tiene que elaborar. Ese algo primordial es un deseo. La imagen utópica es un cuadro de lo que ‘debe ser’, lo que el autor de ella desearía que fuese real.”, Buber, Martín, *Caminos de Utopía*, FCE, México 1966, p. 17.

respectivamente, “sin lugar”, utopía, o bien, “buen lugar”, eutopía. La primera opción es la que más fuerza y aceptación tiene, pero la segunda no se puede descartar ya que en el español y en el resto de las lenguas romances, todas ellas provenientes del latín, lengua en la que Moro redactó su “*Utopía*”, existen palabras de origen griego construidas de manera similar, como por ejemplo eugenesia, eufónico, etc. La terminación –ía denota locativo, para designar una región, país o ciudad, a la manera de Morelia, Colombia, Freedonia, etc.

Comentando acerca de la primera edición de la “*Utopía*” de Moro, afirma Antonio Poch:

“Más antes de pasar ya a la imprenta recibe el título griego definitivo de Utopía (‘en ningún lugar’), lo que le permitirá jugar con el similar término de eutopía (‘en el mejor lugar’). El título fue ciertamente un éxito de dimensión histórica, porque acuña definitivamente este género político narrativo. No es que antes no hubiese habido narraciones utópicas, ni que después no hubiese continuado habiéndolas, pero la denominación sustantiva y, también, el adjetivo quedan definitivamente fijados.”⁹

En este tenor se afirma en otro lugar sobre esta misma polémica lo siguiente:

“...acerca de si el neologismo había de entenderse como contracción del griego ου (sustituyendo al uso más correcto de una α privativa), o más bien como una contracción del griego ευ; o sea si debe traducirse por “lugar inexistente” o “lugar feliz”... Óptimo e inalcanzable es el sentido de la acepción corriente - eutopía más bien que utopía - ...”¹⁰

Como puede observarse el significado del concepto utopía no es en modo alguno unívoco. Y no hay que recurrir obligadamente a los círculos académicos e intelectuales para percatarse de ello. Simplemente recurriendo al habla cotidiana, al lenguaje de todos los días, puede entreverse que el concepto “popular” (por denominarlo de alguna manera, para contraponerlo al escolar) de utopía está incluso cargado de un matiz

⁹ Moro, Tomás, *Utopía*, estudio preliminar de Antonio Poch, Tecnos, Madrid 1996, p. LVI.

¹⁰ Bobbio, Norberto (director), *op. cit.*, p. 452.

despectivo, al reputarse como auténticamente imposible de plasmación real todo aquello que reciba el apelativo de utópico. “Eso es una utopía”, “Eres un utópico”, “Esas son utopías”, se escucha ahora con frecuencia. Casi se sinonimiza utopía con ilusión, sueño, esperanza, cuando no con locura o paranoia. Así puede sostenerse que el concepto “popular” de utopía, sobre todo en una época como ésta en la que la globalización y su sistema económicosocial parecen no tener contrapeso efectivo alguno, conlleva ahora un contenido semántico negativo, de infactibilidad, de disparate, pierde su carga semántica transformativa, performativa. Entonces, el concepto de utopía, que tan problemático resulta encuadrar aceptablemente, tan difícil de suyo, continúa en mutación de tiempo a tiempo.

Sin embargo, el carácter transformador y performativo de la utopía difícilmente puede ponerse en cuestión, bien sea que estas pretensiones revolucionarias (en el sentido de detonadoras de cambios) no se lleven a cabo inmediatamente después de la publicación de algún texto utópico o, aún más, jamás se efectúen. Aquí resulta oportuno hacer una aclaración: la utopía no es un manual de insurgencia ni tampoco una receta mágica para el buen gobierno. La utopía tiene un fundamental contenido crítico, que interesa a la filosofía, y que implica un impulso a cambios radicales, estructurales, se convierte en motor de modificaciones trascendentales.

El carácter transformador y performativo de la utopía radica precisamente en su contenido crítico, pues aunque no necesariamente proporcione de manera pormenorizada y exhaustiva los pasos a seguir para la consecución de sus fines, al ejercer una tarea rigurosamente crítica de una sociedad determinada activa y pone en movimiento (se constituye en motor) la reflexión de la sociedad sobre sí misma. La utopía ejerciendo un trabajo crítico empuja al cambio, coloca al pensamiento en dinamismo y sienta las bases para la eventualidad de transformaciones profundas. Se

insiste, la utopía no requiere de aportar instrucciones para el desmantelamiento de un Estado o para tomar el poder en veinte días, por ejemplo, para reputarse transformadora y performativa, puesto que dicho carácter recae más bien y de manera exclusiva en su misión crítica, seductora del pensamiento, la utopía incentiva, provoca, invita a poner en entredicho y en tela de juicio las estructuras fundamentales de una sociedad determinada. Para mayor abundancia, resulta siempre altamente probable que la utopía permanezca en el ámbito de la irrealización, que quede pendiente su verificación, que la crítica utópica de la sociedad no haya producido los cambios esperados, ni siquiera los mínimos, en pocas palabras, que la utopía parezca ser fútil. Pues aun así, incluso manteniéndose inoperante y recóndita, la utopía persevera en su carácter transformador, al ser su propósito *ab origine* siempre activo, dinámico, generador. La utopía, para ser revolucionaria, no depende del éxito de su posible implementación, sino de, se vuelve a insistir, su afán crítico-motor.

A este respecto Mannheim afirma: “Solamente llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trasciendan la realidad y que, al informar la conducta humana, tiendan a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento.”¹¹ Lo utópico es lo que trasciende la realidad y tiende a modificar un orden. “Orientaciones que... tiendan...”, aunque no lo logren efectivamente, puede agregarse. Se halla aquí nuevamente la falta de sujeción de lo utópico respecto al éxito o fracaso de su ulterior desarrollo.

Nuevamente Mannheim: “Los representantes de un orden determinado pondrán la etiqueta de utopía a todas las concepciones de la existencia, que, según su punto de vista, no puedan ser realizadas nunca.”¹² Este sería el punto de vista de los conservadores, de aquellos a quienes el régimen mandante en una determinada sociedad

¹¹ Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid 1966, pp. 260, 261.

¹² *ibidem*, p. 265.

beneficia, a costa del resto. Para aquellos la utopía resulta impracticable, infructuosa, insostenible, infactible. Pero para los excluidos “todo acontecimiento histórico es una liberación, siempre renovada, de una topía (el orden existente) ocasionada por una utopía, que surge de aquélla... el camino de la historia lleva de una topía, a través de una utopía, hasta la próxima topía, etc.”¹³ Para los que pierden en el desigualitario reparto social la utopía se percibe como deseada, como necesaria, como factible.

Con base en las dos breves citas anteriores queda manifiesto cómo la estimación acerca de la factibilidad de la utopía, su capacidad de activar un cambio, también depende en gran medida del lugar que el sujeto que teoriza o meramente opina sobre ella ocupa en la sociedad. Si es conservador y beneficiario de la organización social por supuesto que la utopía le será francamente irrealizable, pero si es progresista y desfavorecido por el régimen entonces la utopía le parecerá inminente.

Para concluir este apartado solamente se indicará que a efectos de terminar con este problema sobre la realizabilidad o irrealizabilidad intrínseca de la utopía, Mannheim elabora una distinción “entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable de modo relativo.”¹⁴ De acuerdo con esta diferenciación la utopía en sentido relativo es aquella que a fin de cuentas deviene factible y logra impactar en la realidad transformándola y cumpliendo cabalmente sus aspiraciones. Mientras que la utopía en sentido absoluto es aquella que jamás alcanza a subvertir el orden social que combate, subsiste como una propuesta inacabada, agazapada, que no se sobrepone a la topía concreta que anhela suplantarse.

Esta distinción entre utopía relativa y utopía absoluta atiende a los efectos obtenidos por la utopía, a los resultados que es capaz de conseguir al enfrentarse con la realidad social cuya crítica es su objeto básico. Empero, no atiende al elemento fundamental de

¹³ *ibidem*, p. 267.

¹⁴ *ibidem*, p. 266.

toda utopía, a saber, la intención crítica a que tanto se ha aludido en este apartado. Si bien la utopía puede o no cumplir sus objetivos críticos, el hecho es que éstos apuestan siempre a la invitación a la práctica (carácter performativo) y al cambio (carácter transformativo). Ese es el aspecto revolucionario de toda utopía. La utopía, como motor crítico, siempre es factible y realizable.

3 Utopía en sentido formal y utopía en sentido material. La utopía y la filosofía.

En el primer apartado de este capítulo se asignó a la utopía un calificativo singular, que, como se reconoció, corresponde tradicionalmente al campo de lo religioso. Se dijo que la utopía era ubicua en el sentido de que se encontraba prácticamente en todas las humanidades, principalmente en tres de ellas, la literatura, la política y la filosofía, desde luego, sin que ninguna de ellas pudiera legítimamente considerarla como patrimonio propio. La utopía, por su propia naturaleza, bien puede ser expresada a la manera de un texto literario, un texto político o un texto filosófico.

La *Utopía* de Moro es una obra literaria, una ficción dialogada sobre la vida perfecta y armoniosa de una sociedad lejana en el espacio pero contemporánea a su redactor. En cambio, la *República* de Platón es una obra filosófica, un diálogo estrictamente argumentativo donde se exponen las razones e implicaciones de una república ideal, gobernada por filósofos. Ambas, sin embargo, son consideradas obras y lecturas indispensables en el estudio de la ciencia política. En la utopía convergen vertiginosamente la política, la literatura y la filosofía. A esto remite la alusión de la utopía como ubicua. Es tarea de cada uno de los profesionales de la literatura, filosofía

o política, escudriñar lo que de un texto utópico corresponda a cada una de sus disciplinas respectivamente.

Pero los problemas en torno a la dificultosa y escurridiza utopía no se agotan aún. En el párrafo inmediato anterior se aludió a la *República* de Platón como si se tratara de un texto utópico, no obstante que en el apartado número uno de este capítulo se aseveró que la palabra utopía había sido acuñada sólo hasta el siglo XVI precisamente por Moro. Cómo entonces puede hablarse de la *República* platónica como de una utopía, siendo un texto de la antigüedad. ¿No resulta anacrónico?

La respuesta es negativa, porque al hablarse de la *República* platónica como utopía se atiende a su contenido, se hace referencia a la utopía en su sentido *material*. Existe una gran cantidad de textos utópicos que no se intitulan utopías o que no pretenden serlo y, sin embargo, su contenido es estrictamente utópico. Son utopías en sentido *formal*, en cambio, aquellos textos literarios, políticos o filosóficos que intencionadamente pretenden ser utópicos. La *Utopía* de Moro es un texto utópico en ambos sentidos, en el sentido formal y en el material.

La distinción recién establecida no es caprichosa ni baladí, su propósito es mostrar cómo la filosofía y la utopía se relacionan de manera firme y constante, aunque la mayoría de las veces esta relación no parezca estar del todo clara. Y es que muchos textos filosóficos son utopías en sentido material, pues no son elaborados con la ambición de construir formalmente utopías pero por su contenido ideal, crítico y transformativo constituyen materialmente una auténtica utopía.

En el caso de la *República* de Platón sí resultaría anacrónico e inválido hablar de una utopía en sentido formal, puesto que en la antigüedad el concepto de utopía tal como se conoce actualmente, desde Moro, era inexistente. Platón, al ponderar la erección de un Estado ideal no pensaba en una utopía, categoría aún no configurada en su tiempo. En

cambio, si se considera el sentido material de la *República*, su contenido, válidamente puede hablarse de que es un texto utópico pues colma las exigencias semánticas del moderno término de utopía. “Las utopías fueron bastante comunes entre los griegos. Ya antes de que Platón escribiera la *República*, varios filósofos y algunos poetas habían pensado en la posibilidad de una sociedad perfecta... Aristófanes... en sus últimas comedias propone, sucesivamente, varias formas del Estado perfecto.”¹⁵ Esta afirmación de Xirau es un ejemplo claro de referencia a utopías en sentido material, es decir, obras que *contienen* una utopía, aunque en concordancia con la distinción aquí propuesta no serían formalmente utopías.

Como recién se apuntó, la distinción entre utopía en sentido formal y utopía en sentido material permite entender mejor la compleja e intrincada relación que se presenta entre la filosofía y la utopía. Pues, ya también se indicó, muchos y muy importantes textos de la tradición filosófica fundan utopías sin que originariamente ésta haya sido su intención, o por lo menos sin que sea el propósito primordial del autor, como más adelante se verá en la filosofía moral de Kant.

Indudablemente la *República* platónica funda una utopía. Dice Sócrates en este texto fundamental para la cultura occidental: “...no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad. Porque pensábamos que en un Estado de tal índole sería donde mejor hallaríamos la justicia, y en cambio la justicia en el peor fundado...”¹⁶ Platón, en boca de Sócrates, no es este el lugar para entrar a la controversia del Sócrates platónico y por tanto intentar indagar qué tanto de lo que argumenta Sócrates en los diálogos platónicos es pensamiento propio de Platón y no de su maestro, se da a la abrumadora tarea de discutir dialógicamente con otros ciudadanos griegos la construcción de un Estado

¹⁵ Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 1995, p. 61.

¹⁶ Platón, *República*, Gredos, Madrid 2000, p. 204, libro IV, 420c.

ideal, donde el valor más anhelado por la política, o sea, la justicia, impere de manera perdurable. Naturalmente un Estado donde la felicidad sólo es para una clase de ciudadanos, donde sólo hay justicia parcial, no es sino un Estado injusto. Pero si esto es así entonces el Estado deja de cumplir el fin con el cual fue originalmente concebido: la máxima felicidad para todas las clases de ciudadanos, no importando si unos dirigen y otros son dirigidos.

Platón es contundente en su parecer político. La mejor forma de gobierno es la aristocracia, sostiene.¹⁷ No la aristocracia histórica, aquella que más bien conforma efectivamente una oligarquía. La preferencia de Platón por la aristocracia atiende al origen etimológico puro de la palabra aristocracia como el gobierno de los mejores. Los mejores, los más aptos para gobernar son los sabios, los que aman la sabiduría, los filósofos. Más el hecho de que sean los que conduzcan al Estado no les da ninguna prerrogativa extraordinaria sobre el resto de los ciudadanos, los cuales gozarán de todos los beneficios y protecciones que el Estado ideal justo ha de garantizar obligadamente, sin restricción. El Estado ideal justo platónico es un Estado fuertemente estratificado. La máxima felicidad espera a todos los ciudadanos al interior del Estado pero para ello es menester que éste sea fuerte y debidamente ordenado. Las libertades están severamente reducidas, no todos los ciudadanos pueden elegir desempeñar el papel que deseen en el Estado, cada uno lo hará de acuerdo a sus capacidades naturales y tendrá la obligación de aceptar su encomienda y de rendir al máximo en ella. Cada ciudadano tiene su lugar natural en el Estado ideal justo. No es concebible ni permisible que un filósofo se dedique simplemente a pintar así como tampoco es admisible que un pintor encabece el gobierno del Estado. El desorden acarrea el socavamiento del Estado ideal.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, libro VIII.

La máxima felicidad para todos los ciudadanos sólo puede darse al interior de una aristocracia preclara, la justicia sólo tiene su morada en el orden. Abunda Sócrates:

“...el Estado que haya de alcanzar la más elevada forma de gobierno debe contar con la comunidad de las mujeres, la comunidad de los hijos, y la educación íntegra debe ser común, del mismo modo que las ocupaciones en común, tanto en la guerra como en la paz, y sus reyes han de ser los que se hayan acreditado como los mejores respecto de la filosofía y respecto de la guerra.”¹⁸

Platón estima a la democracia como un régimen político que indefectiblemente lleva al desorden público. Surge como una respuesta ante la oligarquía que únicamente representa a unos pocos ciudadanos, quienes mantienen sojuzgados a los demás y ocupan la maquinaria estatal exclusivamente en su provecho. Empero, la democracia deviene en un sálvese quien pueda general, valga la expresión, cada ciudadano hace lo que le parece correcto de acuerdo a sus propias cavilaciones, la sociedad democrática camina ciega ante la realidad, pues no existe una cabeza lo suficientemente apta y conocedora para encaminar los destinos del Estado. Razón por la cual Platón se orienta y decide por la aristocracia, que en este principalísimo autor se convierte en orden, dirigen los que saben qué cosa *es* precisamente dirigir, y en la medida en que saben lo que hacen lo hacen bien. El orden sienta las bases firmes de la justicia, sin aquél ésta es imposible.

Muchas cosas más podrían comentarse en torno a la *República* platónica. Son interesantísimas todas las cuestiones sobre las que allí se abunda respecto a la organización social idónea. La comunidad de bienes, la condena a la riqueza y pobreza, el detallado esquema de estudios que deberán seguir los niños para llegar a ser buenos ciudadanos, etc., sin embargo, con esto basta para dar cuenta mínimamente del contenido material utópico de este texto platónico. Queda visto entonces el carácter

¹⁸ *ibidem*, p. 383, libro VIII, 543a.

utópico de este texto filosófico. Y a manera de conclusión, resta preguntar qué opinaba Platón respecto a la realizabilidad de su proyecto utópico. No es necesario que el intérprete o el simple lector se aventure a ensayar una respuesta, pues Platón mismo lo asevera en el texto, concretamente en el libro V. Glaucón pregunta a Sócrates, reconociendo primeramente la verdad de lo argumentado hasta entonces respecto a la fundación del Estado ideal, si en realidad cree factible la construcción de un Estado de esa naturaleza perfecta. Sócrates, con la agudeza que lo caracteriza, le replica que su interrogante está mal planteada y continúa diciendo que lo que han indagado hasta ese momento es meramente la rectitud de los paradigmas de la justicia y del hombre justo, pero que el diálogo jamás ha tocado el tema de la existencia de tales paradigmas. Le recuerda, asimismo, que la praxis siempre consigue menor verdad que el logos.

Concluye Sócrates: “No me obligues, entonces, a que muestre cómo lo que describo con el discurso debe realizarse en los hechos completamente; pero si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho, debemos decir que hemos descubierto lo que demandas...”¹⁹ Líneas más abajo reitera Sócrates que sólo cuando los filósofos ejerzan el poder político podrá ser llevado a la realidad el proyecto utópico, o bien se sugiere una alternativa: que los hombres en el poder se conviertan en filósofos de modo genuino y adecuado. Exclusivamente cuando coincidan en una misma persona poder político y filosofía será alcanzable el Estado ideal justo, la utopía.

Luego del análisis sobre el contenido utópico de la *República* platónica ahora se revisará la filosofía moral kantiana a efectos de concluir si existe en ella una utopía en sentido material, puesto que en sentido formal no se conoce ningún texto kantiano que haya sido intencionadamente, deliberadamente, utópico.

¹⁹ *ibidem*, p. 285, libro V, 473a.

Platón es un filósofo de la antigüedad, Kant lo es de la Ilustración. Esa etapa de la historia de la filosofía en particular y de la cultura en general en que la confianza en la razón devino casi dogma. En palabras de Kant mismo: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro... ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración!”²⁰

Desde la razón Kant levantará su arquitectónica filosófica, la cual pretenderá instituir un orden exclusivamente basado en aquélla. Luego del largo, muy largo periodo histórico de sujeción de la filosofía a la teología, luego de haber predominado la fe sobre la razón, y posteriormente también al debate de la modernidad temprana entre racionalistas y empiristas, finalmente era momento propicio para que la razón tomara la estafeta y construyera un sistema exclusivamente basado en ella. La teología y la religión quedarían desbancadas del trono, a pesar de que la agudeza de Kant las trasladaría a un lugar de no menor importancia dentro de su ya mencionada arquitectónica. Kant, apoyado en su filosofía crítica, sin duda un deslumbrante hito en la historia de la cultura, una luminaria en la historia del pensamiento universal, acometerá la abultada labor de fundamentar exclusivamente desde la razón tanto al conocer como al obrar, es decir, su itinerario filosófico partirá desde la razón pura hasta la razón práctica. Justo en esta última es donde puede localizarse una elaboración utópica por parte de Kant, en un concepto filosófico que este genial pensador alemán denominó “reino de los fines”, lo cual se expondrá a continuación.

Previamente un breve desarrollo del acontecer metodológico de la razón pura a la razón práctica.

²⁰ Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, ensayo ¿Qué es la ilustración?, FCE, México 2004, p. 25.

El propósito inicial de Kant es terminar con la incertidumbre en que había quedado la teoría del conocimiento luego de las disputas entre racionalistas y empiristas. Hume, el último eslabón de dicha disputa, había argumentado convincentemente (basado en criterios empíricos, a través de un escrupuloso análisis del concepto de experiencia) en contra de la pretensión de universalidad y necesidad de las leyes de la naturaleza postuladas por la ciencia, sosteniendo que solamente eran probables, si acaso muy probables, pero siempre dentro de los márgenes de la probabilidad. La *Crítica de la razón pura* parte de esta aseveración humeana para refutarla y desde abajo levantar en suelo firme, sobre los *juicios sintéticos a priori*, el edificio del conocimiento universal y necesario. La filosofía kantiana comienza con una tremenda crítica a la metafísica, a la cual sustrae toda pretensión de legitimidad en cuanto a conocimiento estricto se refiere. La metafísica tiene cabida en el sistema filosófico kantiano pero deja de ser el elemento preponderante, su lugar ya no es de privilegio, la metafísica no resistió el examen crítico al que fue sometida y por lo tanto, al abandonar la categoría de conocimiento estricto (universal y necesario, así debe entenderse cuando se afirma estricto), debe hacerse a un lado y obsequiar su lugar a la ciencia, al conocimiento científico.

Más el esfuerzo titánico de Kant tan sólo comienza en la fundamentación del conocimiento científico. Después apremia otra tarea gigantesca, de mayor importancia para la humanidad, para las comunidades: la fundamentación de la acción práctica, del obrar, de la moral. Obviamente también la filosofía moral debe estar asentada firmemente en principios *erga omnes* tal como la filosofía del conocimiento. Para ello Kant excavó minuciosamente en la epistemología primeramente, para configurar los principios (juicios sintéticos a priori) que posteriormente le serían de imperiosa necesidad para colocar los cimientos de la filosofía moral. El imperativo categórico (“Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley

universal”²¹), cúspide de la filosofía de la acción práctica kantiana, es, consecuentemente, un principio incontestable en concordancia con los principios de la filosofía pura kantiana, es un juicio sintético a priori, instancia generadora de conocimiento legítimo, independiente de la experiencia y universal y necesario, en ambos sentidos.²²

Una vez postulado debidamente, integrado a la arquitectónica filosófica, el imperativo categórico de Kant ha proporcionado una herramienta extraordinaria para la convivencia comunitaria, para el desarrollo de la intersubjetividad. El imperativo categórico es una regla que permite fijar los deberes conforme a los cuales ha de regirse la estructura moral de una sociedad, y más aún, de toda sociedad, pues la filosofía crítica kantiana aspira a ser universal, *trascendental* es el término que ocupa el propio Kant.

Entonces, si los sujetos se dan a sí mismos su propia ley para el obrar moral, recurriendo al imperativo categórico en todo caso, ¿hacia qué fin se dirige la comunidad moral, hacia qué mundo conduciría una acción práctica sustentada en estos principios? Kant establece un concepto que denomina “reino de los fines”, el cual a criterio de quien redacta esta tesis, y a pesar de que el filósofo alemán también lo incluye dentro del apriorismo de la razón y por tanto como algo universal y necesario, constituye una utopía en sentido material. Kant considera que “el reino de los fines” es la instancia a la cual arribaría una sociedad ideal en la cual el imperativo categórico diera la pauta para que los sujetos, por conducto de la autonomía de la voluntad, se dieran a sí mismos sus leyes del obrar moral, tratándose siempre como fines y nunca como medios.²³ En palabras de Kant: “El concepto de todo ser racional, que debe considerarse... como universal legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones

²¹ Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, p. 43.

²² Cfr. *ibidem*, pp. 57 y 67, 68.

²³ Cfr. *ibidem*, p. 49.

desde este punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él... el concepto de un reino de los fines... Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes.”²⁴ Kant considera que la consecución de dicho “reino de los fines” es un mandato de la razón, una consecuencia paulatina del desenvolvimiento del obrar moral racional. Por otro lado, no hay que ignorar el carácter trascendental ya dicho de paso *supra* de la filosofía kantiana, y por tanto *normativo*. Es decir, la filosofía crítica es trascendental porque no hace incapié en *cómo es* el mundo sino en *cómo debe ser*. El conocimiento tiene que colmar determinadas características para ser reputado verdadero conocimiento legítimo y científico. Así también el obrar moral tiene que colmar determinadas características para guiar directo hacia un “reino de los fines”. ¿No es el “reino de los fines”, visto de este modo, una utopía en sentido material? Kant lo coloca como un punto de llegada de un obrar moral racional colectivo, y, por ser racional, necesario. Sin embargo, a dos siglos de la Ilustración y ante su evidente fracaso, ante la caída estrepitosa del proyecto racional ilustrado, ¿no más bien proponía Kant una utopía, un ideal crítico transformativo y performativo? El mundo contemporáneo parece indicar que sí. “El reino de los fines” devino más en un modelo a seguir, una invitación a la práctica y al cambio que orienta críticamente. Su construcción eminentemente racional no implicó su plasmación, su necesidad lógica, su eventualidad jamás verificada. La situación actual del mundo parece señalar que Kant sin quererlo configuró una utopía. Al parecer lo que Kant ideó como consecuencia lógica del obrar moral racional, “el reino de los fines”, se hipostasió en utopía.

Entramada y complicada es la relación que entre utopía y filosofía hay. Se ha intentado mostrar en este apartado con el ejemplo de dos textos fundamentales en la historia de la filosofía occidental cómo la utopía suele tener una presencia mucho mayor de lo que

²⁴ Kant, Immanuel, *op. cit.*, p. 52.

usualmente se estima y admite en aquélla. La utopía se enreda entre la filosofía como un fantasma y se empeña furtiva, disimulando no hallarse pero de una u otra manera siempre presente expectante. En el siguiente apartado se expondrán ciertos aspectos importantes sobre la temporalidad de la utopía.

4 La utopía y el tiempo

El último aspecto que se comentará de manera específica en este trabajo de investigación en torno a la utopía es el correspondiente a su temporalidad. Resulta oportuno y además pertinente hacerlo ya que este rasgo constituye uno de los mayores méritos de Vasco de Quiroga y su lúcida fundación de los Hospitales-pueblo de Santa Fe, instituciones *humanistas* de primera línea e insoslayablemente *paradigmáticos*, sobre los cuales se abundará en los siguientes dos capítulos. En efecto, y meramente a manera de escueta anticipación de lo que se pormenizará posteriormente, este célebre y erudito personaje español, entusiasmado y atónito a la vez por la invaluable e inusitada ocasión que se le presentaba, acometió la ingente tarea de *actualizar* la utopía moriana. De llevarla a la práctica *ya*, de manera *inmediata*, por supuesto que apoyándose en las óptimas condiciones estructurales y culturales que a su estimación se le presentaban en las recién descubiertas tierras americanas. Si Moro, como se detallará en los siguientes apartados de este capítulo, localizaba contemporáneamente la isla de Utopía a miles de kilómetros de Londres en su libro intitulado precisamente *Utopía*, Quiroga lo retomará para *actualizarlo* en la Nueva España. *Aquí y ahora*, en Nueva España y en el siglo XVI. Quiroga *desnaturalizó* la *Utopía* de Moro (entiéndase desnaturalizar literalmente, sin ningún sentido despectivo) al *tergiversarla* desde un llano ejercicio humanista literario, político, filosófico, a una verificabilidad real, que, también a miles de

kilómetros de distancia de Londres, pero no en una isla ficticia, sino concretamente en dos sitios del continente americano: a las afueras de la Ciudad de México y al norte del Lago de Pátzcuaro, marcó un hecho providencial de grandes proporciones para la historia de América Latina. Quiroga, en Santa Fe de México y en Santa Fe de la Laguna tornó un ejercicio utópico en *práctica utópica*. A este ilustre abogado no le bastó con el carácter crítico motor de la utopía (expuesto en los apartados anteriores) sino que, teniendo ante sí el escenario a su juicio idóneo para la implementación institucional de la utopía, no dudó en aventurarse en tan loable y ardua faena. La, ya de por sí, utopía realizable en el multialudido sentido de generadora de crítica práctica transformadora Quiroga la institucionalizó, la hizo *acto*. El tiempo de la utopía era *actual*. O, en consonancia con la distinción de Mannheim ya explicitada, Quiroga trastocó la *Utopía* de Moro, de utopía absoluta a utopía relativa.

Quiroga quiso la utopía para el *presente* (tangible, genuino presente), y en ello anticipó por mucho a los revolucionarios sociales del siglo XIX.

Hubo un tiempo en que las utopías, ya sea en sentido formal o material (véase *supra*), se temporalizaban en el pasado. Las sociedades perfectas e ideales habían precedido a aquellas corrompidas desde las cuales se les anhelaba y se les loaba como lugares perdidos desafortunadamente para siempre. Se pretendía seguir su ejemplo. Así "...es en Hesiodo donde por vez primera asoma el pensamiento utópico, con la descripción de la 'raza de oro', 'que vivía sin cuidados, sin vejez, sin miseria, sin exclusiva apropiación de las cosas, puesto que todos los bienes a todos pertenecen'. Con ello se inicia la leyenda de la 'Edad de Oro'..."²⁵

Después las utopías se volvieron al presente, si bien un presente imaginario, ficticio, un presente lejano en el espacio, intangible, increíble, indirecto. Ejemplo claro de ello es la

²⁵ Moro, Tomás, *op.cit.*, estudio preliminar de Antonio Poch, p. LXXV.

propia *Utopía* de Moro. Los viajes exploratorios iniciados por los portugueses y continuados por los españoles e italianos habían influenciado e impactado sobremanera la imaginación de las mentes más brillantes de Europa. La utopía de Moro es contemporánea pero ficticia, coyuntural, situada lejos de Europa, del mundo conocido, más allá de donde puede cualquier individuo común concebir que haya aún la figura rectora del Estado.

En otro momento de la historia las utopías miraron a un tiempo futuro, cuya aparición se reconocía inminente. Los diversos socialismos del siglo XIX son una clara manifestación de utopía para el futuro cercano. “En el socialismo utópico hay un elemento que construye y planea orgánicamente y que trata de reestructurar la sociedad, no hasta después de la ‘extinción’ de la dictadura del proletariado en un futuro indefinido, sino aquí y ahora, comenzando en las condiciones dadas aquí y ahora.”²⁶

Fourier, Owen, Proudhon, Kropotkin, Bakunin, incluso Marx y Engels, con todo y su combate al socialismo que denominaban utópico contraponiéndole el científico, todos ellos concebían a la utopía como un plan de acción, como una metodología, como un decálogo para el porvenir próximo.

Vasco de Quiroga, anticipándose varios siglos, buscó lo que los utopistas del siglo XIX: tomar los textos utópicos como guías prácticas de acción, como manuales de organización, como bases institucionalizadoras (en sentido amplio). Grandes diferencias existen entre Quiroga y los revolucionarios del siglo XIX, obvia decirlo, para comenzar el religioso español respetaba fiel y lealmente las instituciones seculares y eclesiásticas de su época, de ninguna manera se trata de un revolucionario si se entiende por tal un subvertidor o enemigo del Estado. Lo único que trata de acentuarse en este punto es el símil que existe entre el humanista español y los luchadores sociales

²⁶ Buber, Martin, *op. cit.*, p. 28.

del XIX en enarbolar a la utopía como estandarte para la consecución de cambios estructurales.

Resulta importante, antes de cerrar con el presente apartado, efectuar algunas observaciones referentes a la utopía en América. Pues el continente recién topado por los europeos a finales del siglo XV y que a la postre devendría lugar del experimento utópico quiroguiano, entre otros muchos, se hallaba como lugar natural para el imaginario utópico renacentista. Bastante se ha escrito sobre la dicotomía descubrimiento o invención para referir el sentido que para Europa haya tenido el coincidir con un mundo novedoso en extremo. Cuando se dice que América resultaba lugar natural para la construcción de las utopías renacentistas se apela a la categoría de invención, es decir, se hace hincapié en el carácter activo que el encuentro con el nuevo continente suscitó en el imaginario cultural europeo. Más claramente: cuando Europa llegó a América ya tenía una idea prefigurada de lo que hallaría y, en concordancia con esta concepción preconcebida, activamente configuró y estructuró actitudes y hechos culturales de la más diversa índole, incluidos por supuesto los más vehementes anhelos de materializar las utopías renacentistas, por ejemplo la *Utopía* de Moro, a fin de extraterritorializar y plasmar efectivamente sus valores más nobles y preciados, situación impensable *de facto* en su propio territorio, colmado y saciado de guerras intestinas y la mayor degradación moral y religiosa.

Europa no descubrió un nuevo mundo en tanto éste se manifestó activamente sobre el descubridor, supuesto receptor de la nueva y deslumbrante cultura. Por el contrario, Europa inventó América. América tenía que ser lo que Europa había previamente fraguado que América sería. La cuestión de las utopías muestra claramente esta distinción entre la mera contemplación pasiva del descubrimiento y la acción propia de

una invención, de una imaginación en movimiento previa y anticipada. Ainsa lo describe así:

“América tenía que ser lo que se esperaba de ella. Poco importaba la realidad, tanto se creía en el proyecto. En ese sentido es interesante recordar que Cristóbal Colón sólo sospecho que había descubierto un Nuevo Mundo a partir de 1498. La intensidad de su proyecto inicial -llegar a las Indias por la vía del Oeste- le impidió darse cuenta entre 1492 y 1498 de la verdadera naturaleza de su descubrimiento. Si Colón emprendió su viaje convencido de que las Indias quedaban en la dirección del Sol Poniente, las islas de las Antillas en que desembarca tenían que ser, por lo tanto, las Indias buscadas. La representación del espacio real se configuraba en función del imaginado, invención que correspondía a *otra* realidad...América no se descubre, ni se encuentra: se encubre con las certidumbres apriorísticas...”²⁷

Vasco de Quiroga, inmerso en su tiempo, partícipe de una renovación cultural amplia, no podía menos que pensar a América como aquel lugar susceptible de cristalizar las expectativas que los europeos se habían prefigurado de ella. Y de todas las maquinaciones anticipadas de los europeos acerca de América, ignota pero saturada de anhelos y esperanzas, sin duda la utopía representa el punto más alto.²⁸ En las elucubraciones utópicas América deviene el lugar de la redención, el lugar donde se hace posible lo que en Europa persiste inasible, a saber, la obtención de una organización social y política armónica y duradera.

²⁷ Ainsa, Fernando, *De la Edad del Oro a El Dorado*, FCE, México 1992, p. 40.

²⁸ Para abundar en la cuestión de las características de la utopía en América a continuación se transcriben los llamados cuatro niveles del discurso utópico en América: (en Ainsa, Fernando, *De la Edad del Oro a El Dorado*, FCE, México 1992, pp. 133 y 134)

1 La transposición al Nuevo Mundo de los tópicos y mitos que configuran la noción renacentista de la utopía, lo que llamamos lo *preutópico* subyacente en la tradición clásica y medieval sobre “otros mundos posibles”.

2 La descripción de costumbres, idiomas y ritos indígenas, fundada en la observación directa de la nueva realidad, cuya progresiva comparación, clasificación y categorización permite el surgimiento de la noción de alteridad y del dualismo inherente a toda utopía.

3 Los sueños milenaristas de las órdenes religiosas que se proyectan en territorio americano con la esperanza de integrar las civilizaciones prehispánicas en una perspectiva apocalíptica.

4 El sueño de reforma social, de mejora de la situación individual y colectiva del indígena y, sobre todo, de su conversión al cristianismo se estructura racionalmente en proyectos y programas de clara y directa intención utópica.

Cuando Quiroga se encuentre físicamente en América percibirá cercanamente y con mayor claridad la invención que Europa hace de las nuevas tierras, y, participando del nuevo proyecto, en cuanto tenga oportunidad de coadyuvar en la invención, lo emprenderá de la mano de la utopía renacentista moriana.

Por último, para concluir la exposición sobre la utopía en general, es menester, aunque sólo sea sucintamente, señalar la denominada antiutopía o distopía, antónimo de utopía. Se desarrolló sobre todo en el siglo XX y consiste en el sobredimensionamiento extremo de las condiciones sociales o tecnológicas para generar peculiares situaciones límite que rayan en lo apocalíptico, sobre todo parodiando o anunciando totalitarismos políticos o culturales. La distopía demuestra la vitalidad del concepto de utopía, renaciente y renovador de sí mismo ininterrumpidamente (ubicuo), aunque en este caso en específico sea para negar precisamente lo utópico. En realidad sólo en apariencia, la distopía es más compleja de lo que sugiere a primera vista y su estudio es de sumo interés para la filosofía y la cultura, sin embargo para los propósitos de este trabajo basta su mención como concepto derivado y continuador del universo de lo utópico.

5 Biografía de Tomás Moro

Tomás Moro nació en Londres, Inglaterra, el 7 de febrero de 1478 “en la arista de dos edades, cuando la era medieval, con el tardo-gótico, corre a su fin y a su ocaso y el brillo del Renacimiento se muestra ya en esplendor.”²⁹ Moro nació en una familia acomodada, su padre era abogado, de nombre Juan Moro, tal como después él mismo lo será, aunque desde luego mucho más brillante, incluso llegando a ser Canciller con Enrique VIII. Moro acude a las escuelas más prestigiosas de Londres en ese entonces,

²⁹ Moro, Tomás, *op.cit.*, estudio preliminar de Antonio Poch, p. IX.

inicia sus estudios en 1485 en la escuela de San Antonio, en la cual obtiene una rigurosa formación en lo que se conocía como *trivium*: gramática (Moro fue un ávido estudioso del latín, lengua que en esa época era imprescindible para la actividad cultural, diplomática y científica), retórica y lógica. Luego de esta etapa formativa, el padre de Moro lo envió como pupilo, en 1490, con Juan Morton, el Canciller de Enrique VII. Este periodo como pupilo le será de gran importancia a Moro, pues además de continuar sus estudios formales se empapará del ambiente cortesano que lo preparará para los puestos gubernamentales que en un futuro desempeñará. Luego, en 1492, se dirige a Oxford para continuar su preparación, allí, mostrando profundo interés por las humanidades, profundiza su aprendizaje del latín y se introduce en el estudio de la lengua griega clásica y los autores clásicos. Posteriormente, a partir de 1494 comienza los estudios de leyes en la Lincoln's Inn, una de las mejores escuelas de derecho de toda Inglaterra. Terminados sus estudios jurídicos Moro se dedica a la abogacía profesionalmente pero sin abandonar su empeño en los estudios humanistas, frecuentando un círculo valiosísimo de amistades, todos ellos humanistas célebres en la Inglaterra de entonces, como Erasmo, a quien conoció en 1499, Colet, Grocyn, Linacre, Lily. Asimismo Moro, que había ingresado al servicio religioso previamente con la intención de dedicarse a la vida monacal, continúa su vocación disciplinadamente, aunque a final de cuentas desistirá para poder continuar con la vida civil tradicional. Empero, nunca abandonará la religiosidad, a lo largo de toda su vida demostrará ser un piadoso cristiano, compromiso que le costará la vida misma algunos años después.

En 1504 se convierte en miembro del Parlamento, siendo aún rey Enrique VII. Un año después casa con Juana Colt, con quien procrea cuatro hijos. Ella muere prematuramente en 1509. Al poco tiempo vuelve a contraer matrimonio. Al año siguiente, 1510, Moro es nombrado *Sheriff*, cargo de gran relevancia. Moro goza en

estos años de gran reputación como jurista y funcionario público, tiene a su cargo importantes funciones judiciales. Además, en el sector privado se relaciona ventajosamente con diversas organizaciones mercantiles que le solicitan los represente en diversas embajadas en Flandes. Moro elabora los discursos, contesta escritos, los asesora. Se gana un lugar de respeto y admiración en la sociedad londinense.

De 1515 a 1527 Moro representa a su reino en diversas embajadas en Flandes. Enrique VIII asciende al trono en 1509 e inmediatamente recurre a los extraordinarios servicios de Moro, quien, solícito, pone lo mejor de sí en los encargos principalísimos del Rey. Las embajadas giran en torno a los productos textiles que Inglaterra importa de los Países Bajos, proporcionando aquélla la materia prima, la lana. En estas embajadas, que Moro resuelve meticulosamente, tiene la oportunidad de convivir con otros ilustres humanistas como el ya mencionado Erasmo y con el gran Luis Vives. La *Utopía* tendrá como escenario de su primera parte precisamente una conversación que tuvo verificación en los Países Bajos de Carlos V mientras Moro asistía a la misión de una embajada. En 1517 ingresa al Consejo del Rey y en 1525 alcanza un importante puesto legislativo, Presidente de los Comunes. Moro gustaba de trabajar en el parlamento porque se declaraba partidario de la monarquía parlamentaria, es decir, que el Rey estuviera sujeto a leyes en su actuar gubernamental, que su poder no fuera absoluto sino limitado por el marco legal y el contrapeso del Parlamento. Ese mismo año es nombrado Canciller de Lancaster, norte de Inglaterra y gran Mayordomo en la Universidad de Cambridge.

En 1529 es designado por Enrique VIII como Canciller del reino de Inglaterra. Pero, aunque esto parecía ser un gran elogio para su persona, en realidad se convertiría en una terrible pesadilla, se aproximaba un gran problema que terminaría con la separación del reino de Inglaterra del mundo católico y con su propia muerte. Moro tuvo que

desempeñarse como Canciller, una labor exigente y harto complicada, mientras Enrique VIII, mostrando abiertamente sus pretensiones absolutistas, controlando el parlamento y prácticamente todo el aparato burocrático, buscaba esforzadamente divorciarse de su esposa, Catalina de Aragón. Moro asumió la actitud de mantenerse al margen, por supuesto que en tajante desacuerdo con el Rey, pues, como ferviente cristiano respetuoso de la jerarquía eclesiástica cuyo centro de poder se localizaba en Roma, no aprobaba el autoritario empecinamiento del monarca, el cual quería divorciarse para inmediatamente después contraer matrimonio con Ana Bolena. En 1531 Enrique VIII rompe formalmente con Roma al promulgar la *Supremacy Act* y se autotitula cabeza de la Iglesia Anglicana. Posteriormente emite una ley, llamada *Ley de Sucesión*, para que se considere bastardos e ilegítimos a los hijos de Catalina de Aragón y por el contrario se declara como legítimos a los hijos de Ana Bolena. Ese mismo año Moro presenta su renuncia como Canciller. El Rey conoce perfectamente los motivos de la renuncia y aunque en un principio no la acepta termina admitiéndola. En 1533 Enrique VIII contrae nupcias con Ana Bolena, Moro no asiste a la celebración ni a la coronación días después. Entonces comienza la persecución contra su persona. Se le buscan primeramente argucias legales para juzgarlo pero no hay éxito en ello. Finalmente en 1534 es notificado de que debe prestar juramento a la ya mencionada *Ley de Sucesión*, que contenía además una serie de argumentos justificadores *ad hoc* del rompimiento con Roma. Como ya lo había anticipado a sus allegados, Moro se niega a juramentar la *Ley de Sucesión*. Se le imputa el cargo de alta traición y luego del juicio llevado a cabo en 1535 se le condena a la muerte, que es ejecutada unos días después.

Durante el juicio dijo: "...que jamás ha sido traidor al Rey, pero que muere porque, y en descargo de su conciencia debía afirmarlo, no se puede admitir la supremacía espiritual del Rey frente a la unidad universal de la Iglesia y al primado del Papa..."³⁰

Moro fue canonizado en 1935 por el Papa Pío XI, cuatrocientos años después de su muerte. Dejó una vasta obra, entre la cual podemos enumerar los siguientes títulos: *Contra Lutero o Reivindicación de Enrique VIII*, *Diálogo del consuelo frente a la tribulación*, *Tratado sobre la Pasión de Cristo*, *Tratado para recibir el Sagrado Cuerpo*, los *Epigramas*, *Ricardo III*, traducciones de Luciano y de la vida de Pico della Mirandola. Su obra fundamental es *Utopía*, de la que se hablara en el siguiente apartado y en el capítulo tercero, la cual ejerció poderosa influencia en la historia del pensamiento occidental.

Desde el momento de su muerte la élite cultural lo lamentó profundamente. Se dice que Carlos V confesó al embajador de Inglaterra:

"Mi señor embajador, tenemos entendido que el Rey vuestro Señor ha ordenado la muerte de su fiel servidor el Canciller, poderoso y sabio, Sir Tomás Moro... Si hubiéramos sido amos de un tal servidor, de cuyas actuaciones hemos tenido durante muchos años una rica experiencia, antes habríamos perdido la mejor ciudad de nuestros dominios que a un Canciller tan valioso."³¹

6 La "Utopía" de Tomás Moro

Para finalizar este primer capítulo se expondrá la temática de la primera parte de la *Utopía* de Moro. El libro en cuestión está dividido en dos partes. En la primera, tres personajes dialogan sobre diversas situaciones de la Inglaterra y la Europa de entonces

³⁰ *ibidem*, p. XXXV.

³¹ *ibidem*, p. XXXVII, citando a Roper, *The Life of Sir Thomas More*.

y preparan el contexto para la segunda parte, en la cual se describirá pormenorizadamente la isla de Utopía, su organización y funcionamiento armónico y perfecto. Esta segunda parte del texto moriano, “orgánica”, por asignarle un nombre de identificación específico, ocupará las reflexiones de esta tesis ampliamente en el capítulo tercero y último, pues es, por su contenido y propósito, la que mayor influencia ejerció en Vasco de Quiroga y la estructuración de sus Hospitales-pueblo de Santa Fe de México y de la Laguna.

Tomás Moro escribió la *Utopía* en el año de 1516. Para entonces ya era un jurista de buena reputación en la sociedad londinense, indicio de ello es que el escenario en el cual transcurre el diálogo de la primera parte del libro se trate de una embajada real en la que tomaba parte. En Flandes, concretamente en la ciudad de Brujas, se efectuaría una embajada en la que Moro representaría los intereses del rey Enrique VIII pues habían surgido algunas diferencias de importancia con el príncipe Carlos de Castilla, quien en ese tiempo fungía como Duque de Borgoña, y a la postre llegaría a ser el poderosísimo emperador Carlos V.

Luego de varias jornadas reuniéndose los intervinientes en la embajada no pudo alcanzarse un acuerdo satisfactorio para ambas partes y se convino dar unos días de receso para que los representantes de Carlos de Castilla fueran a consultarlo personalmente sobre los puntos controvertidos a la ciudad de Bruselas. Moro relata que se dirigió a Amberes y allí disfrutó de la frecuente y grata compañía de Pedro Egidio, distinguido caballero de gran probidad, al cual un día, mientras salía de los oficios divinos a los que había asistido en el templo de Santa María, observó conversando con un hombre extranjero de edad avanzada que le pareció se trataría de un navegante. Pedro Egidio se acercó a Moro y le comentó maravilladamente la gran personalidad del hombre con quien conversaba y le aseguró que la misma impresión le ocasionaría en el

momento preciso en el que se lo presentara, continuó refiriéndole que en efecto se trataba de un navegante, experimentadísimo por cierto, de nombre Rafael Hythlodaeo. Pedro Egidio informó a Moro varios hechos capitales en la vida del navegante extranjero: que dominaba el latín pero prefería la lengua griega por ser muy afecto de la filosofía, que años atrás había optado por legar a sus familiares de su patria, Portugal, todo su patrimonio y había decidido enrolarse con Américo Vespucio, el afamado navegante explorador, en sus aventuradas y laberínticas travesías por el mundo desconocido. Rafael Hythlodaeo había acompañado a Américo Vespucio en sus cuatro viajes, pero el último no lo había completado, "...más preocupado de viajar que de su sepulcro..."³² había solicitado a Vespucio ser dejado en un castillo junto con otros tantos compañeros para continuar viajando, explorando y descubriendo aún más allá todavía.

Moro permanecía asombrado hondamente del relato tan asombroso que su amigo Pedro Egidio efectuaba del navegante que tenía frente a sí. Acto seguido Pedro Egidio los presentó y, luego de los debidos saludos ceremoniosos, Moro los invitó a su casa, llegando a la cual se encaminaron hacia el huerto, donde se sentaron los tres en una banca y el apasionante diálogo prosiguió.

Rafael Hythlodaeo abundó sobre lo que Pedro Egidio ya había introducido sobre él. Detalló que, una vez abandonados a su suerte en el castillo por Américo Vespucio, él y sus compañeros habían conseguido los servicios de un guía que los había conducido primeramente por territorios geográficos inhóspitos "...todo habitado por fieras y serpientes, y no en último término por hombres ni menos salvajes ni menos peligrosos que las bestias."³³, pero después habían arribado a lugares con pueblos, ciudades y burgos, donde se practicaba un comercio intenso por mar y por tierra. Continuó

³² *ibidem*, p. 7.

³³ *ibidem*, p. 9

refiriendo que aquellos pobladores remotos tenían una navegación comparativamente limitada e incipiente, lo que no les permitía alcanzar un desarrollo técnico tan elevado como el que tenían los europeos, pero él mismo les había introducido la brújula, con lo cual en poco tiempo llegaron a mejorar notablemente su capacidad de transportación marítima desafiando incluso los terribles inviernos. Moro escuchaba atentamente la relación de Rafael, el cual "...así como echó de ver muchas cosas mal habidas en aquellos nuevos pueblos, también tomó razón de no pocas de las que se pueden sacar ejemplos oportunos en orden a corregir los errores de nuestras ciudades, naciones, pueblos y reinos..."³⁴

A estas alturas del diálogo Pedro Egidio tomó la palabra y preguntó a Rafael porqué no trabajaba en alguna corte principal de Europa, pues sus vastísimos conocimientos aunados a su sorprendente experiencia serían de una utilidad pavorosa e irresistible para cualquier príncipe. Ante tal interrogante el navegante Rafael aclaró que ninguna corte lo recibiría con gusto ya que los príncipes se hallan más interesados en la guerra y en extender sus dominios que en la paz o en el mejoramiento de las condiciones imperantes en su reino, y citó el ejemplo de Inglaterra, lugar al que alguna vez visitó y donde tuvo una experiencia no muy agradable, pues encontrándose a la mesa de quien en ese entonces era el Canciller, Juan Morton (con quien Moro se desempeñó como pupilo según se vio en el apartado anterior, "...a quien Moro presenta en el libro I de la Utopía como uno de los pocos que podían vérselas de frente con el desafío que representaba Rafael Hythlodæo y sus novedosas ideas."³⁵), un cierto perito en leyes que también acompañaba a la mesa se regocijaba del número de ajusticiados con pena de muerte por haber cometido el calamitoso delito de hurto.

³⁴ *ibidem*, p. 10.

³⁵ Baker-Smith, Dominic, *More's Utopía*, Harper Collins Academic, New York 1991, p. 10. Traducción propia.

Rafael en esa oportunidad había reprochado a los comensales, al perito en leyes más precisamente, que verdaderamente se trataba de una desmesura, que de ninguna manera la pena de muerte contribuía a la reducción del delito de hurto, el cual iba a persistir mientras la pobreza predominara entre la población por causa de varias circunstancias muy claras, entre las que Rafael destacó la obligatoriedad de prestar servicios militares al reino, que ocasionaba el vaciamiento e improductividad de los campos agrícolas, no se diga la mutilación o muerte de los campesinos convertidos súbitamente en soldados inexpertos, así como la ambición ilimitada de los ganaderos, que abarcaban más y más tierras a costa del pueblo para la crianza de ovejas y la consecuente producción intensiva de lana (en los albores de la no muy lejana revolución industrial, ya en ciernes en Inglaterra)³⁶.

Inglaterra contaba entonces con una gran masa de pobres y con un grupúsculo de ricos, de tal manera que mientras eso no se modificara el delito de hurto y toda otra clase de delitos patrimoniales subsistirían.

Justo en este momento de la primera parte de la *Utopía* Rafael comienza a anunciar, a manera de contraejemplo, características de los remotos pueblos que asegura haber visitado para contraponer las excelsas y paradigmáticas disposiciones implementadas por los gobiernos de estos últimos a las arbitrarias e injustas de los europeos. Son

³⁶ Respecto a la grave situación social de Inglaterra en la época en que fue escrita la *Utopía* resultan oportunas e ilustrativas las siguientes palabras de Horkheimer: "...las grandes utopías del Renacimiento son la expresión de las capas desesperadas, que tuvieron que soportar el caos de la transición entre dos formas económicas distintas. La historia de Inglaterra en los siglos XV y XVI nos habla de los pequeños campesinos que fueron expulsados por sus señores de las casas y fincas en que habitaban, al transformar todas aquellas comunidades rurales en pastos de ovejas para proveer con lana las fábricas textiles barbanzonas de forma lucrativa. Estos campesinos hambrientos tuvieron que organizarse en bandas saqueadoras, y su destino fue terrible. Los gobiernos mataron a muchísimos de ellos y gran parte de los supervivientes fueron obligados a entrar en las nacientes fábricas en increíbles condiciones laborales. Y es precisamente en estas capas donde aparece en su primera forma el proletariado moderno; ya no eran esclavos, pero tampoco tenían posibilidad alguna de ganarse la vida. La situación de estos hombres proporcionó el argumento para la primera gran utopía de los tiempos modernos, dando a su vez nombre a todas las posteriores: la 'Utopía' de Tomás Moro...", Neuss, Arnheim, *Utopía*, ensayo de Max Horkheimer "La utopía", Barral Editores, Barcelona 1971, p. 91.

algunos ejemplos aislados que van preparando el terreno para la posterior reseña puntual de la organización de la isla de Utopía.

El Canciller inglés, luego de escuchar atentamente la intervención de Rafael, lo cuestionó sobre qué medida resultaría eficaz a su entender para evitar el hurto si tanto se oponía a la pena capital. El navegante Rafael contestó con el ejemplo de los *polyeritas*, pueblo ubicado en la Persia que castigaba el delito de hurto con la reparación del daño y el trabajo forzoso para el delincuente en beneficio de la comunidad, se les ocupa en tareas públicas y no se les veja, pues ni siquiera todas las fortunas del mundo juntas pueden compararse con la dicha de la vida, por ello ésta debe ser conservada, a fin de que el delincuente sea reintegrado luego a la sociedad.

Terminado el relato de su experiencia en Inglaterra, Rafael aseveró a sus interlocutores que, como quedaba ilustrado, por más esfuerzos que hiciera nunca podría laborar al servicio de la corte real. Los intereses de la corte y sus propios intereses eran encontrados.

Moro, aún anonadado por el relato del navegante aventurero, le insinuó que si bien era cierto lo que argüía respecto a la indolencia e indiferencia de la corte real, no menos lo era de igual modo que si se esmeraba aún más, dejando a un lado estas inconveniencias, podría aportar mucho al bien público aconsejando a los príncipes. A lo cual nuevamente Rafael objetó. Sugirió otro ejemplo. Los reyes se empeñan en concretar constantemente nuevas y nuevas conquistas. Todavía no concluyen una cuando ya están planeando la siguiente. Uno de los elementos más importantes de un gobierno real es indudablemente su plan de conquistas y campañas. Rafael Hythlodæo explicó a Moro y a Pedro Egidio que seguramente si él recomendara a un príncipe que se retirara de todas las tierras conquistadas y permaneciera únicamente en posesión de aquellas en las cuales pudiera ejercer un gobierno en interés del pueblo, en interés público, el príncipe

dicho se sorprendería de tal manera de contar entre sus empleados reales a un consejero que emite tal disparate contrario absolutamente a los usos y costumbres de los reinos. Rafael, entonces, alude a un pueblo vecino a la isla de Utopía, el pueblo de los *acorianos*, que alguna vez sometió violentamente a otro pueblo aledaño alegando derechos hereditarios a la corona, pero inmediatamente cuando se percataron de que la extensión del pueblo conquistado solamente les causaba grandes perjuicios, sobre todo económicos pero de todo tipo, porque no se daban abasto con las ingentes necesidades sobrevinientes de la expansión y ensanchamiento del pueblo, eligieron mejor renunciar a la flamante conquista y regresar a la originaria extensión del pueblo, en la cual los gobernantes sí podían gobernar en interés público.

Luego, continuando su crítica a los reyes europeos para justificar su negación a colaborar con alguno de éstos, Rafael se refirió a la política de enriquecimiento desmedido de dichos monarcas, que inventan cuanto impuesto se les ocurre o gravan las más diversas actividades productivas o corrompen a los jueces para que fallen en favor suyo en todos los litigios, todo en aras de incrementar los fondos reales en menoscabo del pueblo, cada vez y siempre más y más pobre. En cambio, el pueblo de los *macarenses*, vecinos también de la isla de Utopía, tiene honorables leyes que fundan instituciones de la más justa austeridad, pues no conciben un pueblo pobre y un monarca rico. El gobernante de este modélico pueblo solamente cuenta con los fondos indispensables para el manejo de los menesteres públicos, no más. Inquieta Rafael a sus interlocutores: si planteara estos contraejemplos a los monarcas europeos qué creen ustedes que pensarían de mí. Ambos asienten repetidamente. Nada puede contra las empecinadas creencias, si no terquedades, de los gobiernos injustos y desmesurados. Insiste Rafael: no podría ser empleado de ninguna corte real, pues mientras no filosofen los príncipes jamás escucharán estas advertencias, “Platón...previó acertadamente que

si los reyes mismos no filosofan, no ocurrirá que abracen los consejos de los filósofos, pues están imbuidos de ideas perversas y enteramente viciadas desde niños.”³⁷

La primera parte de la *Utopía* cierra con una crítica directa por parte de Rafael Hythlodaeo en contra de la propiedad privada, la cual, a su juicio y según su experiencia con el pueblo utopiense, es la base de las injusticias y del desorden público. Considera que, por más leyes que se promulguen y por más tribunales que se establezcan para evitar o al menos paliar los conflictos surgidos por la institución de la propiedad privada, la desigualdad social no cesará, siempre habrá pocos acaudalados y muchos pobres. A diferencia de los utopienses, quienes carecen de propiedad privada y no requieren de un abultado número de leyes para dictar su organización social, la cual tiene el gran mérito y tino de haber declarado la comunidad de bienes, cortando de tajo la fuente de donde manan los mayores males de toda sociedad humana. Exclusivamente la abolición de la propiedad privada puede acarrear una sociedad justa y de bienestar público. Dice Rafael Hythlodaeo “el sólo y único camino hacia el bienestar público está en declarar la comunidad de bienes, y esto no se si podrá guardar donde lo que posee cada uno es su propiedad.”³⁸ Más adelante asevera: “Porque si cada cual, en virtud de unos títulos reconocidos, acapara para sí todo lo que puede cualquiera sea la provisión existente, los pocos que se la reparten entera entre sí dejan en la inopia a los demás.”³⁹ Y contundentemente sentencia: “¡Tan firmemente estoy persuadido de que si no se suprime de raíz la propiedad no se pueden distribuir los bienes según un criterio ecuánime y justo o disponer provechosamente los asuntos de los mortales!”⁴⁰

Moro y Pedro Egidio tomaron con franca admiración las declaraciones del erudito navegante acerca de la propiedad privada, pero sobre todo acerca de la necesidad y

³⁷ *ibidem*, p. 32.

³⁸ *ibidem*, p. 43.

³⁹ *idem*

⁴⁰ *idem*

conveniencia de su abolición. Sin embargo opinaron que no concebían una sociedad sin propiedad privada, quizás llevaría al caos más que al orden. Rafael replicó que no lo estimaban posible porque no lo habían visto con sus propios ojos en la isla de Utopía, pero que efectivamente era necesario y conveniente, sobre todo posible.

Finalmente, Moro suplicó impacientemente al mundano navegante que les relatará punto por punto cómo era la organización y funcionamiento de la multiferida isla de Utopía, aspecto que era de sumo interés y enorme curiosidad para él. Rafael Hythlodaeo prometió hacerlo con minuciosidad, una vez que hubieran terminado de comer, según lo había propuesto Moro.

Así termina la primera parte de la *Utopía*, allanando el camino para la exposición acuciosa de la vida en la isla de Utopía, que seducirá a Vasco de Quiroga y lo animará a actualizar la utopía en América, según se verá en los siguientes dos capítulos.

II Vasco de Quiroga, su tiempo y su actividad en América

1 Contexto histórico-cultural

Todo quehacer humano se encuentra determinado por el entorno en el cual tiene lugar y tiempo. La realidad circundante se impone de tal manera que en múltiples ocasiones pareciera ser que los seres humanos no son otra cosa que marionetas manipuladas vertiginosamente por el sino. La admisión de tal acontecer se ha expresado de las más variadas formas en la historia de la cultura. Las artes, la filosofía, la religión, etc., todas ellas, a su peculiar modo y de acuerdo a su propio método, han referido desde distintas ópticas la irremediable determinación del obrar humano. El grado de determinación, sin embargo, es lo que sugiere constantemente discordias. Para muchos la determinación espaciotemporal sobre la actividad humana no llega a ser de tal magnitud que evite la posibilidad de la razón práctica y la responsabilidad moral. Para otros muchos sí la cancela. En este trabajo de tesis no se discutirá dicho tremendo y por demás difícil problema, basta únicamente con señalarse que la circunstancia aparejada a la vida influye decisivamente en la conformación de la praxis humana individual y colectiva.

La experimentación filosófico-social de los Hospitales-pueblo de Santa Fe de Vasco de Quiroga tiene lugar en una época marcadamente revolucionaria tanto histórica como culturalmente, conocida como Renacimiento, que se sitúa entre los siglos XV y XVI, pero cuyo pináculo se da en la segunda parte del XV y la primera del XVI, o sea entre los años 1450 y 1550. Es una etapa cultural crucial que anuncia y sienta las bases de la

modernidad. Una etapa histórica de profundas transformaciones, que desde lo estrictamente cultural se va ensanchando hasta abarcar todas las estructuras de la sociedad. Es un movimiento histórico de renovación, de abandono de los paradigmas medievales para buscar renovados impulsos y afanes culturales. Los renacentistas estimaban que la Edad media había sido un milenario y obnubilado proceso de estancamiento y anquilosamiento del espíritu humano. Era indispensable una renovación, una vuelta a la grandeza de la Antigüedad grecorromana, etapa fecundísima del espíritu humano, había pues que promover un renacimiento del adormecido y moribundo espíritu medieval. “El concepto de ‘Edad Media’ fue empleado por los humanistas desde la segunda mitad del siglo XV y se hizo familiar en el XVI para designar el segundo periodo de una división tripartita de la historia de la humanidad: la época que termina después de la caída de Constantinopla...una edad de barbarie, ignorancia y tinieblas, a las cuales sucedían la claridad y la luz.”⁴¹

En efecto, los renacentistas combatían el carácter estático de las instituciones y formas medievales, la ceremonialidad vacua, el autoritarismo eclesiástico, la inmovilidad social, la permanente e incontestable censura que tenía atado de manos al espíritu humano. Los renacentistas anhelaban retornar el estado magnificante y enriquecedor de los tiempos antiguos, estado de espíritu libre y consecuentemente creativo a lo más. La Edad media era una larga noche a la cual le sobrevénía un resplandor, una nueva era de libertad y creatividad para el espíritu humano. Los renacentistas tardíos constataron este hecho: “El humanista Ramus escribió hacia 1560: ‘En un siglo hemos visto un mayor progreso entre los hombres de ciencia que el que nuestros antepasados experimentaron en el transcurso de las catorce centurias precedentes.’”⁴²

⁴¹ Márquez Rodiles, Ignacio, *La utopía del renacimiento en tierras indígenas de América: Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún*, UDLA/BUAP, Cholula 2001, p. 130.

⁴² *idem*

El Renacimiento es una época de una gran producción cultural y de ilustrísimos pensadores. La corriente cultural emblema del Renacimiento es el *humanismo*, palabra en modo alguno de fácil comprensión, pues contiene un campo semántico muy amplio, multívoco, por no decir equívoco. El vocablo humanismo implica muchos significados y es utilizado en muchos sentidos. Pasa con éste algo similar a lo comentado en el primer capítulo respecto de la palabra *utopía*. Claramente el humanismo renacentista no es lo mismo que el humanismo contemporáneo, aunque hay que admitir que subyace a todo humanismo un rasgo configurador que consiste en colocar al ser humano en el centro de las reflexiones, preocupaciones y cavilaciones.

Los orígenes del humanismo renacentista se localizan geográficamente en lo que ahora es el país de Italia. “El humanismo renacentista fue un complejo movimiento intelectual cuyo surgimiento se relacionó estrechamente con los avatares de la experiencia republicana que tuvo lugar en numerosas ciudades del norte de la península italiana de los siglos XI y XII: Pisa, Lucca, Bolonia, Siena, Pavía, Arezzo, Milán, Florencia, Venecia...para no hablar sino de las más notables.”⁴³ En esta región itálica norteña el profundo interés por los *studia humanitatis* inició el camino hacia la consolidación del Renacimiento, aquí se dieron sus primeros pero firmes pasos. Las ciudades italianas eran poderosas y majestuosas ciudades-estado (sólo basta apreciar el Palazzo Vecchio de los Médici en Florencia, o el Palazzo Ducale en Venecia para notar el esplendor maravilloso de estas ciudades), con un desarrollo marítimo y comercial de primer orden, en constante comunicación e intercambio con el Oriente, sobre todo con Bizancio, con todo y su condición de receptáculo conservador y garante de la tradición antigua helénica.

⁴³ González y González, Enrique, *Juan Luis Vives. De la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 7.

No sorprende, entonces, que sea precisamente en la península itálica donde haya *renacido* el interés por los autores fundamentales de la antigüedad clásica, hechos a un lado por el dominante cristianismo institucional, sobre todo si se toma en cuenta que cuando los invasores turcos tomaron definitivamente Constantinopla en 1453 un sinnúmero de intelectuales y eruditos bizantinos se refugiaron precisamente en las ciudades norteafricanas italianas, comenzando allí su labor de enseñanza del griego clásico principalmente, aunque por supuesto no sólo se limitaron a ello sino que se constituyeron en verdaderos transmisores del conocimiento de la antigüedad pagana, de la cual habían sido depositarios naturales.

La vuelta a los autores clásicos y la consecuente renovación del hombre recibieron un fuerte impulso debido a la difusión del conocimiento de la lengua griega clásica. Los intelectuales italianos comenzaron a estudiar esta lengua con el propósito de acudir directamente a los textos de los autores de la antigüedad y así poder desentrañar el sentido y hallar la razón de cómo habían logrado alcanzar un desarrollo de espíritu tan alto y trascendente. De manera que el humanismo renacentista conllevó una modificación sustancial en la educación. Los renacentistas consideraban a la educación tradicional medieval demasiado rígida y poco vital. Estrictamente formalista y pobre. Los humanistas apostaban a la filología y al empeño en los *studia humanitatis* como medio para la formación de hombres nuevos, renacidos. En otras palabras:

“El humanismo consistió en un llamado en pro de un nuevo tipo de educación. Ésta, fundada en una revaloración de las artes sermocinales en su totalidad, hizo de la filología el instrumento principal para su cultivo de las letras humanas o *humanidades*, cultivo que fue encaminado a la *humanización* del hombre, es decir, *a su formación en tanto que ciudadano...el humanismo...constituyó un profundo cambio en la historia del pensamiento.*”⁴⁴

⁴⁴ *ibidem*, p. 21.

El Renacimiento rápidamente rebasó las fronteras de las ciudades italianas, estableciéndose en París, la región de Flandes (en Brujas, Lovaina, Amberes, Gante) e Inglaterra (en Londres, Oxford). Este humanismo renacentista continuador se denomina humanismo transalpino o *humanismo nórdico*⁴⁵ para distinguirlo del humanismo italiano o *humanismo a secas*.

Varios factores coadyuvaron en el veloz desplazamiento del humanismo allende las ciudades italianas. Quizás el de mayor peso fue el hecho de que un buen número de intelectuales ingleses o flamencos o parisinos acudieron a las escuelas italianas humanistas en boga, donde recibieron una instrucción afortunada y esmerada sobre los *studia humanitatis*. Es el caso de los grandes humanistas ingleses, que a la postre serán amistades y compañeros intelectuales de Tomás Moro y ejercerán decisiva influencia en él, como Juan Colet, Tomás Linacre y Guillermo Grocyn, quienes en distintos tiempos pero con el mismo empeño efectuaron meticulosos estudios en la renacentista Florencia con Poliziano y otros. Al volver a su lugar de origen, en este caso Oxford, difundieron la nueva metodología del humanismo renacentista y, sobre todo, promovieron incansablemente el estudio del griego clásico. Tomás Moro mismo, empapado de las buenas nuevas provenientes de la Italia renacentista, se ocupará afanosamente en el estudio de la lengua griega para acometer el análisis crítico de los autores clásicos.

Otras figuras sobresalientes del humanismo nórdico son el jurista francés Guillermo Budè y desde luego el holandés Erasmo de Rotterdam, del cual se abundará en el siguiente apartado, en particular sobre su *Philosophia Christi*.

También destaca la figura del humanista español Juan Luis Vives, quien conoció y se relacionó tanto con Erasmo como con Tomás Moro. Este pensador valenciano de

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, cap. I, para una mayor explicación de esta diferenciación geográfica (pero no sólo geográfica) de humanismos.

nacimiento pasó gran parte de su vida fuera de la península hispánica, viviendo muchos años en París, donde tuvo su formación académica universitaria, y en Flandes, donde fijó su residencia. Luego: “se va a Londres, donde Thomas More y otros amigos le recomiendan a Enrique VIII y a la reina Catalina de Aragón, hija de los reyes católicos. Obtiene una cátedra en el colegio *Corpus Christi* de Oxford y disfruta del favor de los monarcas, para la educación de cuya hija, María Tudor, escribe *De ratione studii puerilis*.”⁴⁶

Como puede verse, el denominado humanismo nórdico contó entre sus filas a grandes pensadores. La trilogía Budè, Erasmo y Vives es suficiente para demostrar tal aseveración. Resulta interesantísimo el hecho de que la mayoría de ellos se trataban regularmente y tenían comunicación entre sí, muchas veces epistolar, de manera que el humanismo se robustecía y enriquecía con el diálogo ininterrumpido que sostenían. Esto les servía además como refugio y defensa contra los ataques expresos y tácitos de los conservadores y poderosos escolásticos, que no veían con buenos ojos a los innovadores, pues con sus ideas ponían en entredicho los cimientos de la jerarquía del orden medieval, con todas las implicaciones perniciosas que ello les acarrea.

Tomás Moro es una figura también de primer nivel junto a la trilogía mencionada en el párrafo anterior, un auténtico humanista, cuyo texto *Utopía* marcó un hito en la historia del pensamiento, según se indicó en el capítulo primero de esta tesis.

Este recién descrito (aunque sea de manera brevísima, escueta) periodo histórico renacentista, con su marcado ambiente cultural renovador humanista, es el *momento contextual* en el que le toca vivir a Vasco de Quiroga y en el cual desarrolla su actividad. Si bien no se cuenta con abundancia de datos ciertos sobre sus primeros decenios de vida (las últimas décadas del siglo XV), los formativos, que son siempre

⁴⁶ Batllori, Miguel, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona 1987, p. 24.

definitorios, no cabe duda que en toda Europa se percibía el vigor del humanismo renacentista, ya fuera éste el italiano o el nórdico. Las imprentas jugaron un papel primordial y cada vez adquirieron mayor importancia pues difundían en todas las ciudades importantes los textos más novedosos y renombrados de los autores más destacados. El humanismo se difundió a pasos agigantados.

Un último elemento más que no puede dejar de mencionarse en lo que respecta a este ambiente renovador renacentista corresponde al importante movimiento teológico jurídico vivificador que aconteció a inicios del siglo XVI fundamentalmente, sobre todo en la Universidad de Salamanca, misma honorable institución a la que muy probablemente asistió Vasco de Quiroga. Lo que ha dado en denominarse “Escuela española de derecho” o “Escuela de Salamanca” consiste en una generación de destacados teólogos con un afán marcadamente jurídico que intentaba dar respuesta satisfactoria a las apremiantes interrogantes y demandas que el descubrimiento del nuevo mundo había traído consigo.

En efecto, diversas cuestiones como la relativa al dominio, a los auténticos límites entre el poder civil y el poder divino, al derecho natural, si el indígena poseía alma, si los infieles legítimamente ejercían pleno dominio sobre sus tierras y posesiones, todas ellas suscitaban dificultades considerables, por qué no decirlo, infranqueables para las teorías tradicionales milenarias del derecho y el poder político. En conjunto, el hecho del descubrimiento de América había acarreado problemas teóricos mucho mayores que los ya de por sí pesados inconvenientes prácticos. El abordamiento, disección y posible resolución de las inusitadas circunstancias resultantes del encuentro un tanto azaroso e inesperado con un mundo alternativo, requerían de un agudo ingenio. Precisamente esto aportó la llamada “Escuela de derecho de Salamanca”, la cual durante los primeros decenios del siglo XVI ensayó innovar el pensamiento político del medioevo, y, sin

renunciar a la filosofía cristiana, buscó aportar audaces respuestas a la compleja realidad sobreviniente. Esta generación de renacentistas españoles estuvo encabezada por Francisco de Vitoria, gran teólogo y jurista, reputado el padre del derecho internacional en cuanto supo distinguir claramente los límites existentes entre los ámbitos civil y divino. Bajo la guía de un portento intelectual de los tamaños de este insigne personaje renacentista, la generación que lo prosiguió acometió la misión de continuar proporcionando alternativas a las inquietudes jurídicas incesantes que se presentaban cotidianamente respecto a ese enorme enigma bautizado América.

Verdaderamente se trató de una “escuela” en el sentido de que se constituyó como un conjunto de pensadores innovadores que, echando mano de herramientas comunes intelectuales renovadas, intentaron dar cuenta de los apretados nudos que irremediablemente había formado el entrelazamiento de dos culturas antagónicas. Sin desistir de su empeñosa instrucción religiosa, propugnaban por actualizar el pensamiento medieval y modernizarlo, para adecuarlo a los nuevos tiempos y dotarlo de las capacidades suficientes a fin de que pudiera coadyuvar en la resolución de los ingentes e impostergables desafíos de ese entonces.⁴⁷

Vasco de Quiroga seguramente se formó bajo la influencia de todos estos elementos renovadores, los cuales determinaron notablemente su actividad en América, en especial la fundación de los Hospitales-pueblo de Santa Fe. Precisamente uno de los textos cumbres del humanismo nórdico, la *Utopía* de Moro, lo inspirará a fundarlos y organizarlos de acuerdo a sus lineamientos. Ello da cuenta de la huella indeleble que el humanismo plasmó en el espíritu quiroguiano en su etapa formativa. Sobre esto versará minuciosamente el tercer y último capítulo de este trabajo de investigación, sobre la

⁴⁷ Cfr. Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria, España y América, El poder y el hombre*, Porrúa/H. Cámara de Diputados LIX Legislatura, México 2004, pp. 143-153, donde se exponen las diversas teorías y opiniones sobre la posible existencia de dicha escuela de derecho adscrita a la Universidad de Salamanca, así como las temáticas que constituyen su núcleo central de interés.

presencia de la utopía moriana en los Hospitales de Santa Fe. Pero antes es necesario abordar la *Philosophia Christi* erasmiana, expresión del humanismo cristiano que también influirá a Quiroga. El siguiente apartado se abocará a ello.

2 La “*Philosophia Christi*”

El humanismo nórdico es tradicionalmente caracterizado como cristiano, mientras que el humanismo originario, o sea, el italiano, es reputado típicamente como paganizante. Sin pretender entrar al debate sobre la corrección o incorrección de esta distinción, o sobre su simplicidad justificada o injustificada, aquí resulta útil para acometer el estudio de la *Philosophia Christi*. Pues uno de los personajes más importantes del humanismo nórdico, Erasmo de Rotterdam, derivó su pensamiento en un *humanismo cristiano*, tomando por base precisamente la *Philosophia Christi*. Erasmo fue un renovador, un tenaz combatiente de la estaticidad medieval y propugnaba por una vuelta a los orígenes, a la frescura y espontaneidad de los incipientes primeros pasos del cristianismo.

Erasmo, siempre en los límites de la ortodoxia, siempre cauteloso de la supervisión y vigilancia de la jerarquía eclesiástica, formuló una crítica verdaderamente profunda a las instituciones eclesiásticas. Acorde con los nuevos métodos del humanismo aseguraba que cada individuo debía tener acceso directo e inmediato a los textos fundantes del cristianismo, sin que hubiera la menor necesidad de un mentor o tutor que le digiriera el significado de las palabras y los hechos prodigiosos de Cristo. Las flamantes herramientas aportadas por la metodología humanista permitían acudir directa e inmediatamente a las fuentes primarias mismas. Con una formación humanista adecuada, con el agudo conocimiento de la filología, con el cultivo de los *studia*

humanitatis, los textos sagrados estaban “a la mano” de los creyentes. Por tanto el monopolio que ejercían tanto el clero regular como el secular, así como los altos jerarcas de la Iglesia era absolutamente injustificado. Era como si los pueblos cristianos se encontraran indefinidamente supeditados a una oligarquía omnisciente poseedora exclusiva de los textos sagrados y de su interpretación, la cual solamente podía ser llevada a cabo por los eruditos, de manera que la Cristiandad, los seguidores del Cristo de la pasión y la cruz, se hallaban eternamente sujetos a un régimen de minoría de edad, de dependencia irresoluta.

Y peor aún. La milenaria labor de la escolástica, la educación institucional, había convertido a los textos sagrados en auténticos mamotretos, farragosos en extremo, de imposible entendimiento para el individuo promedio. Del texto sagrado original no quedaba prácticamente nada. Se habían transformado de la simplicidad de las palabras y los hechos de Cristo y los apóstoles a un conjunto interminable de proposiciones lógicas abigarradas que nada tenían que ver con el mundo concreto y la realidad próxima, a los cuales la doctrina de Cristo aludía primordialmente. Las grandes *Summae* medievales, esos abultados compendios que elaboraban complejísimas digresiones sobre la esencia y la existencia, sobre las características de los ángeles, sobre la perfección y demás atributos de Dios, etc., habían logrado alejar al pueblo cristiano de sus prístinos afanes primigenios. La institución eclesiástica se había olvidado de Cristo y de la religión cristiana como modelo de organización moral comunitaria.

¿Qué hacer ante este laberinto sin salida confeccionado prolijamente por los escolásticos a lo largo de cientos de años, ante esta agobiante situación de distanciamiento con Cristo? La respuesta es sencilla: volver a él. Pero dónde hallarlo. Pues en los textos sagrados fundamentales del cristianismo, los más cercanos

temporalmente a él. Los evangelios, los textos de los apóstoles y los textos de los santos padres, no es necesario más. Justo en esto consiste la *Philosophia Christi*. En retornar a Cristo, a los principios elementales del cristianismo. El pueblo cristiano no requiere de un intermediario sabelotodo para alcanzar a Cristo y comportarse siguiendo sus enseñanzas. Éstas son asequibles para cualquiera que haga una lectura concienzuda, detenida y fervorosa de los textos sagrados cristianos. Ciertamente: “La verdadera teología está en la escritura, es bíblica, no dogmática ni especulativa. Consiste en ponerse cara a cara de Cristo y de su doctrina para ordenar conforme a ella nuestra vida. Y así es cómo la teología resulta un bien común...Y eso es lo que busca la filosofía de Cristo, que en ninguna otra fuente se bebe mejor que en los escritos evangélicos y apostólicos.”⁴⁸ Consecuentemente el verdadero teólogo “bien puede ser un tejedor o un jornalero: no es el que diserta sabiamente sobre la inteligencia angélica, sino aquel que, limpio de toda impureza, comienza a vivir la vida de los ángeles.”⁴⁹

Naturalmente, como era de esperarse, la jerarquía eclesiástica no podía estar contenta con la postulación de la *Philosophia Christi*, ya que ponía en tela de juicio su harto afincada autoridad. La vuelta a un cristianismo primitivo, donde los valores cristianos se antepusieran a las prerrogativas institucionales, llenaba de temor a los altos jefes eclesiásticos que veían peligrosamente amenazado el sistema de privilegios del cual gozaban desde hacía centurias. Por eso se señaló hace unos párrafos que Erasmo se mantenía dificultosamente en los confines de la ortodoxia y la herejía, pues la *Philosophia Christi* disimuladamente (no tanto) combatía el autoritarismo de la Iglesia. Bajo un manto de elegante discurso humanista cristiano renovador se guarecía una verdadera revolución en el pensamiento cristiano, a saber, la vuelta a los orígenes, a las primitivas comunidades cristianas solidarias y amorosas, donde predominaría un

⁴⁸ Revuelta Sañudo, Manuel (editor), *El erasmismo en España*, ensayo Erasmo y Vives y la “*Philosophia Christi*” como humanismo cristiano, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986, p. 359.

⁴⁹ Bataillon, Marcel, *Erasmo y España*, FCE, México 2007, p. 75.

ambiente de sincera igualdad entre los miembros y las lecturas de los textos sagrados se harían de manera directa e inmediata, sin intermediaciones eruditas fútiles.

La *Philosophia Christi* es un humanismo cristiano, un humanismo cristocéntrico. Erasmo creía que el desarrollo de la cultura había logrado alcanzar un nivel tal que cada individuo por su propia cuenta podía y *debía* acceder a Cristo sin mediación alguna. Así la Cristiandad estaba en condiciones aptas para seguir las enseñanzas de Cristo y construir finalmente el universo cristiano, más humano y menos institucional. Las palabras y los hechos de Cristo relatados en los textos sagrados debían ser bebidos llanamente, sin mayor elucubración teórica. Los valores cristianos fundamentales como la humildad, la solidaridad, la pobreza, la caridad, eran prácticos, procuraban conformar una comunidad fraterna. Cristo invitaba a *actuar* moralmente, a *ejercitarse* en los valores éticos cristianos. Por el contrario, la escolástica incentivaba la pasividad, la inacción. Con los millones de papeles que habían redactado los escolásticos, entramados lógicos infinitos, vericuetos de razonamientos sin fin, lo único que se había conseguido era nublar el otrora panorama límpido y preclaro de las enseñanzas del cristianismo antiguo.

El pueblo cristiano se encontraba confundido y paralizado, el cristianismo ya no existía estrictamente. Lo que existía y gobernaba en la Cristiandad era un cúmulo de conocimientos especulativos, “filosofía racionante que se proclama llave de la ciencia de Dios”⁵⁰, un cristianismo filtrado por las aspiraciones de poder de la jerarquía eclesiástica, en cambio “la verdad más excelsa ha sido traída por Cristo bajo forma muy diversa. Si es cierto que los cristianos son discípulos suyos, lo único que tienen que hacer es acudir a su palabra: ésta puede prescindir muy bien de los comentarios y especulaciones que la oscurecen so pretexto de iluminarla.”⁵¹

⁵⁰ *idem*

⁵¹ *idem*

El humanismo cristiano de la *Philosophia Christi* erasmiana se difundía rápidamente por toda Europa. La obra erasmiana intitulada *Enchiridion militis christiani, Manual del caballero cristiano*, publicada en los primeros años del siglo XVI, en pleno apogeo del humanismo, en 1503, contenía los lineamientos esenciales de este humanismo cristiano renovador a través de una crítica contundente al excesivo formalismo doctrinal y aún más ritual que imperaba al interior de la Iglesia. También en su obra *Novum Instrumentum*, Nuevo Testamento, publicada en 1516, a la cual agregó una *Paraclesis ad philosophiae christianae studium, Exhortación al estudio de la philosophia christiana*, pretendía que “simplificando al máximo la religión cristiana, sin bagaje ni místico ni ascético ni devocional, y haciendo tabla rasa del legado escolástico...la doctrina cristiana se presentara en su original desnudez para que así campease triunfadora la única filosofía de Cristo...”⁵² Ambas obras fueron divulgadas y reimprimadas en las ciudades más importantes de Europa o, si no había una imprenta de capacidades suficientes, llegaban de la mano de los propios humanistas interesados a sus diversos lugares de origen.

Erasmus nunca visitó España, incluso en alguna ocasión expresó: “Non placet Hispania.” y también “Cardenalis Toletanus nos invitat; verum non est animus hispanizein.”⁵³ Mas aun así Vasco de Quiroga debió empaparse de este humanismo cristiano proliferante durante su larga etapa formativa transcurrida en España. Y si bien siempre actuando con un profundo respeto a la jerarquía y al orden orgánico eclesiástico, siempre procurando no franquear la esfera de la ortodoxia, los Hospitales-pueblo de Santa Fe acusan una impronta de este humanismo cristiano de cuño erasmista, de la *Philosophia Christi*, primordialmente en lo que se refiere a la vuelta a los orígenes, a esas comunidades cristianas primitivas cuyos valores éticos básicos eran

⁵² Revuelta Sañudo, Manuel (editor), *op. cit.*, p. 358.

⁵³ Cfr. Bataillon, Marcel, *op. cit.*, pp. 77-82. La palabra *hispanizein* está originalmente en alfabeto griego, es infinitivo presente, hispanizar, sólo se transcribió al abecedario latino.

simples y asequibles, mejor aún eminentemente prácticos. En efecto, los Hospitales quiroguianos se organizan como comunidades cristianas nucleares básicas. Quiroga en sus escritos, como se verá más adelante a detalle, sostiene que ciertas características de la personalidad de los nativos americanos y de su forma de organizarse le recuerdan sobremanera a aquellas exaltadas y anheladas en los textos sagrados evangélicos y apostólicos: humildad, desinterés por lo material, solidaridad, comunidad de bienes, entre muchos otros. Quiroga se ve animado por estas condiciones previas observadas en los indígenas de las tierras recién conquistadas, condiciones *sine qua non* para la construcción y consolidación eventual del universo modélico cristiano, increíblemente similares a aquellas añoradas y exigidas por los cristianos antiguos, a tejer comunidades ideales al tenor del humanismo cristiano, en el seno de las cuales la vida comunitaria se hallaría menos sujeta a la rigidez encubridora y engañosa del formalismo y más a la acción práctica, a la imitación de Cristo.

3 Biografía de Vasco de Quiroga

Vasco de Quiroga, miembro de una distinguida familia de origen gallego nació en Madrigal de las Altas Torres, España. Recibió las aguas bautismales en la iglesia de San Nicolás (advocación perdurable durante el resto de sus días) de esa misma población. Era "...de linaje que dio a su patria hombres distinguidos: dos primados de la iglesia española, es decir, dos cardenales arzobispos de Toledo..."⁵⁴ Aunque la fecha de su nacimiento continúa aún en controversia, tradicionalmente se reconoce el año de 1470. Sesenta años más tarde, en 1530, se embarcaría hacia América, al nuevo e ignoto mundo. Lapso sumamente considerable de su vida del cual se conoce muy poco. Sobre

⁵⁴ Landa, Rubén, *Don Vasco de Quiroga*, Grijalbo, Barcelona 1965, p. 22.

la infancia y juventud de Quiroga no se tienen datos precisos. Se ignora cuáles hayan sido las escuelas formativas a las que haya asistido. En cuanto concierne a estudios superiores, se cree justificadamente que pudo haberlos cursado en la Universidad de Salamanca o en la Universidad de Valladolid, siendo más probable la opción salmantina⁵⁵. Se sabe que obtuvo una licenciatura en derecho canónico, de ahí que se le apele tradicionalmente como jurista, como perito en leyes, puesto que en la bula en la cual constaba su nombramiento como obispo de Michoacán se le designaba originariamente como licenciado en sagrada teología, pero “con la escrupulosidad de un licenciado en la exactitud de los documentos oficiales, pidió a la Santa Sede que ese error fuera corregido, ya que su licenciatura era en derecho canónico.”⁵⁶

Hay que esperar hasta la segunda década del siglo XVI para hallar noticias ciertas y documentadas acerca de la actividad profesional quiroguiana. En 1525 Quiroga es enviado por la Real Chancillería de Granada, que había sido establecida en 1505, unos cuantos años luego de haberse logrado la reconquista, expulsando a moros y judíos de la península ibérica, a Orán, África, como juez de residencia del corregidor de esa ciudad, un tal Alonso Páez de Ribera, acusado de recurrentes abusos infligidos en contra de la población de dicha ciudad, donde coexistían moros, judíos y cristianos.

Un año después, en 1526, Quiroga es comisionado para menesteres diplomáticos en esa misma localidad de Orán. La Corona española le encomendaba que negociara con el rey de Tremecén, estado moro colindante con Orán, un tratado de paz. Éste fue signado ese mismo año. La experiencia de Quiroga en la multicultural ciudad de Orán anticipó y prefiguró sus futuras acciones en la Nueva España, ya que en ambos sitios se presentaban circunstancias estructurales similares. La ciudad de Orán había sido

⁵⁵ Cfr. Morán Álvarez, Julio César, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*, UMSNH, Morelia 1990, pp. 31 y 32, donde se aportan datos documentales que si bien no corroboran cabalmente la tesis salmantina sí la robustecen.

⁵⁶ Warren, J.B., *Vasco de Quiroga y sus Hospitales-pueblo de Santa Fe*, Universidad Michoacana, Morelia 1990, p. 14.

conquistada hacía muy pocos años atrás por la Corona española, de manera que la situación al interior de ella no era favorable para sus habitantes colonizados, provenientes de diversas comunidades culturales. Un gobierno español iba a imponerse en una región tradicionalmente morisca, no hispánica, con las consecuentes desavenencias culturales que se suscitan en las variadas y múltiples relaciones entre gobernantes y gobernados y de éstos entre sí. Asimismo, Quiroga había sido enviado a Orán para revisar detenidamente la actividad gubernamental de un funcionario de la Corona, por medio del juicio de residencia, situación análoga a la que llevaría a cabo unos años después al ser nombrado oidor de la Segunda Audiencia, comisionada para verificar y corregir la desatinada misión de la también fallida Primera Audiencia. Quiroga tuvo, pues, en el norte de África una experiencia similar a aquella que a la postre viviría en la Nueva España. “El trabajo de Quiroga en Orán fue, en muchos aspectos, una preparación para el tipo de trabajo que realizaría, en mayor escala en el nuevo mundo: Orán era una colonia recientemente conquistada, cuyas condiciones, todavía inestables, hacían que las relaciones entre conquistadores y conquistados no fueran muy satisfactorias...Estuvo, además, trabajando en una región donde la mayoría de la gente poseía una cultura y formación no hispánicas.”⁵⁷

Luego, en 1528 acompaña a la comitiva de Carlos V, en su itinerario de Burgos a Madrid. El 2 de enero de 1530 la Corte le comunica su elección como oidor de la Segunda Audiencia y el 25 de agosto de ese mismo año parte hacia la Nueva España vía Santo Domingo desde Sevilla. Llega a su destino final, México, el 9 de enero de 1531. El 14 de agosto de este año envía una importante carta al Consejo de Indias, donde menciona por primera vez la necesidad de fundar pueblos nuevos en sentido

⁵⁷ *ibidem*, p. 21.

amplio. Por la trascendencia de esta carta para este trabajo de investigación se le dedicará un apartado particular, el último de este capítulo.

En 1532 funda el Hospital-pueblo de Santa Fe de México y al año siguiente, en 1533, el Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna, en Michoacán, lugar que había visitado y frecuentado ese año por encargo expreso de la Segunda Audiencia, ante el desorden persistente que imperaba en esas tierras. En 1535 redacta la “Información en derecho”, sobre la cual versará exclusivamente el siguiente apartado de este capítulo.

Posteriormente, “en el consistorio secreto del 18 de agosto de 1536, se propone la erección de la nueva diócesis de Michoacán y a Don Vasco de Quiroga por su primer obispo.”⁵⁸ En 1538 asume sus funciones de obispo en la pequeña iglesia construida por los franciscanos en Tzintzuntzan, aunque después decide mudarse a Pátzcuaro. Durante el tiempo en que se condujo como autoridad episcopal, en los territorios de su diócesis efectuó una infatigable misión social. Organizó pueblos, fundó hospitales convencionales, formó religiosos (en un colegio fundado por él que luego sería conocido como Colegio de San Nicolás), enseñó oficios y promovió el trabajo, la seguridad social y la educación de los indígenas.

En 1547 hizo un viaje a España y no regresó a México sino hasta el año de 1554. “Que vivió pensando en su lejana diócesis, lo demuestra toda su actividad: busca buenos clérigos para el obispado, hace gestiones para traer religiosos jesuitas, manda imprimir el Libro de la Doctrina Cristiana, que servirá como texto catequético, escribe el *De Debellandis Indiis...*”⁵⁹ En 1555 toma parte en el Primer Concilio Provincial Mexicano.

⁵⁸ Aguayo Spencer, Rafael, *Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social*, seguido de un apéndice documental, Ediciones Oasis, México 1970, p. 52.

⁵⁹ *ibidem*, p. 65.

En esta última parte de su vida dicta Ordenanzas para los Hospitales-pueblo de Santa Fe. Ya en 1563 se encuentra convaleciente de una afección en el Hospital-pueblo de Santa Fe de México y finalmente muere en 1565.

4 La “*Información en Derecho*” de Vasco de Quiroga

La “*Información en derecho*” es la aportación escrita más importante de Vasco de Quiroga, no sólo por su extensión sino por la variedad de temas tratados en ella. En este trabajo de tesis se le dedicará un apartado específico pues, como se verá, en dicho texto quiroguiano se muestran y se exponen diversos asuntos que eran de primordial preocupación para el insigne jurista, por supuesto entre ellos continuas alusiones a un apremiante cambio profundo de organización social en la Nueva España, bajo nuevos, firmes y humanistas criterios, por medio de la introducción y sugerencia de la figura de Tomás Moro y su *Utopía*. Desde el propio título del texto se da cuenta del propósito del mismo: documento jurídico, elaborado por quien justo en la época de la redacción ejercía un importante cargo en la Segunda Audiencia de la Nueva España, integrándola precisamente, como oidor, efectuando fundamentales labores administrativas y judiciales.

El origen de la “*Información en derecho*” se explicará a continuación. Se encuentra fechada en México el 24 de julio de 1535. Para entonces Vasco de Quiroga ya llevaba cinco años en la Nueva España y su experiencia como funcionario público era ya notoria. Para estos años ya había fundado el Hospital-pueblo de Santa Fe de México en 1532, muy cercano a la capital, y también el Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna, en la ribera norte del Lago de Pátzcuaro, en Michoacán, en 1533. Sobre esto último se

abundará en el último capítulo del presente trabajo, aquí sólo se menciona a manera de adelanto y para contextualizar la génesis del documento en comento. Desde el momento de su llegada a tierras americanas hasta el de la redacción de la “Información en derecho” Quiroga ha sido testigo del estado deplorable y patético en que se encuentran los indígenas por toda la Nueva España. Sobre todo son explotados y vejados a tal punto inconcebible para ser virtualmente esclavizados y conducidos al trabajo forzoso en las minas y otras tantas labores, donde mueren rápidamente. Los que no pueden ser sometidos, los que no pueden ser obligados a trabajar bajo condiciones inhumanas, aquellos afortunados que logran escapar, viven esparcidos en los montes, en las sierras, diseminados, incomunicados, fugitivos, renuentes a integrarse a la incipiente sociedad novohispana. Quiroga piensa que es indispensable un cambio de rumbo en la Nueva España. Los conquistadores y sus ayudantes se ensañan cruelmente contra los indígenas, a ellos solamente los mueve una asombrosa avidez de riquezas, una ambición insaciable. Quiroga sabe de antemano que de estas personas rudas e incultas jamás podrá venir la solución a nada. Únicamente las autoridades peninsulares y, con las prescripciones de éstas, las locales, pueden poner orden a este naciente mundo caótico, traducido en lastimosa situación paupérrima y excluyente de los indígenas. Por ello se dirige a través de la “Información en derecho” a las más altas autoridades políticas y jurídicas españolas.

Una vez consumada la conquista, los vencedores habían hecho cuanto habían querido con el botín. Los capitanes y sus soldados pretendían una recompensa justa y generosa por el esfuerzo extenuante que les había dejado la guerra de conquista. De manera que los primeros años posteriores a la caída de Tenochtitlán fueron de repartimientos de tierras y beneficios a diestra y siniestra por parte de los victoriosos. Hernán Cortés ejercía el papel de autoridad, por mandato de la Corona, pero ello no duró por mucho

tiempo ni fue realizado con gran potestad. Apenas Cortés se dirigía a sofocar una insurrección de algún capitán en algún punto de la creciente Nueva España cuando ya en la capital o en algún otro punto geográfico cierto capitán había hecho su voluntad tomando o dejando o distribuyendo tierras y beneficios. Como era de esperarse, los perjudicados con esta guerra intestina eran los vencidos, los indígenas conquistados. Los invasores triunfantes esclavizaban a los indígenas para los más variados caprichos y fines, mas especialmente para el trabajo forzoso. La Corona española, ante tal oprobiosa situación, tomó cartas en el asunto y creó la Primera Audiencia de la Nueva España, la cual fue presidida por Nuño de Guzmán, con la finalidad de poner término a la ilegalidad imperante y traer un nuevo estado de cosas apegado a derecho. La Primera Audiencia también realizó un trabajo deshonroso, razón por la cual la Corona nombró una Segunda Audiencia de la Nueva España, de la cual sería integrante, como ya se dijo, quien por aquellos tiempos era un afamado jurista: Vasco de Quiroga. En efecto:

“En diciembre de 1527, se le imprimió una nueva dirección al gobierno de México con la institución de una audiencia...Nuño de Guzmán fue designado para el cargo de presidente...Estos oficiales, que asumieron la autoridad a fines de 1528, trastornaron rápidamente el orden político de México, valiéndose de todos los medios para enriquecerse y favorecer a sus seguidores con dádivas y privilegios tomados de los amigos de Cortés. Las quejas llegaron con profusión y rapidez al Rey y al Consejo de Indias, y a fines de 1529, la corona comenzó a buscar miembros para una nueva audiencia...Entre los escogidos que aceptaron el nombramiento estaba el licenciado Vasco de Quiroga...”⁶⁰

La Segunda Audiencia traía consigo diversas órdenes ejecutivas de la Corona, de las cuales destaca una por su mandato de prohibir la esclavitud en la Nueva España, intentando romper de tajo con una de las principales causas del estado permanentemente miserable de los indígenas. La cédula real que contenía el mandato

⁶⁰ Warren, J.B., *op. cit.*, p. 2.

aludido estaba fechada el día 2 de agosto de 1530 en Madrid.⁶¹ En ella se reconocía que si bien era cierto que en años anteriores las autoridades habían permitido y legalizado la esclavitud de los indígenas, en el caso de que éstos se resistieran a la evangelización pacífica y los españoles tuvieran que hacerles la guerra, tomándolos como prisioneros en ella, así como el rescate que hicieran los españoles de esclavos indígenas en posesión de sus amos también indígenas, en cuyo caso los españoles serían los nuevos amos luego del rescate, si bien era cierto, en consecuencia, que la esclavitud había sido sancionada por la Corona, de ahora en adelante (1530) quedaba terminantemente prohibida, hasta que no hubiera mandato expreso de la Corona en contra.

Naturalmente la ejecución de esta orden de la Corona ocasionaba daños a múltiples intereses que pronto se habían afianzado en la Nueva España. Quienes poseían esclavos vieron lastimadas sus prerrogativas hondamente. Si la esclavitud se tornaba ilegal entonces la situación se complicaba para ellos. Todos los beneficios de los conquistadores y demás favorecidos adjuntos se truncaban, pero sobremanera los económicos. Sin esa mano de obra excedente y fácilmente manipulable que representaba la esclavitud indígena la explotación económica se veía sumamente menguada. Las quejas ante las autoridades no se hicieron esperar, los cabildeos para derribar el mandamiento ejecutivo de la Corona fueron insistentes. Los argumentos eran de lo más variado. Se argüía, entre otras cosas, que si ya no había esclavitud las nuevas conquistas del norte indómito de la Nueva España serían imposibles, pues si los indígenas se negaban a ir no había forma de obligarlos de acuerdo a los lineamientos de la cédula prohibitiva, o que si ya no había esclavitud los españoles ya no acudirían a sofocar las insurrecciones de los indígenas, pues no habría recompensa alguna, etc.

⁶¹ Cfr. Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, ensayo Ideario de Vasco de Quiroga, Porrúa, México 1997, p. 39, donde puede consultarse una breve síntesis del contenido de la cédula real en cuestión.

De todas maneras, a pesar de la novedosa disposición real, en la práctica los españoles continuaron ejerciendo la esclavitud indígena disimuladamente, aun con la atenta vigilancia de la Segunda Audiencia. Sin embargo, las exigencias de los esclavistas pronto tuvieron el efecto deseado y la Corona emitió una nueva cédula real de fecha 20 de febrero de 1534, por medio de la cual la cédula prohibitiva anterior quedó derogada y se autorizó nuevamente, se hizo legal, la esclavitud proveniente del cautiverio en guerra, siempre y cuando ésta fuera hecha de modo justo, es decir, hecha por mandato de la Corona o de alguien suficientemente autorizado para ello, y del rescate de indígenas esclavos de otros indígenas. Como se dijo, la Segunda Audiencia había traído consigo la orden real prohibitiva y había defendido su aplicación frente a la velada inobservancia que los conquistadores y sus allegados hacían de ella. Por ello “al llegar la orden de 1534, vio desautorizada por completo su política y los oidores se aprestaron a representar a España el daño que resultaría de la nueva concesión del cautiverio y el rescate de los indios.”⁶²

Justo ante este incomprensible y regresivo cambio de política reacciona Vasco de Quiroga y, a manera de petición de que las autoridades repensaran las cosas nuevamente, escribe, como texto orientador, la “Información en derecho”. Con una profusión de citas de toda clase de autores, antiguos y contemporáneos a él, que demuestra su erudición, aborda desde un punto de vista estrictamente jurídico en primer lugar el tema de la esclavitud en el mundo indígena, para concluir que, según sus razonamientos *de iure*, basados asimismo en su experiencia cotidiana en tierras americanas, entre los indígenas no existe propiamente esclavitud, si por esta se entiende la falta absoluta de libertad y patrimonio, de personalidad jurídica, como sí es entendida entre los europeos, cuyo concepto de esclavitud proviene del derecho romano. Entre los

⁶² *ibidem*, p. 40.

indígenas sólo existe lo que para los europeos equivaldría a un contrato de alquiler personal *in perpetuum*.

Los partidarios de la esclavitud sostenían que era ilógico abolirla cuando entre los mismos indígenas había esclavos. Quiroga toma muy en cuenta esta objeción y, luego de un análisis del tipo de relaciones jurídicas que acontecían entre los indígenas en cuanto a sujeción personal, concluye que aquello que los europeos reputaban como esclavitud indígena en realidad no era tal. Los esclavos indígenas realizaban servicio personal hacia su amo o patrón pero no por ello dejaban de tener su propio patrimonio y familia. A diferencia de la esclavitud en el mundo europeo, en la cual efectivamente el esclavo carecía de personalidad jurídica en absoluto, en el mundo indígena americano verdaderamente lo que se presentaba era un contrato de alquiler perpetuo, por medio del cual un individuo venido a menos económicamente se enajenaba a sí mismo a otro para prestarle servicio incondicional de manera perpetua. Sin embargo, el alquilado, luego de la faena laboral volvía a su hogar, donde se encontraba su familia y patrimonio. De manera que el argumento de los esclavistas españoles en el sentido de que la esclavitud debía ser consentida puesto que los indígenas ya la contemplaban como figura jurídica, a decir de Quiroga, era totalmente injustificado, ya que, como se dijo, resulta muy diferente ser esclavo a la usanza europea que encontrarse ceñido a las cláusulas de un contrato de alquiler perpetuo, auténtica naturaleza jurídica de la relación personal indígena que los invasores confundían con esclavitud. Afirma Quiroga sobre la supuesta esclavitud indígena: "...cierto sin dubda a mi ver su servidumbre entre ellos no es servidumbre, sino un servir natural en una misma igualdad de estado con sus amos, y tan honrados, libres y bien tratados dellos como

ellos mismos, sin haber otra diferencia alguna de entre ellos y sus amos, salvo la de aquel servicio natural muy igual, moderado y amigable...”⁶³

La mayor parte del cuerpo del texto de la “Información en derecho” se aboca a escudriñar estas intrincadas cuestiones jurídicas en torno a la esclavitud. Quiroga aboga y arguye ante las autoridades con el propósito de que el mandato revocatorio de la prohibición de la esclavitud de 1530 sea dejado sin efectos. Empero, no se detiene en este punto. Además de la información jurídica que remite acompaña un meticuloso análisis de la situación social caótica que viven los pueblos indígenas en la Nueva España y apuesta por la fundación de nuevos establecimientos poblacionales bajo novedosas reglas. Quiroga abunda sobre el desorden social en que se halla empantanada la Nueva España y señala insistentemente en que es necesaria una reforma honda para virar el rumbo hacia miras sanas y duraderas.

Quiroga constantemente alude en la “Información en derecho” a un *Parecer* de su autoría del año 1532⁶⁴, que había enviado a las autoridades ese mismo año, como parte de un informe general requerido por la Corona a la Segunda Audiencia sobre la situación económica y social en la Nueva España, informe general al cual cada oidor y el presidente mismo agregarían un parecer particular. En su *Parecer* Quiroga había planteado una reforma de gran escala para la reorganización de la Nueva España, tomando como base las ideas humanistas de Tomás Moro y su texto *Utopía*. Es importante señalar que dicho *Parecer*, en el cual según las propias palabras de Quiroga se exponía una nueva “policía” para la Nueva España, con base en la organización utópica moriana, no sobrevivió hasta la actualidad, se encuentra extraviado, de modo que no es posible hacer un estudio directo del texto, solamente perduraron las

⁶³ Quiroga, Vasco de, *Información en derecho*, en Aguayo Spencer, Rafael, *Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social*, seguido de un apéndice documental, Ediciones Oasis, México 1970, p. 206.

⁶⁴ Cfr. Zavala, Silvio, *op.cit.*, pp. 301 y 302, ensayo Vasco de Quiroga ante las comunidades de indios, para mayor información sobre dicho *Parecer* aún no hallado.

referencias indirectas del propio Quiroga, así como el acuse de recibo del documento por parte de la Corona. Si se recuperara eventualmente este texto quiroguiano sin duda sería de enorme interés para aclarar mayormente la relación entre el pensamiento del jurista hispano y el del humanista inglés.

Quiroga no se explicaba la razón por la cual su maravilloso plan reorganizador no había sido tomada en cuenta, y, por el contrario, la Corona había determinado sancionar como legal la esclavitud en 1534. Por ello en la “Información en derecho” vuelve a solicitar que se le escuche, se le lea atentamente y se ponderen sus sugerencias, a fin de hallar una alternativa organizativa para la Nueva España, antes de que ésta cayera en la peor de las circunstancias imaginables. Quiroga reitera afanosamente que los indígenas son un grupo humano susceptible naturalmente de organizarse con plena armonía y perfección, “...con un muy buen menosprecio y olvido de todas las otras cosas tan queridas y deseadas y cobdiciadas deste nuestro revoltoso mundo...”⁶⁵ Los contrapone a los europeos, colmados de vicios, afrentas y pésimas costumbres. Los indígenas, en cambio, son como los cristianos primitivos (recuérdese la *Philosophia Christi* erasmiana ya comentada) “...una gente tan dócil, tan mansa, tan humilde, tan obediente, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda como aquesta para todo cuanto della hacerse quisiere...”⁶⁶

Prosigue: “Me parece cierto que veo...en aquestos (*los indígenas*) una imagen de aquellos (*los cristianos primitivos*), y en lo que leo de aquellos, un traslado auctorizado de aquestos y en esta primitiva nueva y renascente Iglesia deste Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los sanctos apóstoles...”⁶⁷

En el mismo tenor, sentencia:

⁶⁵ Quiroga, Vasco de, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁶ *ibidem*, p. 208.

⁶⁷ *ibidem*, p. 213.

“...aquestos naturales vémoslos todos naturalmente dados e inclinados a todas estas cosas que son fundamento y propios de nuestra fe y religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia, y descuido y menosprecio destas pompas, faustos de nuestro mundo y de otras pasiones del ánima, y tan despojados de todo ello, que parece que no les falte sino la fe, y saber las cosas de la instrucción cristiana para ser perfectos y verdaderos cristianos...”⁶⁸

En la parte final de la “Información en derecho” Quiroga formula varias indicaciones expresas a Tomás Moro⁶⁹, indicando que sus aportaciones humanísticas resultarían de gran valía y mérito para ser tenidas en cuenta como guía para la transformación positiva del orden social novohispano en la busca de los ideales más altos y nobles. Así concluye la “Información en derecho”. De consistir en un documento eminentemente jurídico con una tarea muy definida, a saber, la elucidación de la cuestión acerca de la

⁶⁸ *ibidem*, p. 214.

⁶⁹ A continuación se transcriben las largas y elogiosas referencias que hace Vasco de Quiroga sobre Tomás Moro: 1. “...y por esto tengo para mí por cierto que sabido y entendido por el auctor del muy buen estado de la república, de donde como de dechado se sacó el de mi parecer, varón ilustre y de ingenio más que humano, el arte y manera de las gentes simplecísimas deste Nuevo Mundo, y pareciéndole que en todo eran conformes y semejantes a aquellas de aquella gente de oro de aquella primera edad dorada, sacó para el único remedio dél y de ellas, como inspirado del Espíritu Santo de las costumbres de aquellas, las ordenanzas y muy buen estado de república en que se podrían guardar, conservar e industriad muy mejor y más fácilmente...este auctor Tomás Moro fué grand griego y grand experto y de mucha autoridad...y debiérale parecer a este varón prudentísimo...que para tal gente, tal arte y tal estado de república convenía y era menester...”, *ibidem*, pp. 214 y 215; 2. (la siguiente referencia es una propuesta de organización de poblaciones novohispanas elaborada con base en las disposiciones de la segunda parte de la *Utopía* moriana) “...conviene que sean en toda república bien gobernada, por tal orden y concierto que una ciudad sea de seis mil familias y cada familia de a diez hasta diez e seis casados familiares de ella, que son sobre sesenta mil vecinos, sea tan bien regida y gobernada en todo como si fuese sola una familia...y asimismo de manera que cada familia tenga su padre e madre de familia a quien teman e acaten...e otros que han de ser como jurados de treinta en treinta familias que han de ser a cargo de cada uno destes jurados...demás destes ha de haber dos alcaldes ordinarios...ni podrá dexar de conservarse tal república, pues se da en ella remedio para los males y pestilencias que comúnmente suelen destruir las otras, como destruyeron a Troya e a Babilonia y a Roma...”, *ibidem*, pp. 220 y 221; y 3. “Por el mesmo Tomás Morus, auctor de aqueste muy buen estado de república, en este preámbulo, trato y razonamiento que sobre ella hizo como en manera de diálogo, donde su intención parece que hay sido proponer, alegar, fundar y probar por razones las causas porque sentía por muy fácil, útil, probable y necesaria la tal república entre una gente tal que fuese de la cualidad de aquesta natural deste Nuevo Mundo, que en hecho de verdad es cuasi en todo y por todo como él allí sin haberlo visto la pone, pinta y describe, en tanta manera, que me hace muchas veces admirar, porque me parece que fue como por revelación de Espíritu Santo para la orden que convendría y sería necesario que se diese en esta Nueva España y Nuevo Mundo, segund parece como que se le revelaron toda la disposición, sitio, y manera y condición y secretos desta tierra y naturales della, y también para responder y satisfacer a todos los contrarios y táctas objeciones que sintió este varón prudentísimo que se le podrían oponer en su república, que son las mismas que se han opuesto y podrán oponer a la de mi parecer que allá envié, sacada de la suya, como de tal dechado...”, *ibidem*, p. 228.

esclavitud indígena, se convierte en un detallado relato de las míseras condiciones sociales y económicas imperantes entre los pueblos indígenas conquistados y, sobre todo, en una propuesta abarcante, amplia y extensa para reorganizar a la Nueva España con base en criterios humanistas, aprovechando la materia prima inusitada y oportuna que constituía la susceptibilidad ética e histórica de los pueblos indígenas.

5 La idea de los Hospitales-pueblo

La más temprana alusión quiroguiana acerca de la necesidad de fundar pueblos nuevos y distintos a los existentes en la Nueva España emerge en una carta que dirigió al Consejo de Indias el 14 de agosto de 1531, unos meses luego de haber desembarcado en América. El *Parecer* perdido de 1532 y la “*Información en derecho*” de 1535, según se vio en el apartado anterior, son escritos posteriores en donde la idea en torno a la necesidad de fundar pueblos nuevos se encuentra ya más madura y es desarrollada con mucha mayor prolijidad y detalle, aún más, el *Parecer* es redactado el año mismo en que se funda el Hospital-pueblo de Santa Fe de México, y cuando la “*Información en derecho*” es configurada también el Hospital-pueblo michoacano de Santa Fe de la Laguna ha sido ya fundado, en 1533. Sin embargo, el lugar donde por primera vez aparece la noción de pueblo renovado es en la carta recién apuntada. En dicha carta se abordan diferentes tópicos de menor importancia, pero lo dicho en ella respecto a la necesidad de fundar pueblos desde otra óptica la colocan como uno de los documentos quiroguianos más importantes. En efecto, en la carta el oidor Quiroga comenta al Consejo de Indias la deplorable situación de aquellos niños indígenas convertidos dificultosamente al cristianismo que, al llegar a la edad del casamiento, tenían que retornar forzosamente a sus lugares de origen, donde todo lo aprendido era echado

irremediamente en saco roto pues los padres y las autoridades tradicionales del pueblo volvían a influenciar sus vidas y el regreso a la idolatría era entonces inevitable. Quiroga alaba la labor de los franciscanos, quienes empeñosamente instruían a los niños indígenas y da cuenta de algunos de éstos que escriben en su propia lengua, en castellano y en latín. Empero, insiste, toda esta fatigante misión continuamente deviene fútil al momento en que los recién convertidos retornan a sus casas y consecuentemente a sus costumbres paganas.

Para solucionar esta grave situación Quiroga recomienda al Consejo de Indias que en los cuantiosos terrenos baldíos se construyan nuevos pueblos a lo largo de toda la Nueva España. La carta indica: “También scrybimos sobre ciertas poblaciones nuevas de yndios que conviene mucho hazerse, questén apartadas de las viejas, en baldíos que no aprovechan a las viejas y de que, trabajando, se podrán muy bien sustentar estas nuevas poblaciones...y esta es syn dubda una gran cosa y muy útil e necesaria...”⁷⁰

Como puede apreciarse, en un principio Quiroga pretendía fundar Hospitales-pueblo por todo el territorio novohispano. En estos pueblos se agruparían a los indígenas que, perseguidos, andaban “derramados sin orden ni concierto de pueblos, syno cada uno donde tiene su pobre pegujalejo de mayz, alrededor de sus casillas...”⁷¹ En estos pueblos, bajo la guía prudente de los frailes, encontrarían refugio los niños indígenas convertidos a la fe cristiana y se desarrollarían mayormente, “porque los frailes nos piden el remedio y no sabemos ni ay otro que les dar, syno el destos pueblos nuevos, donde trabajando e ronpiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén hordenados en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas hordenanzas...”⁷²

⁷⁰ Quiroga, Vasco de, *Carta al Consejo de Indias del 14 de agosto de 1531*, en Aguayo Spencer, Rafael, *Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social*, seguido de un apéndice documental, Ediciones Oasis, México 1970, p. 78.

⁷¹ *ibidem*, p. 79.

⁷² *ibidem*, p. 78.

Si no se concede el permiso para construir estos nuevos pueblos la evangelización de los indígenas será una tarea pendiente y cada vez mayor. Los indígenas muestran excelentes disposiciones para llegar a ser piadosos cristianos. Son las malas políticas de la Corona las que los mantienen agazapados, en borracheras e idolatrías, en malos ritos y malas costumbres. Pero ellos tienen una innata humildad, obediencia y pobreza, una desnudez moral, pues andan con los pies descalzos y la cabellera larga como los mismísimos apóstoles estilaban.

Entonces deben recuperarse los baldíos y mandar erigir nuevos pueblos, con el trabajo de los propios indígenas, que al fin el cometido será en su beneficio, por tanto Quiroga suplica: “se dé orden y favor como se hagan estos pueblos nuevos que dicho tengo, donde se recoja este fruto y si este aparejo de pueblos donde se recoja es Dios servido que se haga, éste será, si yo no me engaño, el más fermoso e más fértil agosto que oya en el mundo.”⁷³

⁷³ *ibidem*, p. 83.

III Los Hospitales-pueblo de Santa Fe y la

“Utopía” de Tomás Moro

1 La fundación del Hospital-pueblo de Santa Fe de México

En el último apartado del capítulo anterior se revisó la urgencia con que Vasco de Quiroga apremiaba a la Corona española para que sancionara y emitiera los mandamientos requeridos a efectos de que se resolviera prontamente la penosa situación social indígena imperante en la Nueva España. Empero, la respuesta de las autoridades peninsulares nunca correspondía al entusiasmo con que las propuestas fluían desde las tierras recientemente conquistadas. El 20 de marzo de 1532 la Corona dirigió una carta a la Segunda Audiencia donde daba respuesta, aunque no del todo clara ni satisfactoriamente, a las propuestas de los oidores en el sentido de la imperiosa necesidad de una reforma en la organización social de la Nueva España. En este mismo documento⁷⁴ la potestad española aludía específicamente a la idea de crear nuevos pueblos para reagrupar a los indígenas en comunidades más grandes y mejor organizadas, facilitando su conversión al cristianismo y, principalmente, dotándolos de una “policía”, lo que significaba asimilarlos a la civilización, dejando atrás por fin de cuentas el paganismo y la idolatría. La Corona dejaba la decisión de las políticas reorganizativas a la Segunda Audiencia, solamente sugiriendo que estimaba que una

⁷⁴ Cfr. Warren, J.B., *op. cit.*, pp. 57 y 58, donde se trata con mayor amplitud el contenido de la carta en comento.

modificación repentina y de grandes dimensiones podría acarrear problemas en vez de soluciones.

Quiroga debió haberse desilusionado un tanto de la respuesta tan poco optimista y más bien parca de la Corona. Sin embargo, aunque no había recibido contestación afirmativa expresa respecto a su propuesta de fundación de nuevos pueblos donde se acogiera a los niños y jóvenes indígenas conversos, como lo planteaba en la carta del 14 de agosto de 1531, meses atrás, lo cierto es que tampoco había sido ordenada una prohibición. Las autoridades peninsulares habían delegado la responsabilidad a los oidores, de manera que Quiroga emprendió, por su propia cuenta e iniciativa, la tarea reformadora.

Inmediatamente puso manos a la obra y comenzó a adquirir tierras para la próxima fundación de su primer Hospital-pueblo, muy cercano a la ciudad de México. “El 30 de agosto (de 1532) Quiroga cerró el trato de la primera compra de tierra para su pueblo-hospital.”⁷⁵ La tierra adquirida constaba de dos partes de una estancia de nombre Almeluya, en los límites de la ciudad de México, el vendedor era Pedro de Meneses. Posteriormente, el 9 de septiembre de ese mismo año, Quiroga compró la tercera parte de otra estancia denominada Acasúchil, en este caso el vendedor era Alonso Dávila. Con el transcurso del tiempo, Quiroga continuó ampliando las tierras pertenecientes a Santa Fe de México. El 12 de julio de 1534 compró nuevamente a Alonso Dávila otra estancia en el rumbo de Acasúchil, junto al pueblo de Tacubaya, colindante con el camino real que pasaba por el entonces ya fundado pueblo de Santa Fe. Una adquisición substancial para el Hospital-pueblo de Santa Fe de México fue la que hizo Quiroga a los indígenas de Capulhuac de una isla llamada Tultepec, por el precio de cuarenta mantas. Pero no únicamente se acrecentaba territorialmente el novedoso

⁷⁵ *ibidem*, p. 58.

pueblo por la vía de la compra. Se recurrió también al favor real. Quiroga se comunicó con la Corona y solicitó que le obsequiara tierras aledañas aptas para la labranza que se hallaban desocupadas e improductivas. La Corona encargó al virrey Mendoza “estudiar la cuestión, y, en caso de que realmente existieran tierras desocupadas que pudieran darse a los pueblos sin perjuicio de terceros, los proveyera con la parte que le pareciera conveniente...El virrey Mendoza, después de conocer la descripción de las tierras, las dio a los indios de Santa Fe, el 31 de agosto de 1537...”⁷⁶ La ayuda real no se restringió a dotación de tierras, el nuevo pueblo de Santa Fe fue patrocinado igualmente por medio de cédula real de fecha 5 de julio de 1533 para recibir una cantidad considerable de maíz (mil quinientas fanegas) anualmente, durante 1533 y 1534, proveniente directamente de los depósitos reales.⁷⁷

La fundación formal del Hospital-pueblo de Santa Fe de México tuvo lugar durante la celebración de la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, el 14 de septiembre de 1532. Para la construcción del edificio del Hospital-pueblo Quiroga acudió a los indígenas de Santiago Tlaltelolco y de México. Les explicó que la obra representaría un gran beneficio para los pueblos indígenas y que era una labor cristiana que Dios les agradecería infinitamente. Los indígenas de estos lugares iniciaron los trabajos y construyeron una casa, primeramente de paja, al centro de un gran patio circundado por una hilera de casitas, que se denominó “familia”. En un principio se construyeron cuatro “familias” pero luego el pueblo se fue ensanchando rápidamente. Se erigió también una pequeña iglesia.

Quiroga contrató también a los indígenas de Capulhuac a fin de que levantaran una calzada y un puente para que pudiera ser labrada la isla de Tultepec, la cual les había comprado tiempo atrás.

⁷⁶ *ibidem*, pp. 62-65.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 68 y 69, donde se proporciona más información acerca de la obtención de dicha cédula dotatoria.

Los primeros pobladores de Santa Fe de México fueron unos indígenas conversos cristianizados en el convento de Texcoco, los cuales fueron solicitados por Quiroga a Fray Antonio de Ciudad Rodrigo cuando éste era guardián de dicho convento. Según testimonio del referido religioso, ofrecido en el juicio de residencia de 1536 radicado sobre Quiroga, éste le había solicitado indígenas recién convertidos que destacaran por su empeño y piedad. Debe recordarse, según se ha remarcado antes, que uno de los elementos fundamentales en la idea de los Hospitales-pueblo era encauzar la actividad de los niños y jóvenes convertidos al cristianismo, de forma que no volvieran a sus lugares de origen y retornaran al paganismo y a la idolatría. Fray Antonio de Ciudad Rodrigo testimonia que mandó un grupo de jóvenes indígenas, instruidos en Texcoco, para que constituyeran el núcleo formativo del incipiente Hospital-pueblo de Santa Fe de México. Estos indígenas primerizos se encargarían de educar paulatinamente a los nuevos miembros del Hospital-pueblo en la medida en que fueran incorporándose. Algunos de los incorporados permanecerían en el pueblo nuevo una vez culminada su enseñanza, mas otros volverían a sus propios pueblos para transmitir todo lo rigurosamente aprendido en Santa Fe de México.

El buen funcionamiento del Hospital-pueblo de Santa Fe de México era opinión común en la sociedad novohispana en ese entonces y se afirma incluso que muchos indígenas llevaban allí *motu proprio* sus ídolos para entregarlos a los frailes y principales, renunciando espontáneamente a sus creencias paganas.

Quienes nunca vieron con agrado el éxito y desarrollo de Santa Fe de México fueron el cabildo de la ciudad de México y los detentadores de encomiendas. Una y otra vez lo hostilizaron, ya fuera pretendiendo sus tierras, en el último apartado de este capítulo se expondrá uno de los casos más importantes, o censurando sus actividades con un sin fin de argucias. De muchas maneras intentaron persuadir a la Corona, que tradicionalmente

apoyó las novedosas instituciones por medio de diversas cédulas reales benefactoras, de que el pueblo nuevo era un mal ejemplo para los ya de por sí indómitos indígenas, los cuales se sentían guarecidos y cobijados de la explotación y sumisión desmesuradas que, fuera de esas instituciones quiroguianas, sí podían llevar a cabo ambos grupos, autoridades de la ciudad y encomenderos, sin escrúpulo alguno.

2 La fundación del Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna

El Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna fue fundado justo un año después que el de México, el 14 de septiembre de 1533, día de la Exaltación de la Santa Cruz, en la ribera norte del Lago de Pátzcuaro, en un paraje denominado Guayameo, cercano a Tzintzuntzan, que entonces era el centro de poder del pueblo purépecha y que se había convertido en el principal asentamiento español desde la conquista de la región. En el año de la fundación Quiroga se encontraba de visita en Michoacán. La Segunda Audiencia lo había designado para dirigirse a esa zona e intentar resolver la situación álgida que por más de una década había generado conflictos entre conquistados y conquistadores. Los problemas eran los que típicamente se presentaban en todas las regiones conquistadas: explotación irrestricta del trabajo de las comunidades indígenas y consecuentemente sublevaciones constantes de éstos, lo que resultaba en un desorden social que parecía irreparable. Particularmente en Michoacán los pueblos indígenas habían padecido la ilimitada ambición de uno de los más voraces e inhumanos conquistadores: Nuño de Guzmán. Ya se ha comentado en este trabajo de investigación el pésimo desempeño que este personaje había tenido como presidente de la Primera Audiencia de la Nueva España, procurándose los mayores beneficios económicos posibles no sólo para él sino para toda su gente. Pues en el área de Michoacán sus actos

estuvieron en consonancia con su reputada cruel fama. Por todos los medios dedicó arduos esfuerzos a decomisar oro y plata perteneciente a la población purépecha, así como a utilizar indiscriminadamente la abundante mano de obra indígena para extraer de las regiones mineras michoacanas aún más metales preciosos.

A pesar de que los purépechas en principio habían pactado políticamente con los invasores y conservaban para sí ciertos beneficios, en la práctica estos acuerdos no siempre eran observados por las autoridades novohispanas, las cuales los cumplían caprichosamente siempre anteponiendo el interés personal al colectivo. En Michoacán se había reconocido la potestad del Caltzontzin, jefe supremo indígena. Sin embargo, éste era frecuentemente vejado, maltratado y se ignoraba su autoridad. Incluso, en alguna ocasión, Nuño de Guzmán, de camino en 1529 a la conquista de lo que a la postre sería la norteña Nueva Galicia, llevaba en custodia al Caltzontzin, el cual había sido mandado a traer a México por no haber colmado las expectativas de Guzmán cuando éste le había requerido significativos presentes en oro y plata, recién había llegado a la Nueva España como cabeza de la Primera Audiencia. Llegando a Tzintzuntzan, paso obligado de ruta para aprovisionarse, un encomendero de la zona acudió a Guzmán para quejarse de la labor del Caltzontzin como gobernante. El encomendero sostenía que fomentaba sublevaciones e impedía el normal desarrollo de las encomiendas. “...Francisco Villegas, encomendero de Uruapan, formuló acusaciones contra el Cazonci diciendo que el rey indígena había estorbado la libre operación de las encomiendas y que era responsable del asesinato de muchos españoles.”⁷⁸ Se efectuó un juicio sumario que continuó posteriormente, ya avanzada la expedición de conquista, y “...fue acusado de haber recaído en la idolatría y el paganismo después de su bautismo, hasta el extremo de llegar a danzar en las pieles

⁷⁸ *ibidem*, p. 109.

desolladas de los españoles, y de preparar una emboscada al ejército de Guzmán en la región que estaba adelante de ellos.”⁷⁹ El Caltzontzin fue condenado a muerte y se ejecutó el mandato a principios de 1530, a garrotazos, ahogado y quemado.

En las cuestiones religiosas las cosas no se encontraban tampoco en buena circunstancia en la región michoacana. Pocos eran los misioneros que se habían aventurado a iniciar la evangelización de los purépechas y la oposición hallada entre los pueblos indígenas a convertirse se veía incentivada por la acción hostil y violenta de los invasores. Destacaba por su labor difusora del cristianismo Fray Juan de San Miguel, uno de los mayores promotores de la nueva religión en tierras tarascas, quien construyó conventos y hospitales tradicionales, ganándose el respeto de los indígenas, pero la tarea era ingente y se necesitaban muchos más elementos para completar la faena.

Esta era la adversa situación que prevalecía en las tierras michoacanas. Por ello la Segunda Audiencia optó por enviar a uno de sus miembros, con la misión de ponerle remedio efectivo. El elegido fue Vasco de Quiroga, quien arribó a Michoacán a mediados de 1533 y pronto comenzó a implementar medidas para mejorar las condiciones. Para los españoles fundó una ciudad propia cercana a la capital purépecha, a la cual dio el nombre de Granada, nombrando a las autoridades y otorgando solares para los futuros habitantes. Esta fundación fracasaría y la ciudad desaparecería al poco tiempo. Para los indígenas se constituyó en protector e intentó modificar la opinión que tenían de los conquistadores, conciliándolos, aliviando las fricciones. Precisamente una de las empresas principales para lograr este cometido fue la fundación del Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna, lugar donde “pudieran encontrar refugio los que anduvieran errantes; a donde pudiera ir el pobre; donde los huérfanos recibieran protección; y donde se practicaran los divinos oficios.”⁸⁰

⁷⁹ *ibidem*, p. 110.

⁸⁰ *ibidem*, p. 115.

Los pobladores originales de Santa Fe de la Laguna eran los núcleos que habitaban las zonas circundantes a Guayameo, pero llama sobremanera la atención que grupos de chichimecas, provenientes del norte y de sonada fama de salvajes e incivilizados, llegaron a habitar el pueblo nuevo y se convirtieron masivamente al cristianismo, cosa que parecía en ese tiempo inconcebible, ya que estos indígenas eran extremadamente combativos y renuentes a transformarse culturalmente, aferrándose a sus tradiciones.

Quiroga regresó a México a principios de 1534 para seguir desarrollando sus obligaciones como oidor y volvió a Michoacán con el propósito de residir definitivamente allí cuando tomó posesión como obispo de su nueva diócesis correspondiente a ese territorio en 1538. De manera que el Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna en sus primeros años no contó con la presencia física de su fundador.

Una vez radicado en Michoacán Quiroga buscó consolidar a Santa Fe de la Laguna. Primeramente formalizó con las autoridades de Tzintzuntzan la compra de las tierras de Guayameo donde se asentaba el hospital-pueblo. Y luego pidió a estas mismas autoridades que en cumplimiento a la cédula real del 13 de noviembre de 1535⁸¹ se dotara al nuevo pueblo de tierras de labranza aledañas que se encontraran desocupadas e improductivas. Quiroga indicó que, respecto al pueblo de Santa Fe de México, el virrey Mendoza ya había cumplimentado la cédula real dotatoria (como se apuntó en el apartado anterior) y que faltaba lo concerniente a Santa Fe de la Laguna. Las autoridades señalaron una extensión de tierra y la donación se llevó a cabo en buenos términos. Esta protección real obtenida por Quiroga para el Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna resultaría de enorme importancia para su supervivencia misma como institución ante una poderosa amenaza sobrevenida años después.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, pp. 122 y 123, donde se puede ver con mayor detalle el proceso de dotación de tierras y la extensión y límites de las mismas.

Dicha amenaza provenía del empecinado encomendero Juan Infante,⁸² quien se ostentaba como poseedor de los derechos de encomienda sobre una gran parte de los pueblos de la ribera del Lago de Pátzcuaro. Teniendo como prueba únicamente una copia de un documento traslativo de dominio notarial obtuvo sentencia a su favor, por lo que fue ordenado por la autoridad judicial novohispana que se le colocara en posesión de los pueblos pretendidos. Entre éstos se incluía Guayameo, donde se ubicaba territorialmente el Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna. Quiroga objetó la entrega de la posesión a Infante de todos los pueblos indicados en la sentencia, pues ésta, argumentaba, había sido conseguida fraudulentamente, sin justo título.

La apelación fue remitida a la Corona directamente, la cual falló a favor de Infante y se ordenó nuevamente ponerlo en posesión de los pueblos de inmediato. Las autoridades novohispanas se dispusieron a ejecutar la sentencia emitida por la Corona y, no sin grandes dificultades, finalmente lo hicieron. Solamente subsistió independiente de la encomienda el Hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna, el cual no pudo ser transmitido a Infante por gozar de protección real.

El asunto no terminó allí. El conflicto continuó. Cuando Quiroga retornó a España procuró reanudar el expediente en los tribunales respectivos y el pleito prosiguió. Murieron Quiroga e Infante y la cuestión no había recibido sentencia definitiva aún. Tiempo después los pueblos finalmente alcanzaron nuevamente su estado anterior a la encomienda de Infante, como tributarios de la capital de Michoacán.

El desarrollo de Santa Fe de la Laguna fue positivo no obstante haber transcurrido su actividad cotidiana inmerso en este prolongado y fatigoso litigio. Para fortuna de la institución siempre contó con el favor real que le permitió continuar en funciones.

⁸² Para una exposición prolija del largo y sinuoso litigio que se resumirá enseguida véase: *ibidem*, pp. 124-144.

3 Las “*Ordenanzas para los Hospitales-pueblo de Santa Fe*”

Las *Ordenanzas* consisten en una serie de reglas elaboradas para pautar la estructura y funcionamiento de los hospitales-pueblo de Santa Fe. En una terminología jurídica moderna corresponderían a los *estatutos* de una organización o asociación. El propósito de las *Ordenanzas* es sentar las bases necesarias para la efectiva operatividad de las instituciones solidarias quiroguianas. Su carácter jurídico les imprime la característica fundamental que distingue a las normas legales de las normas morales o de los convencionalismos sociales o de las normas religiosas, a saber, la coercitividad. Se espera que las normas jurídicas sean obedecidas indefectiblemente, incluso, por medio de la coacción, contra la propia voluntad de las personas que se coloquen bajo el supuesto que contempla la prescripción.

Desafortunadamente el texto de las *Ordenanzas* no fue conservado íntegro. La publicación más antigua que existe de ellas es la realizada por Juan José Moreno en el siglo XVIII, en 1766, luego de ser hallado un ejemplar en el archivo del cabildo de la catedral de Michoacán, pero está incompleto. Según Warren,⁸³ las *Ordenanzas* debieron haber sido redactadas entre 1554 y el 24 de enero de 1565, ya que en ellas Quiroga se refiere a otro texto⁸⁴, igualmente de su factura, intitulado *Doctrina cristiana*, que él mismo había mandado imprimir en Sevilla a fines de 1553, poco antes de volver a la Nueva España. Por otra parte, en su testamento, otorgado el 24 de enero de 1565, menciona las *Ordenanzas*. En algún momento de este lapso de más de diez años, o quizás durante ese periodo, Quiroga las redactó. De manera que no fueron dictadas, como naturalmente podría pensarse, desde la fundación de los hospitales-pueblo o en

⁸³ Cfr. *ibidem*, pp. 45 y 46.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, p. 202, ya dentro del cuerpo de las *Ordenanzas* propiamente, que aparece en este libro como apéndice documental.

sus primeros años de desarrollo. En el texto mismo de las Ordenanzas, Quiroga, en un ítem que aparece al final⁸⁵, declara y protesta que es su cierta y determinada voluntad e intención principal fundar con éstas los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán, admitiendo haberlas decretado *a posteriori*, ya erigidos bastante tiempo atrás los hospitales-pueblo.

Puede sugerirse, a manera de hipótesis únicamente, que probablemente Quiroga condujo la organización y funcionamiento de sus instituciones de Santa Fe conservando exclusivamente para sí y sus principales colaboradores las reglas de manera oral o en escritos de uso cotidiano e informales, y solamente después, con el transcurso del tiempo, optó por redactarlas formalmente, tal vez para legar claridad y certidumbre regulativa a los hospitales-pueblo, vislumbrando que los años finales de su vida se acercaban.

4 La segunda parte de la “*Utopía*” de Tomás Moro

En la segunda parte de la *Utopía* el experimentado y apasionado navegante Rafael Hythlodaeo relata a sus atentos y estupefactos interlocutores todo lo concerniente a la vida de los utopienses de manera pormenorizada. Al principio detalla la situación geográfica de la isla de Utopía y asevera que hay muchas ciudades en ella, todas las cuales se organizan y funcionan armónicamente. Como no hay diferencias entre ellas, continúa, su exposición se limitará a una sola, de nombre Amauroto, la capital. Un dato interesante y un tanto curioso consiste en la afirmación del navegante de que los utopienses muy probablemente tienen sus orígenes en el pueblo griego.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, p. 220, último ítem de las Ordenanzas.

Entonces comienza la descripción de las autoridades de la ciudad de Amauroto, y luego su modélica organización económica y social, de bienes comunitarios, y las condiciones en que se desempeña la actividad laboral. Llama la atención el interés que le dedica a la cuestión de las relaciones consonantes y solidarias que fomentan entre sí los ciudadanos utopienses, así como las reglas correspondientes a las visitas y salidas que pueden efectuar de una ciudad a otra, verdaderamente estrictas, si se juzgan desde la época contemporánea. También aborda con prolijidad el tema de la religión utopiense, de cuño predominantemente natural.

Así prosigue su narración hasta que estima que las cuestiones fundamentales sobre la organización y funcionamiento de las ciudades utopienses han sido mostradas, cuando no ampliamente explicadas.

La segunda parte del texto moriano culmina con una crítica fuerte del marino hacia el Estado. Sostiene que en realidad un Estado no es sino un instrumento útil de los ricos para someter a los pobres, una instancia legitimadora de las abismales desigualdades entre las clases sociales. Concluye sentenciando que el gran mal de las sociedades es la soberbia, obstáculo gravísimo que impide la consecución de metas prodigiosas como las ya alcanzadas por los utopienses. Los europeos podrían haber construido una república utópica “si tan sólo una bestia, cabeza y madre de todas las pestes, la soberbia, no se opusiera. Esta no mide su prosperidad por sus propias ventajas sino por las desventajas ajenas.”⁸⁶

La segunda parte de la utopía moriana influyó, como ya se ha señalado insistentemente, de forma notable en la confección de las Ordenanzas de los hospitales-pueblo de Santa Fe. De esa manera aterrizó la *Utopía* en América, en la obra de Vasco de Quiroga. Este infatigable personaje creyó encontrar en América la humanidad susceptible de

⁸⁶ Moro, Tomás, *op. cit.*, p. 131.

materializar en la realidad histórica la *Utopía*. En el siguiente apartado se dará cuenta de dicha influencia, a través de un análisis comparativo de ambos textos.

5 Análisis comparativo entre las “*Ordenanzas*” y la segunda parte de la “*Utopía*”

El análisis se efectuará de la siguiente manera. Se dividirá en once partes, cada una de las cuales llevará un título distintivo que enunciará la cuestión tratada en ellas. Enseguida se transcribirá en primer lugar el texto de la segunda parte de la *Utopía* correspondiente al tema de interés particular enunciado (el cual será antecedido por una letra U más la página⁸⁷ donde se localiza la cita, entre paréntesis) e, inmediatamente después, el texto de las *Ordenanzas* (antecedido, por su parte, de una letra O más la página de donde se toma la referencia, igualmente entre paréntesis) que guarde semejanza con el primeramente reproducido. Luego de la cita de ambos textos convergentes se hará un breve comentario al respecto a manera de sumario. Es importante señalar que el análisis comparativo que se propone en este trabajo de investigación no aspira a ser exhaustivo. En efecto, la influencia que acusan las Ordenanzas de los pueblos de Santa Fe recibida del texto utópico moriano se advierte en otros casos más de los que se apuntarán. Empero, lo que se ha ensayado aquí es destacar los puntos en los cuales dicha influencia es mayormente clara, notoria y definitoria. El propósito, pues, de este apartado comparativo (y en general de la tesis), consiste en mostrar las más significativas concordancias que existen entre la estructura organizativa

⁸⁷ Los textos que se utilizarán para el análisis comparativo son (se reitera para su rápida consulta), para la segunda parte de la *Utopía*: Moro, Tomás, *Utopía*, Tecnos, Madrid 1996, el cual ha sido utilizado a lo largo de todo este trabajo de investigación, y para las Ordenanzas se recurrirá al apéndice documental del libro de Warren, J.B., *Vasco de Quiroga y sus Hospitales-pueblo de Santa Fe*, Universidad Michoacana, Morelia 1990, donde se contiene todo el cuerpo de las prescripciones.

y funcional de la ciudad utópica de Amauroto, relatada en la segunda parte del referido texto moriano, y las prescripciones quiroguianas, establecidas a su vez para estatuir adecuadamente la organización y funcionamiento de sus hospitales-pueblo, instituciones solidarias novohispanas. Mostradas las asombrosas coincidencias, el concurso de ideas, aunado a todo lo ya expuesto en los dos primeros capítulos, queda demostrada consecuentemente la influencia deliberadamente habida.

Otro punto importante que debe indicarse consiste en que las últimas dos secciones de la segunda parte del texto moriano (de gran extensión), correspondientes al relato de la religión y los tópicos de la milicia utopienses, no influyen, por obvias razones, a las Ordenanzas. Puesto que Vasco de Quiroga no tenía ningún interés en organizar militarmente a sus pueblos de Santa Fe y resulta baladí incluso mencionar que la religión oficial no podía ser otra sino la cristiana, de modo que las elucubraciones morianas en torno a estas cuestiones debieron haber parecido a Quiroga inservibles para su misión creadora de nuevos pueblos.

5.1 La agricultura, oficio común, ejercitado desde la niñez.

U(p. 57): “Hay un solo oficio común a todos, hombres y mujeres: la agricultura, de la que nadie está exento. Todos son instruidos en ella desde la niñez, parte en la escuela mediante instrucciones teóricas, parte en los campos, a los que se les lleva a modo de pasatiempo, no para mirar tan sólo, sino como oportunidad de ejercitar el cuerpo, para practicar incluso.”

O((p. 198): “...todos habéis de saber bien hacer y ser ejercitados y diestros en el oficio de la agricultura desde la niñez, con mucha gana e voluntad, porque ha de ser este oficio de la agricultura común a todos...en la cual agricultura, también a los niños que se criaren en el hospital...ejercitaréis y haréis que se ejerciten con gran voluntad.”

O(p. 203 y 204): “...la manera para ser los niños, desde su niñez, enseñados en la agricultura sea la siguiente. Que después de las horas de la doctrina se ejerciten dos días

de la semana en ella, sacándolos su maestro u otro para ello diputado al campo en alguna tierra de las más cercanas a la escuela, adotada o señalada para ello, y esto a manera de regozijo, juego y pasatiempo, una hora o dos cada día...”

La agricultura es la actividad primordial, por supuesto obligatoria para todos, hombres, mujeres y niños. Estos últimos deben ser instruidos en ella de forma lúdica pero rigurosa.

5.2 La jornada laboral y la distribución común de lo producido

U(p. 58): “...Porque éstos (los utopienses)...destinan al trabajo seis hora no más: tres antes del mediodía, a continuación de las cuales tienen la comida; después de la comida y una vez que han reposado durante dos horas, dedicadas de nuevo tres horas al trabajo, concluyen con la cena.”

U(p. 65): “Toda ciudad (de la isla de Utopía) está dividida en cuatro partes iguales. En el centro de cada una de las partes hay un mercado para todo. Se depositan allí, en casas especiales, los productos de cada familia...A ellos acude el padre de familias a buscar lo que él y los suyos necesitan, y sin dinero, sin ninguna compensación en absoluto, retira lo que buscare. Por qué se le negara lo que sea, si sobra de todo y no reina temor ninguno de que alguien quiera recabar más de lo que le es preciso.”

U(p. 71): “Del ordenamiento de este pueblo se sigue necesariamente la afluencia de todos los bienes, la que, al llegar equitativamente a todos, hace que nadie pueda ser ni pobre ni mendigo.”

O(p. 199 y 200): “...lo que así de las dichas seis horas del trabajo en común, como dicho es, se hubiere después de así habido y cogido, se reparta entre vosotros todos y cada uno de vos en particular aequa, congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad y necesidad, manera y condición, lo haya menester para sí y para su familia, de manera que ninguno padezca en el hospital necesidad.”

O(p. 208): “...y cuando hubiere cumplido con todo lo dicho y no tuvieren en que entender los estancieros, porque no les dañe la ociosidad, unos saquen piedra y la labren

y cuadren...otros hagan otras cosas y obras que convengan para los oficios y necesidades del dicho hospital y familias de él, al respecto de la seis horas dichas...”

O(p. 215 y 216): “...que proveáis que haya donde se recoja y guarde, que no se dañe ni se pierda ni hurte, el trigo o maíz y las otras semillas y granjerías que se recogieren en común, como es dicho, para que después allí se dé y reparta por todos como lo hayáis todos y cada uno por sí menester...”

La ordenanza donde se establecía específicamente la jornada laboral de seis horas no se conservó. Las referencias transcritas hacen alusión indirecta a esta cuestión, aunque más bien la confirman, la reiteran. De manera que puede verse el interés de Quiroga por recordarla continuamente. Si el trabajo es obligatorio para todos y no hay, por tanto, quien se pueda excusar de él o dedicarse a actividades superfluas, las seis horas resultan suficientes para producir todo lo requerido e incluso más.

Respecto a la comunidad de bienes (quizás el núcleo central de la utopía moriana), recuérdese cómo Rafael Hythlodaeo, el navegante relator que acompañó a Vespucio, critica sagazmente a la propiedad privada, indicando que mientras ésta no sea prohibida absolutamente las desigualdades no tendrán término, pues ella es la fuente de emanación de éstas. Tanto en la isla de Utopía como en los hospitales de Santa Fe naturalmente la comunidad de bienes es la base fundacional, el elemento que hace posible el funcionamiento armónico y solidario. Cada quien ha de recibir lo que necesite, lo que su condición requiera. En un viso de autonomía de la voluntad, se deja a cada quien la responsabilidad moral de trabajar afanosamente a sabiendas de que nada le faltará en correspondencia a su empeño.

5.3 La instrucción en los oficios

U(p. 57): “Además de la agricultura...cada cual aprende como propio un oficio determinado, que es por lo común o el lanificio o la elaboración del lino o el oficio de albañiles o de artesano, bien el de herrero, bien el de carpintero...todos aprenden alguno, no sólo los varones, sino también las mujeres. Éstas únicamente, como más débiles, se ocupan de los más ligeros; en concreto trabajan la lana y el lino. A los varones se les encomiendan los restantes oficios más pesados.”

O(p. 197): “...vosotros mismos han de ser y sean dentro en los oficios mecánicos y otros útiles y necesarios al dicho pro y bien común del Hospital y moradores de él, como son oficios de tejedores...y canteros, carpinteros, albañiles, herreros, y otros semejantes útiles y necesarios a la república del hospital, de los cuales cada uno de vosotros deprehenda (aprenda) el suyo...”

O(p. 204): “...las niñas también en las familias de sus padres deprendan (aprendan) los oficios mujeriles dados a ellas y adoptados y necesarios al pro y bien suyo y de la república del hospital, como son obras de lana y lino y seda y algodón, y para todo lo necesario, accesorio y útil al oficio de los telares...”

La agricultura es la ocupación básica pero no es suficiente con ella. Todos deben aprender un oficio, pues las necesidades de la comunidad no solamente son alimenticias. Debe haber quien edifique, quien confeccione las prendas, quien elabore los utensilios para la cocina, quien corte madera para los muebles, etc. Los hombres deberán aprender los oficios más pesados físicamente y las mujeres los más delicados.

5.4 La organización de las estancias de campo

U(p. 50): “En el campo, estratégicamente apostadas por todas las fincas, tienen casas equipadas con aperos campesinos. Son habitadas por ciudadanos que van estableciéndose por turnos. Ninguna familia campesina consta, entre varones y mujeres, de menos de cuarenta...Veinte de cada familia retornan anualmente a la ciudad: los que cumplieron los dos años en el campo. En su lugar vienen otros tantos nuevos de la ciudad para que sean instruidos por los que estuvieron allí un año y, por lo mismo, están más impuestos en las cosas del campo; aquéllos enseñarán a otros al año siguiente, para

que de esta manera no se cometa por impericia...error alguno en lo concerniente a la cosecha.”

O(p. 206 y 207): “...de estas familias urbanas del hospital salgan y se provean las personas que han de residir en las estancias, granjerías y familias rústicas del campo...que han de estar bien instructas, y proveídas de herramientas e instrumentos necesarios para la labor, de manera que en cada una estén cuatro casados o seis...y éstos se remuden de dos en dos años...Y cuando estos cuatro o más casados se remudaren, quede siempre uno de ellos, el más hábil y diligente o más antiguo...que esté y resida con los que vengan de nuevo en lugar de los otros que se remudan y se vuelven a las familias del hospital después de cumplido el bienio, que les diga y encamine lo que allí han de hacer...Y que lo mismo se haga cuando estos nuevos fueren viejos en las dichas estancias y se hubieren de remudar como los otros, y así vayan siempre de remuda en remuda, de dos años en dos años, por sus tandas por los casados de las familias urbanas de él a residir en las dichas familias rústicas del campo...”

Se establece un sistema rotatorio a efecto de que todos los habitantes de la ciudad utópica o del hospital de Santa Fe, según el caso, participen en la siembra de las tierras comunes. Por temporadas se trasladan a las estancias del campo para hacer tareas de cultivo y luego retornan, siendo sustituidos a su vez por otros que al concluir su labor serán nuevamente suplidos por otros más, y así sucesivamente hasta completar el ciclo, que por supuesto reiniciará. Resulta importante que las familias se vayan alternando escalonadamente en su regreso, de modo que siempre permanezcan en la estancia del campo miembros experimentados que instruyan a los recién llegados, ya que malas cosechas se obtendrían si todos los arribados fueran novatos, inexpertos.

5.5 La previsión en la siembra y destino del excedente

U(p. 51): “Aunque tengan averiguado, y lo tienen de modo ciertísimo, lo que va a consumir de la cosecha la ciudad y las poblaciones anejas a la ciudad, no obstante

siembran grano y crían animales mucho más allá de lo que bastaría para su necesidades...”

U(p. 71 y 72): “Después que ellos mismos se han aprovisionado bien, lo que no dan por hecho hasta que están provistos para dos años, por la eventualidad del año siguiente, entonces exportan a otras regiones de lo que sobra...De todas estas mercancías donan a los pobres aquella región la séptima parte, el resto lo venden a un precio mediocre.”

O(p. 208 y 209): “...porque siempre os sobre y nunca os falte, sembréis en cada un año doblado de lo que hayáis menester, lo cual guardaréis...lo cual nunca enajenéis ni vendáis ni os deshagáis de lo que así sobrare en los años fértiles, hasta que estéis ciertos, por ciertos indicios y verisimilitud, que el año que comienza siguiente no pueda faltar verisimilmente ni ser estéril. Pero después que estéis seguros que el año próximo siguiente no puede faltar por ciertas consejas naturales que de ello tengáis, podáis vender el dicho depósito con toda fidelidad y buen recaudo...”

Con una estructura laboral firme y bien organizada fácilmente pueden llevarse a cabo siembras exitosas que produzcan excedentes. Éstos deben ser conservados por si alguna eventual circunstancia adversa en años venideros ocasionara carencias. Sin embargo, cuando por datos ciertos se tenga la noción de que los años próximos no serán poco favorecedores, entonces los excedentes acumulados pueden ser distraídos de su originaria utilización precautoria y ser, en el caso de los hospitales-pueblo, enajenados, para destinar lo negociado a alguna postrera emergencia, o sencillamente permutados por bienes necesarios y no producidos por cuenta propia.

5.6 La organización social

U(p. 63): “Una ciudad está formada por familias. Son las cognaciones las que configuran a las familias. Las mujeres, en efecto, al casarse cuando llegan a la edad núbil, van al domicilio de sus maridos. Los hijos y los nietos varones permanecen en la familia y prestan obediencia al más anciano de sus progenitores, a no ser que éste no valiera debido a su senilidad, en cuyo caso le reemplaza el siguiente en edad.”

U(p. 65): “Pero vuelvo al trato de los ciudadanos. Preside las familias, como he dicho, el más anciano. Son las mujeres servidoras de sus maridos, y los hijos de los padres, y los menores de edad, en suma, de los mayores.”

O(p. 210): “...los edificios en que moréis los pobres del dicho hospital sean, como al presente son, familias, en que podáis morar juntos y cada uno por sí, abuelos, padres, hijos, nietos, y bisnietos, y de ahí en adelante, todos los de un linage, descendientes por la línea masculina...hasta ocho o diez o doce casados en cada familia, porque las hembras hanse de casar con los hijos de las otras familias e irse a ellas a morar con su maridos en las familias de ellos...”

O(p. 204): “...y así de esta manera cada parentela morará en su familia, como está dicho, y el más antiguo abuelo será el que en ella presida y a quien han de acatar y obedecer toda la familia, y las mujeres sirvan a sus maridos, y los descendientes a los ascendientes, padres y abuelos y bisabuelos, y en fin los de menos edad y los más mozos a los más viejos...”

La unidad social básica es la familia y al interior de ella existe una marcada jerarquía, encabezada por el más anciano, al cual todos deben guardar respeto y obediencia, aunque eventualmente puede ser sustituido. Los hombres se encuentran por encima de las mujeres y los mayores de los menores. Las familias se forman por línea paterna, pues las mujeres que se casan pasan a ocupar un lugar más en la familia del marido y allí permanecen de igual manera sus hijos y sus nietos. En el caso particular de los hospitales-pueblo las familias pueden alcanzar hasta los doce casados, mas rebasando esta cantidad límite debe formarse una nueva familia.

5.7 Las autoridades y el modo de la toma de decisiones

U(p. 55): “Cada treinta familias eligen todos los años un magistrado...al que llaman filarca. Al frente de diez (de éstos)...y sus familias está el llamado...protofilarca.”

U(p. 56): “...(los protofilarcas) se reúnen en consejo con el príncipe cada tres días, a veces más a menudo si lo exige el caso. Deliberan acerca de la república...Se tiene por delito capital entrar en consejo acerca de asuntos comunes fuera del senado o de los comicios públicos.”

U(p. 56): “Y está dispuesto que no se ratifique nada concerniente a la república si antes de decretarlo no ha sido discutido por tres días en el senado...Tiene por uso todavía el senado no discutir nada el mismo día en que se propone por vez primera, sino postergarlo para la siguiente sesión, a fin de que si alguno hubiese proferido a la ligera lo primero que le vino a la boca no ande después excogitando razones para avalar sus apreciaciones personales en vez de la república, estando más dispuesto a menoscabar el bienestar público que su reputación particular por una cierta vergüenza... de parecer que fue poco considerado al principio.”

O(p. 212): “...que los padres de familia de este pueblo hospital, elijan entre sí un principal, a quien obedezcan todos después del rector, al cual rector este tal principal ha de avisar de lo que pasa y ha menester en el hospital...y juntamente con él, elijan tres o cuatro regidores...”

O(p. 212): “...y después estos principales y regidores así elegidos elijan los demás oficiales necesarios al hospital...y para ello y lo demás que se ofreciere se junten cada tercero día, y más días si así necesario fuere...Y otro ayuntamiento (junta) fuera de éste no se haga por nadie en el hospital, so penas graves de ser lanzados y privados de él.”

O(p. 214): “Y si el tiempo o la necesidad diere lugar a ello, no lo determinen luego al primer ayuntamiento hasta que en otro, o otros dos, lo hayan entre sí bien tratado y discurrido...porque acontece que, después de haber votado, se trabaja más en sustentar su voto cada uno que en lo del pro y bien de la república...y si fueren cosas dudosas o dificultosas, lo platicuen primero tres días antes que se determinen en lo que se hubiere de hacer...”

Para la ciudad utópica las autoridades son, en orden de inferior a superior: jefes de familia, filarcas, protofilarcas y príncipe. En cambio para los pueblos de Santa Fe, en el mismo orden: jefes de familia, principales y regidores, y rector. Aunque en definitiva no puede hablarse de un paralelo entre ellos, sí pueden afirmarse aspectos de semejanza

entre la manera en que han de elegirse (salvo el príncipe, que se elige por votación, mientras que el rector es designado) y en las funciones que han de desempeñar. No se deje de tomar en cuenta que Quiroga tuvo que adaptarse a la realidad americana y, sobre todo, institucional de la Nueva España. No podía dejar, ni se lo hubieran permitido, absolutamente la organización autónoma de los nuevos pueblos en manos de sus moradores. Por otro lado, las autoridades periódicamente se reúnen para ponderar los asuntos públicos. Y sus decisiones están sujetas a pautas prudentes, ya que se evitan las premuras, se otorgan tiempos suficientes para la discusión de los menesteres de la comunidad.

5.8 La indumentaria sencilla

U(p. 57): “...los vestidos, de los cuales, fuera de que por su porte se distingue el sexo y el celibato del matrimonio, existe un único modelo por toda la isla y es el mismo siempre para cualquier edad; no es inelegante a la vista, y es idóneo para los movimientos del cuerpo y va tanto con el frío como con el calor; los vestidos, digo, se los confecciona cada familia.”

U(p. 62): “Para las ropas fíjate qué pocos servicios necesitan: primeramente, mientras están de faena, se visten con un cuero o con pieles, sin curtir y que duren siete años; al salir en público se echan encima una clámide que oculte esas prendas más toscas, el color de la cual, que es el natural, es el mismo para toda la isla. De ahí que se gaste mucho menos paño de lana que en cualquier otra parte, y aun ese poco es mucho menos costoso.”

O(p. 210): “...que los vestidos de que os vistáis sean como al presente los usáis, de algodón y lana, blancos, limpios y honestos, sin pinturas...Y tales que os defiendan del frío y del calor...Y de estos, dos pares de ellos; unos con que pareceréis en público en la plaza y en la iglesia los días festivos, y otros no tales para el día de trabajo, y en cada familia los sepáis hacer, como al presente los hacéis...y las mujeres traigan sus tocas blancas de algodón, con que cubran la cabeza y lo más del cuerpo...y las que no fueren

casadas sino mozas doncellas, puedan ir sin ellas, descubiertas las cabezas si quisieren, porque se diferencien las casadas de las que no lo son...”

O(p. 216): “Y no os vistáis de vestidos curiosos ni costosos demasiado...”

La ropa ostentosa genera diferencias y discordias entre los miembros de la comunidad. Poseer muchas prendas no implica poseer muchas virtudes. Es suficiente con dos prendas, una para el trabajo y otra para los oficios religiosos o las fiestas públicas. Además cada familia debe confeccionar su vestido

5.9 Las visitas a las estancias de campo

U(p. 70): “Si a alguno le acometiera el antojo de deambular por los campos de la ciudad, no se le prohíbe, con el permiso del padre y estando su cónyuge de acuerdo. Pero a cualquier masada que llegue no se le da comida alguna hasta que lleve a cabo la jornada antemeridiana de trabajo, o, antes de la cena, lo que suele trabajarse allí. Con esta condición está permitido ir a donde sea dentro de los confines de su ciudad; no es, en efecto, menos útil a la ciudad que si estuviera en la ciudad.”

O(p. 211 y 212): “...que si alguno o algunos de los tales pobres del hospital os quisiéredes ir algún día a recrear y os desenfadar por las familias del campo rústicas, sea con la licencia del rector y principal y regidores y no de otra manera, y con tal que el que estuviere sano, ayude y trabaje en las dichas familias rústicas do así fuere en lo que se ofreciere y allí se le mandare por el principal de la estancia, y se le dé de comer de lo que allí hubiere...”

Si los moradores del hospital querían disfrutar de un tiempo de recreo en las estancias de campo podían hacerlo previamente obtenido el permiso, y siempre y cuando en el lugar en el que fueran recibidos cumplieran con la jornada laboral correspondiente, pues el trabajo es virtud y es la manera orgullosa de cooperar al mantenimiento de la comunidad.

5.10 El mantenimiento a los edificios

U(p. 61 y 62): “...(refiriéndose a las ciudades no utopienses) por doquier se requiere el trabajo constante de muchos para la construcción y mantenimiento de edificios. Lo que el padre edificó, en efecto, lo deja su heredero, poco mirado, venirse abajo lentamente, de modo que su sucesor se ve obligado a instaurar por completo con un gran dispendio lo que pudo mantenerse con un mínimo...Entre los utopienses, sin embargo, después que todo quedó organizado y constituida la república, sucede rarísimamente que se asigne un área nueva para la construcción de casas, y no sólo se presta prontamente remedio a los desperfectos que surgen sino que se previenen también los que amenazan. Con esto, los edificios se conservan durante muchísimo tiempo con el mínimo de trabajo...”

O(p. 215): “...que si algo en lo hecho y edificado del hospital e iglesia y ermitas de él se quisiere caer, luego, antes que se caiga y más se dañen, se repare, porque se reparará a menos costa que después de caído hacerse de nuevo...que lo reparen, siempre a respecto de las seis horas ordinarias, repartido entre todos igualmente.”

Con frecuencia los imperfectos causados en los lugares habitacionales o de culto debidas al uso o a la acción de la naturaleza son menores y de fácil reparación. El problema en realidad se genera porque no se efectúan estas reparaciones mínimas y la consecuencia es que se van sumando poco a poco hasta convertirse en auténticas reedificaciones. Para evitar estas onerosas complicaciones es preciso implementar la obligación de reparar preventivamente y de tiempo en tiempo los lugares de la comunidad. Además se vuelve a insistir en la jornada laboral máxima.

5.11 La enfermería

U(p. 66): “La primera preocupación, empero, se tiene para con los enfermos, a los que se atiende en hospitales públicos. Tienen cuatro hospitales en la circunscripción de la ciudad, un poco extramuros, tan amplios que se pueden equiparar a otras tantas pequeñas ciudades, para que así el grupo de los enfermos, por muy numeroso que sea,

no se halle estrechamente instalado y, por tanto, incómodamente, y para que los que estuvieren afectados de una enfermedad de las que se pasan por contagio de uno a otro, puedan mantenerse más apartados. Estos hospitales están de tal manera acomodados y surtidos de todo cuanto importa a la salud, es tan tierna, además, y solícita la asistencia que se presta, tan asidua la presencia de los expertísimos médicos...”

O(p. 217): “Para los enfermos haya una familia o enfermería grande cuadrada, dos veces mayor que las otras de los sanos y algo apartada de ellas, en que en el un cuarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra enfrente de ella para los de enfermedades no contagiosas...A los cuales mayordomo y despensero se les dé y provea luego lo que pidan de lo primero y mejor que haya en el hospital...y se salaríe boticario, médico y cirujano, que los visite y cure los enfermos del hospital...”

Aquí se presenta el concepto de hospital en su sentido más rudimentario, como lugar destinado a la sanación de las personas. Los pueblos de Santa Fe, como se ha sostenido antes en este trabajo, eran hospitales en un sentido mucho mayor. La palabra hospitalidad se acerca más y explica con mayor acierto el sentido quiroguiano del término hospital, lugar de acogida y protección, de instrucción y adaptación, de alivio, en suma. Claro que al interior de los nuevos pueblos de Santa Fe habría también un hospital convencional, dotado de lo mejor que se pudiera haber y organizado muy ordenadamente.

6 Las dificultades de los Hospitales-pueblo de Santa Fe

Como se adelantó en el primer apartado de este capítulo, los hospitales-pueblo quiroguianos se enfrentaron constantemente al asedio y hostilidad de las autoridades novohispanas y de los grupos de interés más poderosos, como el de los encomenderos o el de los terratenientes. Para concluir este trabajo de investigación se expondrá el arduo

e importante conflicto sostenido entre Vasco de Quiroga y Martín Cortés⁸⁸, hijo del conquistador Hernán Cortés, y consecuentemente heredero del marquesado del Valle, a causa de las pretensiones de éste de ser propietario con título real y legítimo de ciertas tierras aledañas a la capital novohispana entre las que se encontraba el asentamiento del Hospital-pueblo de Santa Fe de México. La controversia tuvo lugar ya estando Quiroga muy avanzado en años, durante 1563 y 1564, y su salud muy deteriorada. Sin embargo, esto no obsto para que efectuara una tenaz defensa de los intereses de su hospital-pueblo vecino a la capital de la Nueva España. Moriría un año después, en 1565, sin que el litigio hubiera sido resuelto favorablemente para ninguno de los dos lados.

Martín Cortés solicitó a la Audiencia, justificando la legitimidad de su pretensión con cédula expedida por Felipe II, que le entregara la posesión de los pueblos de Coyoacán y Tacubaya, los cuales según el documento real aludido pertenecían a su marquesado.

El 24 de febrero de 1563 la Audiencia lo puso legalmente en posesión de los pueblos. Allí comenzaron los problemas entre el ambicioso marqués y el Hospital-pueblo de Santa Fe de México. Pues meses después, el 17 de julio de 1563, Martín Cortés personalmente se presentó ante las autoridades del pueblo de Santa Fe y les preguntó que bajo cuál autoridad llevaban su “vara de justicia”. Le respondieron que ni más ni menos bajo la autoridad real y de la Audiencia. El marqués, entonces, les instó a que desde ese momento en adelante la “vara de justicia” la llevarían en su nombre exclusivamente. Se dice que Quiroga presencié el requerimiento del marqués del Valle. Éste alegaba, pues, que las tierras donde se encontraba situado el nuevo pueblo de Santa Fe quedaban circunscritas dentro de sus pueblos de Coyoacán y Tacubaya, y, por ende, sujetos a su jurisdicción.

⁸⁸ Para un relato detallado del entramado conflicto, que aquí sólo se expondrá de manera sucinta, véase Warren, J.B., *op. cit.*, pp. 93-101.

Las autoridades del hospital-pueblo se negaron a cumplir la orden del marqués y le replicaron que si su título sobre Santa Fe de México era legítimo entonces que recurriera a los tribunales respectivos para hacer valer sus derechos, pero que no se intimidaban de ninguna manera ante sus bravatas pues contaban desde su fundación con la protección real. Formalmente el litigio inició mediante la presentación de una queja por lo sucedido hecha ante la Audiencia por el pueblo de Santa Fe el 21 de julio de 1563.

No obstante, el marqués persistió en su afán de controlar las tierras del pueblo quiroguiano. Volvió a presentarse para exigir el cambio a su autoridad de las “varas de justicia”, vendió parcelas dentro de los linderos del pueblo. Incluso, en una ocasión, envió a su alcalde mayor para que irrumpiera en el hospital-pueblo y detuviera a ciertos indios que, según él, habían cometido un crimen.

El litigio continuó intrincado y con el incontenible empeño del marqués. Empero, los documentos reales que amparaban al hospital-pueblo fueron respetados por las autoridades novohispanas. Luego vino una orden real para que todas las controversias jurídicas relacionadas con el marqués fueran remitidas a España, pues allí se juzgarían. Entretanto sobrevino la muerte de Quiroga, quien nunca vio resuelta la batalla contra Martín Cortés.

Los hospitales-pueblo siempre estuvieron acechados por las autoridades novohispanas y por los insaciables terratenientes, mas no pudieron evitar su funcionamiento, indudablemente gracias a la protección y guarda real que Quiroga gestionó notablemente en la corte real.

CONCLUSIONES

En este trabajo de investigación se pretendió demostrar la influencia del texto utópico moriano sobre las disposiciones reglamentarias de los hospitales-pueblo de Santa Fe fundados por Vasco de Quiroga en el siglo XVI en la Nueva España. Como se apuntó oportunamente en el último capítulo, las reglas de las ordenanzas que lograron llegar hasta la actualidad acusan una notable influencia del texto moriano. Prácticamente la totalidad del cuerpo de las *Ordenanzas* tiene un referente en la organización utópica de la cual da cuenta el navegante Rafael Hythlodaeo. Sólo las reglas de las ordenanzas relativas a la religión difieren respecto al texto utópico. Empero, las semejanzas entre ambos textos es tal que no deja lugar a dudas de que Quiroga tomó como modelo para sus hospitales-pueblo a la ciudad utópica. Asimismo sus escritos también constituyen una clara prueba de la confesada admiración que sentía por la obra moriana.

Esta tesis no pretende ensalzar ni magnificar la figura del primer obispo michoacano, sino simplemente dar cuenta del hecho histórico en que filosofía y realidad se entrelazaron, conjuntándose para plasmar una de las páginas más significativas para la historia de Latinoamérica, esa región devastada en ese entonces y aún en devastación, razón ésta por la cual la utopía se mantiene inmaculada como una deuda de reivindicación palpitante y a la espera de recobrar bríos para aparecer en el escenario.

En el caso descrito en este trabajo de investigación la filosofía jugó un papel directriz. Ya se discutió ampliamente el carácter filosófico de la utopía. Quiroga convirtió a la filosofía en acción práctica, un texto filosófico como la *Utopía* de Tomás Moro fue transformado en prescripciones reales para organizar y hacer funcionar una institución

histórica. Ese es el aspecto más importante que se aspira a destacar en esta tesis. La conversión de un texto filosófico en un estatuto jurídico de una institución histórica.

Latinoamérica ha experimentado diversos experimentos utópicos. Interesantísimos y apasionantes todos ellos. Sin embargo, el ensayo de Quiroga resulta extraordinario por la inmediatez temporal con la que apareció. Entre la publicación del texto utópico moriano y la constitución real de los Hospitales-pueblo de Santa Fe no media ni siquiera medio siglo. Ese es el mayor mérito del primer obispo de Michoacán y por ello es un personaje tan interesante de estudiar. Pues no requirió de un tiempo larguísimo de maduración del pensamiento filosófico político. Sencillamente su educación, el contexto cultural y las maravillosas condiciones que se le presentaron con los pueblos indígenas americanos, lo animaron a ensayar volver histórico el texto filosófico utópico moriano. Dadas las condiciones culturales e históricas idóneas, a su juicio, la utopía se tornó institución. Se insiste, no se intenta en este trabajo idealizar la figura y el actuar de Vasco de Quiroga. Seguramente existirán textos y tesis controvirtiendo y criticando sus ideas en torno a la guerra justificada contra los pueblos indígenas, a la evangelización forzada, a la tutela inhibidora del desarrollo autónomo de los pueblos indígenas, a su eurocentrismo, etc. Se trata de temáticas complicadas y cualquier postura que se tome respecto a ellas debe estar fundada en un riguroso y afanoso estudio y análisis.

Pero lo que nadie puede arrebatarse a Quiroga es haber llevado a la acción práctica uno de los textos humanistas de avanzada en aquella época. Desde la filosofía política a la institución histórica. Por supuesto adaptada la utopía a las circunstancias culturales de Vasco de Quiroga, principalmente el cristianismo.

“La utopía latinoamericana en la actualidad no puede ser reducida a un simple producto onírico.”⁸⁹ Ni en la actualidad ni tampoco en el tiempo histórico, según Quiroga.

⁸⁹ Mayer (coordinador), *Utopía en América*, ensayo Filosofía y utopía en América Latina, Mario Magallón Anaya, UNAM, México 1991, p. 90.

BIBLIOGRAFÍA

1 Obras de consulta general

- Gran Diccionario Enciclopédico Ilustrado*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1998
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 2004
- Abbagnano, Nicolà, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México 1998
- Bobbio, Norberto (director), *Diccionario de Política*, suplemento, Siglo XXI, México 1988

2 Libros

- Ainsa, Fernando, *De la Edad del Oro a El Dorado*, FCE, México 1992
- Aguayo Spencer, Rafael, *Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social*, seguido de un apéndice documental, Ediciones Oasis, México 1970
- Batllori, Miguel, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona 1987
- Baker-Smith, Dominic, *More's Utopía*, Harper Collins Academic, New York 1991
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, FCE, México 2007
- Buber, Martin, *Caminos de Utopía*, FCE, México 1966
- González y González, Enrique, *Juan Luis Vives. De la escolástica al humanismo*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987

- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, FCE, México 2004
- Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007
- Landa, Rubén, *Don Vasco de Quiroga*, Grijalbo, Barcelona 1965
- León, Nicolás, *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y obra*, UMSNH, Morelia 1984
- Márquez Rodiles, Ignacio, *La utopía del renacimiento en tierras indígenas de América: Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún*, UDLA/BUAP, Cholula 2001
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid 1966
- Mayer (coordinador), *Utopía en América*, UNAM, México 1991
- Morán Álvarez, Julio César, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*, UMSNH, Morelia 1990
- Moro, Tomás, *Utopía*, estudio preliminar de Antonio Poch, Tecnos, Madrid 1996
- Neususs, Arnhelm, *Utopía*, Barral Editores, Barcelona 1971
- Platón, *República*, Gredos, Madrid 2000
- Revuelta Sañudo, Manuel (editor), *El erasmismo en España*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986
- Rovira Gaspar, María del Carmen, *Francisco de Vitoria, España y América, El poder y el hombre*, Porrúa/H. Cámara de Diputados LIX Legislatura, México 2004

--Schaefer, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, vol. I y II, Marcial Pons Historia, Salamanca 2003

--Warren, J.B., *Vasco de Quiroga y sus Hospitales-pueblo de Santa Fe*, Universidad Michoacana, Morelia 1990

--Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 1995

--Zavala, Silvio, *Instituciones jurídicas en la conquista de América*, Porrúa, México 1998

--Zavala, Silvio, *La filosofía política en la conquista de América*, FCE, México 1984

--Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Porrúa, México 1997

--*Utopías del Renacimiento, Moro-Campanella-Bacon*, estudio introductorio de Eugenio Ímaz, FCE, México 2005