

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

VASCO DE QUIROGA Y ALONSO DE LA VERACRZ.
DOS PROYECTOS DE SOCIEDAD AMERICANA

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA
PRESENTA
FRANCISCO QUIJANO VELASCO

ASESORA:
DRA. ALICIA MAYER GONZÁLEZ

MÉXICO, D.F. 2007



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.

Para mis padres

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I LA ESPAÑA DE VASCO DE QUIROGA Y ALONSO DE LA VERACRUZ	
1) <i>La consolidación del poder Real, el surgimiento del Imperio y la defensa del Republicanismo</i>	10
2) <i>La Iglesia y el catolicismo hispano</i>	15
3) <i>La reforma de Cisneros</i>	19
4) <i>Humanismo nórdico y español. Erasmismo y Philosophia Christi</i>	21
5) <i>La escolástica renovada. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca</i>	28
II LA VIDA Y LAS EMPRESAS DE DON VASCO Y FRAY ALONSO	36
Vasco de Quiroga	
1) <i>Quiroga en España</i>	36
1.1) <i>Su labor en la burocracia del Imperio</i>	37
1.2) <i>Nombramiento como oidor de la Audiencia</i>	40
2) <i>Don Vasco y la Audiencia de México</i>	42
2.1) <i>La visita a Michoacán</i>	46
3) <i>Los pueblos-hospitales de Santa Fe</i>	48
3.1) <i>La Utopía de Moro</i>	49
3.2) <i>La organización de los pueblos-hospitales</i>	52
3.3) <i>El desarrollo de los pueblos-hospitales de Santa Fe</i>	55
4) <i>El Colegio de San Nicolás</i>	59
5) <i>El gobierno de Michoacán y el proyecto de una Ciudad Episcopal</i>	63
6) <i>El viaje de Quiroga a España</i>	66
7) <i>Los últimos años de Quiroga</i>	70
Alonso de la Veracruz	
1) <i>Alonso en España</i>	72
2) <i>Su traslado a Nueva España y su ingreso en la Orden de San Agustín</i>	76
2.1) <i>La orden de San Agustín</i>	77
3) <i>El convento de Tiripetío y el Colegio de Estudios Mayores</i>	79
3.1) <i>Las cátedras</i>	80
3.2) <i>Los estudiantes</i>	83
3.3) <i>Otras labores de enseñanza en Tiripetío</i>	86
4) <i>Labor de fray Alonso dentro de la orden: docencia, misión y gobierno</i>	89
5) <i>El gobierno indio en Michoacán. El caso de don Antonio Huitziméngari</i>	92
6) <i>Fray Alonso y la Real Universidad de México</i>	96
7) <i>El viaje de fray Alonso a la Península</i>	99
8) <i>Los últimos años de Alonso de la Veracruz</i>	103
Retrato de tata Vasco y fray Alonso	106
III EL PENSAMIENTO DE DON VASCO Y FRAY ALONSO. EL INDIO, EL DOMINIO ESPAÑOL Y LA IGLESIA NOVOHISPANA	109

1) <i>Los escritos</i>	109
1.1) <i>Las relecciones del maestro De la Veracruz</i>	110
1.2) <i>Los escritos de don Vasco</i>	111
2) <i>El método y la argumentación</i>	114
3) <i>Postura política</i>	117
3.1) <i>El republicanismo de fray Alonso</i>	117
3.2) <i>Quiroga: el imperio al servicio de la utopía</i>	120
4) <i>Los indios</i>	124
4.1) <i>La “naturaleza” del indio</i>	125
4.2) <i>La valoración cultural y política del mundo indígena</i>	130
5) <i>La guerra indiana</i>	133
5.1) <i>Los títulos justos e injustos de fray Alonso</i>	134
5.2) <i>Quiroga: la guerra para la edificación, no para la destrucción</i>	142
6) <i>El dominio español y la organización política de la nueva sociedad</i>	145
7) <i>La Iglesia Novohispana</i>	152
7.1) <i>El plano jerárquico administrativo</i>	155
7.2) <i>El diezmo indígena</i>	160
7.3) <i>El ámbito pastoral y religioso</i>	164
IV LA RELACIÓN ENTRE QUIROGA Y DE LA VERACRUZ	169
1) <i>Cercanía: 1536-1543</i>	169
2) <i>Distanciamiento: 1543-1554</i>	174
3) <i>Enfrentamiento: 1554-1565</i>	177
3.1) <i>El pleito de Tlazazalca. Relación de los hechos</i>	180
EPÍLOGO	188
BIBLIOGRAFÍA	191

INTRODUCCIÓN

La inserción de América en el seno de la cultura hispana trajo consigo el cuestionamiento de la idea que se tenía sobre el orbe y sobre el ser humano. Para asimilar al “Nuevo Mundo” se tuvo que dotar de sentido a las tierras y a los habitantes que en ellas residían a la par de proyectar distintas formas mediante las cuales se debía llevar a cabo el proceso de colonización. Estas discusiones se generaron tanto en la península ibérica como en los territorios americanos y fueron precisamente los actores que se trasladaron al Nuevo Mundo quienes al confrontar sus ideas con la realidad indiana, en la práctica cotidiana, fueron tomando parte de la construcción de la nueva sociedad. Entre estos actores se encuentran los dos personajes que pretendo analizar: Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Estos hombres fueron piezas centrales en la creación de la sociedad novohispana, conocieron profundamente los problemas que suscitó el enfrentamiento entre dos mundos completamente distintos y estuvieron realmente comprometidos con la defensa de los indios. A pesar de estas semejanzas, Quiroga y De la Veracruz responden a tradiciones distintas y existen profundas diferencias en su pensamiento y en las empresas que realizaron. Las discrepancias en los proyectos que tenían para la organización de la sociedad novohispana llevaron a que la relación de amistad y cooperación que existió entre nuestros personajes en los primeros años de su trabajo en las Indias terminara en un abierto enfrentamiento.

El objetivo de este trabajo es analizar, de manera comparativa, el pensamiento y la vida de Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz, tomando en cuenta sus concepciones del indio y de su cultura, de la legitimidad del dominio español, sus ideas sobre la Iglesia americana y los designios políticos y sociales que tenían para la creación de la nueva sociedad, y con ello comprender por qué dos proyectos que buscaron cambiar la forma en la que se desarrolló la colonización del Nuevo Mundo, en beneficio de sus habitantes originarios, resultaron ser incompatibles. Para ello, me centraré en el análisis de dos ámbitos distintos: por un lado en una historia de las prácticas sociales y culturales, enfocada al estudio de la vida de don Vasco y fray Alonso, así como de las instituciones que crearon; y por otro, en la revisión de las ideas que estos personajes plasmaron en sus textos. El examen de la relación entre la teoría y la praxis nos permitirá comprender de manera más profunda el proyecto de sociedad que buscaron desarrollar

en la Nueva España, así como su postura ante los problemas que se suscitaron en el tiempo que vivieron.

Por otro lado, considero que la elaboración de esta tesis a partir de un método comparativo facilita el acercamiento a la figura de estos dos personajes y a la sociedad en la que se desarrollaron. El análisis confrontado del pensamiento y la acción de Quiroga y De la Veracruz permitirá comprender de una manera contextualizada algunas de las tradiciones que se presentaron en el siglo XVI novohispano, tanto sus puntos de confluencia como sus profundas diferencias. Además, este ejercicio historiográfico resulta útil para situar en un momento dado una serie de conceptos que de otra forma podrían resultar un tanto vagos. Así, las nociones de humanismo y escolástica, republicanismo e imperialismo, clero secular y clero regular, entre otras, adquieren un significado con mayor contenido histórico al mostrarse en un diálogo a través de los personajes que estudiaremos.

El trabajo está compuesto de cuatro capítulos. En el primero se presenta de manera general la España en la que nacieron y se formaron Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz, poniendo particular atención en los elementos que influyeron en su formación. El segundo capítulo es un estudio biográfico de nuestros personajes, en el que se analizan las prácticas que desarrollaron en el Nuevo Mundo y las instituciones que crearon en él. La tercera parte trata sobre el pensamiento de don Vasco y fray Alonso con relación a tres temas fundamentales del siglo XVI novohispano: el indio, el dominio español y la Iglesia americana. Finalmente, en el último capítulo se estudian las distintas etapas de la relación que existió entre el obispo y el fraile, el cómo se fueron manifestando las diferencias de sus posturas ante la realidad indiana y el por qué terminaron siendo irreconciliables.

La elaboración de esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo de varias personas. En primer lugar quiero agradecer a la Dra. Alicia Mayer por haber dirigido este trabajo, por haberme dado su confianza para realizarlo con una amplia libertad a la par de conducirme y alentarme en todo momento. Por otro lado, tuve la suerte de trabajar con el Dr. Ambrosio Velasco en los proyectos de investigación “Republicanism, ciudadanía y multiculturalismo” y “Humanidades y tradiciones políticas en México”, en los cuales se abordaron temas muy relacionados con mi

investigación, particularmente le debo a Ambrosio mi interés por la figura de Alonso de la Veracruz y el republicanismo novohispano, por esto y por todo el apoyo que me brindó durante estos años estoy muy agradecido con él. Extiendo también mi agradecimiento al Dr. Antonio Rubial por los pertinentes comentarios y sugerencias que resultaron de gran utilidad para mi trabajo. Además, Alicia Mayer y Antonio Rubial fueron de los profesores que más influyeron en mi formación durante la carrera, tanto en la preferencia por el tema de estudio como en la forma de acercarme a la labor historiográfica, por lo que mi reconocimiento hacia ellos es doble. El encuentro con el Mtro. Igor Cerda fue muy gratificante, más aún por haberse dado en el exconvento de Tiripetío, en las mismas celdas donde fray Alonso vivió. En este recinto mantuve con Igor varias discusiones sobre las vicisitudes de Quiroga y los agustinos michoacanos las cuales resultaron muy enriquecedoras. Así mismo quiero agradecer al Dr. Jorge Traslosheros por sus críticas y cuestionamientos que me llevaron a reconsiderar distintos puntos de esta tesis. Finalmente, a mis padres María y Luis, mi cariño y reconocimiento, porque además del apoyo que siempre me han brindado, el diálogo que entablé con ellos sobre los contenidos de este trabajo fue de gran importancia para su concreción. Así pues, a todos ellos, mi más sincera admiración y agradecimiento.

I LA ESPAÑA DE VASCO DE QUIROGA Y ALONSO DE LA VERACRUZ

En la primera parte de este trabajo busco analizar, de manera general, la situación de la Península Ibérica en la época en que nuestros personajes vivieron y se formaron en ella, es decir, en el periodo que va de finales del siglo XV a principios del XVI. Es importante señalar que me centraré solamente en los elementos que considero importantes para comprender los proyectos sociales que Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz buscaron desarrollar en el Nuevo Mundo, sobre todo en los asuntos que nos permiten entender las diferencias que existieron entre ellos¹. A pesar de que ambos personajes compartieron algunos principios y objetivos en su labor en América, existieron importantes discrepancias que marcaron la ruptura de su relación. En gran medida las diferencias en sus proyectos se debieron a que respondían a tradiciones políticas e intelectuales distintas, las cuales se vieron enfrentadas, cuestionadas y replanteadas en este periodo.

1) La consolidación del poder Real, el surgimiento del Imperio y la defensa del republicanismo²

A finales del siglo XV España, que había sido por mucho tiempo un término para designar una entidad geográfica, se convirtió en una realidad histórica³. El 19 de octubre de 1469 Isabel de Castilla y Fernando de Aragón se unieron en matrimonio y, aunque no fue sino hasta diez años después que se consolidó la unión de sus coronas, esta fecha, vista en retrospectiva, es el punto de partida de la consolidación del poder Real en la península y del surgimiento del Imperio Español.

Para poder afianzar su autoridad, los Reyes Católicos tuvieron que controlar a los distintos grupos sociales que competían por el poder a lo largo de la península y que

¹ En este sentido quiero señalar que me centraré en el análisis del ámbito castellano, en tanto que nuestros personajes se formaron en Castilla. La situación del reino de Aragón es de gran importancia para la conformación de la España moderna, sin embargo, en lo que se refiere a Quiroga y a de la Veracruz, y en un sentido más general al contexto americano, pasa a un plano secundario.

² Como se señala más adelante, se entiende aquí al republicanismo no en cuanto a la propuesta de la división de los poderes sino, como lo señala Ambrosio Velasco, en relación con una teoría de los orígenes, ejercicio y supervisión del poder soberano basado en la libertad e igualdad del pueblo, Ambrosio Velasco, "La tradición republicana novohispana del siglo XVI", en *La vigencia del republicanismo*, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 26-27.

³ J. H. Elliott, *La España Imperial (1469-1716)*, Barcelona, Vicens-Vives, 1972, p. 7.

representaban un obstáculo para su proyecto. En primer lugar estaba la nobleza castellana. La guerra de sucesión que tuvo que enfrentar Isabel en Castilla, de la que salió vencedora en 1476, debilitó al importante sector de la aristocracia que se oponía a ella. Por otro lado, mediante el establecimiento de instituciones como la *Santa Hermandad*, organismo que concentraba las funciones de policía y de justicia, los Reyes Católicos lograron desplazar la autoridad que los distintos Señores tenían sobre sus territorios, creando entidades que centralizaban la administración del reino bajo el poder único de la Corona.

Asimismo, la Corona buscó consolidar su poder dentro de las Cortes, estas eran un organismo que en Castilla tenía una función de consejo y de apoyo, sobre todo en materias fiscales. Dentro de las Cortes los Reyes Católicos decidieron aliarse con la burguesía, representada en los municipios, para combatir a la nobleza. Sin embargo, una vez que la aristocracia estuvo dominada, la Corona comenzó a extender su poder a las ciudades. Éstas, siguiendo una tradición jurídica medieval, gozaban de una gran autonomía y estaban organizadas a partir de asambleas o consejos de vecinos que tenían la facultad de elegir a sus funcionarios, tanto jurídicos como administrativos. Incluso, como aparece en las siete partidas, el pueblo (*el ayuntamiento de todos los hombres comunalmente*) tenía la posibilidad de revocar una ley si ésta iba en contra del bien común:

Desatadas non deben seer las leyes por ninguna manera, fueras ende si ellas fuesen tales que desatasen el bien que deben facer: et esto sería si hobiesen en ellas alguna cosa contra la ley de Dios, o contra derecho señoría, o contra grant pro comunal de toda la tierra [...] el desatat de las leyes e tollerlas del todo que no valan, non se debe facer sinon con grant consejo de todos los homes buenos de la tierra...⁴

Esto representaba un problema para el proyecto centralizador de la Corona, por lo que para afrontar la independencia que había conseguido el municipio, Isabel recuperó la figura de unos funcionarios nombrados y pagados por el Estado: los corregidores, los cuales fueron introducidos a partir de 1480 a todas las ciudades de Castilla. Estos funcionarios se convirtieron en un vínculo entre el poder real y el

⁴ “Partida I, título I, ley XVIII”, en *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia* (facsimilar de la edición de 1807), Madrid, Ediciones Atlas, 1972, t. I, p. 25.

ayuntamiento, tuvieron funciones tanto administrativas como judiciales y con ello fueron poco a poco desplazando el poder de los consejos vecinales. Así pues, los Reyes Católicos fueron creando un aparato burocrático centralizado, que consolidó su autoridad en la esfera de la administración y la justicia, pero que *entrañó* –como señala Elliott– *una pérdida de la libertad para los súbditos de la Corona*⁵.

Sin embargo, faltarían todavía algunos elementos que prepararían el terreno para el surgimiento del Imperio. En este sentido el año de 1492 es un hito en la historia de España. La toma del Reino de Granada, último bastión del poder musulmán en la península, significó el fin del largo proceso de *reconquista*. Esto contribuyó a reavivar con mayor intensidad entre los castellanos un sentimiento mesiánico, con matices populares, religiosos y emocionales, que los llevó a considerarse los defensores del cristianismo. Los Reyes Católicos verdaderamente compartían este sentimiento, pero también lo supieron utilizar a su favor para cohesionar y consolidar su poder.

1492 fue también el año del “descubrimiento de América”. A pesar de que la empresa de Colón, como bien señaló O’Gorman, no fue ni descubrimiento, ni existía América como tal⁶, la importancia de este hecho fue sin duda trascendental en el desarrollo de la historia de la península y del mundo en general. La posibilidad de extender los dominios a un “nuevo continente” estaba latente y se logró llevar a cabo en las décadas siguientes.

Estos procesos gestados en el periodo de los Reyes Católicos se fueron consolidando y tomaron una forma definitiva bajo el reinado de su nieto Carlos V (I de España), durante la primera mitad del siglo XVI. Sin embargo, sería erróneo plantear que el cambio de una península ibérica fragmentada, no sólo en distintos reinos independientes sino en la organización política de los mismos, a una España protoabsolutista e imperial, se haya dado mediante un proceso de apacible transición sin encontrar resistencia por parte de los sectores que se vieron afectados. Por el contrario, este complejo proceso se enfrentó a la renuencia de ciertos grupos que tenían proyectos políticos diferentes al imperial. Esta resistencia se ve ejemplificada en el movimiento

⁵ Elliott, *op. cit.*, p. 101.

⁶ En lo personal, me inclino a aceptar la tesis de Edmundo O’Gorman que presentó en su famosa obra: *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

comunero que se levantó contra el poder de Carlos V en 1520, un movimiento esencialmente urbano que respondía a un proyecto político específico⁷.

El joven Carlos, perteneciente a la rama austriaca de los Habsburgo, había obtenido el trono de España en 1517 y dos años después había tomado la corona del Sacro Imperio Romano Germánico. Carlos había crecido y se había educado en Flandes, tan alejado del ámbito hispano que ni siquiera hablaba castellano. Esto causaba gran molestia entre sus súbditos españoles, quienes lo veían como un extranjero que, junto con su corte flamenca, estaba saqueando la riqueza del reino. Dentro de este marco, Carlos V convocó a Cortes en Valladolid en 1520 con el fin de obtener un subsidio especial. En estas Cortes, el grupo partidario del rey afirmaba que Carlos había aceptado la corona imperial para poder emprender la defensa de la fe católica y que España debía de ser el apoyo y la fuente de su fuerza⁸. Este fue sin duda uno de los principales argumentos de su política imperial. Sin embargo, el pueblo castellano, representado en los ayuntamientos, desafió a la autoridad real al negar la concesión del préstamo. A pesar de que Carlos V logró finalmente obtener la aprobación mediante la coacción, el dinero nunca fue entregado y este encuentro llevó al levantamiento de las comunidades castellanas.

El movimiento de los comuneros duró de mayo de 1520 a abril de 1521, época en que, por cierto, Carlos se encontraba en Flandes atendiendo otros problemas del Imperio. Las comunidades castellanas, tan ajenas a cualquier tradición imperial⁹, se levantaron contra el poder del “extranjero” y buscaron reivindicar algunos de los derechos tradicionales que habían estado perdiendo desde el reinado de los Reyes Católicos. Una de las demandas que estas ciudades presentaron fue la de poder convocar a Cortes y solicitar que los procuradores fueran pagados por ellas y no por la Corona. Otra de las exigencias fue que no se volviese a nombrar a ningún corregidor, salvo si existía una demanda expresa de la ciudad interesada, buscando así obtener la autonomía

⁷ José Antonio Maravall, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979.

⁸ John Lynch, *La España bajo los Austrias. I Imperio y absolutismo (1516-1598)*, Barcelona, ediciones península, 1970, p. 55.

⁹ Ortega y Medina señala que, salvo en muy aisladas ocasiones, como en los remotos tiempos de la monarquía astur-leonesa (866-910), no había habido en la España católica una tradición imperial. Por el contrario, España y particularmente el reino de Castilla, había permanecido, hasta la época de los Reyes Católicos y Carlos V, inmersa en un regionalismo cuyo único objetivo externo era la *reconquista* de los territorios ocupados por el Islam. Ver *Reforma y modernidad*, México, UNAM – IIH, 1999, p. 39-46.

municipal que la tradición jurídica medieval les otorgaba y de la que habían sido despojados.

El desenlace es conocido. El movimiento comunero fracasó, en gran medida por falta de organización y del respaldo de la nobleza que retiró su apoyo cuando el levantamiento se radicalizó. En abril de 1521 hubo un enfrentamiento entre el pequeño ejército de los comuneros y el imperial, en el que los primeros fueron aplastados y sus líderes capturados y ejecutados. A pesar de que durante el año que duró la insurgencia se lograron algunas concesiones, como la suspensión del subsidio que había ocasionado el levantamiento o la promesa de no hacer más nombramientos de extranjeros, el movimiento fracasó en cuanto a la reivindicación de la autonomía municipal. En 1522 Carlos regresó a una España pacificada y un año más tarde volvió a convocar a Cortes para obtener otro préstamo. A pesar de que hubo un último intento de rechazo, se impuso la voluntad del rey y las Cortes se convirtieron en una cámara de votación de impuestos.

Lo más interesante del movimiento comunero castellano es que en él podemos observar dos proyectos políticos que se enfrentaron a principios del siglo XVI. El primero buscaba la reivindicación de la autonomía de las ciudades, basada en una tradición política republicana de origen medieval, que sostenía que la soberanía se encontraba en el pueblo y los súbditos eran miembros que representaban al Reino (al Estado)¹⁰; y el segundo, siguiendo la línea establecida por los Reyes Católicos, buscaba la imposición de un poder centralizado en la figura del rey, en quién únicamente estaba representada la unidad del reino y cuya autoridad no provenía de sus súbditos sino de Dios mismo.¹¹

¹⁰ Maravall, *op. cit.*, p. 143.

¹¹ A pesar de que en uno y otro proyecto hay elementos de continuidad y ruptura con la tradición medieval, en términos generales podemos plantear que la aspiración absolutista de los Reyes Católicos y Carlos V, que respondía a la tendencia del surgimiento de los Estados europeos, estaba mucho más vinculada con la postura política moderna (para el siglo XVI) en la que el poder comenzaba a concentrarse en la figura del gobernante, desplazando a los otros grupos que por mucho tiempo lo habían compartido, es decir, a la nobleza y la burguesía. Mientras que el proyecto de las comunidades castellanas buscaba precisamente mantener el *status quo*, los privilegios de autonomía y democracia que la tradición republicana medieval les otorgaba. En este sentido, aunque nosotros podríamos considerarlo de modo contrario, la postura antidemocrática y centralizadora de los monarcas españoles resulta mucho más moderna para la época que la republicana de los comuneros castellanos.

Finalmente, dentro de la península el proyecto de Carlos V logró imponerse sobre el de los comuneros castellanos. Sin embargo, la repercusión de este proceso no se redujo únicamente al ámbito local, pues la tendencia absolutista y ultramontana estaba mucho más vinculada con la aspiración imperial que la republicana, y en gran medida justificaba la posibilidad de dominio de otros pueblos.

Este proceso toma relevancia en nuestro trabajo en tanto que Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz presenciaron el movimiento comunero y en cierto sentido, como veremos más adelante, su pensamiento y concepción política comparten elementos con una y otra postura respectivamente.

2) La Iglesia y el catolicismo hispano

La época en que vivieron Quiroga y de la Veracruz fue, sin duda, una de las más importantes en la historia del cristianismo. La Iglesia se vio envuelta en una serie de rupturas, cambios y procesos que reconfiguraron el panorama religioso de Europa y América. Por un lado la Reforma, tanto protestante como católica, fragmentó la unidad religiosa europea y llevó al replanteamiento y discusión de temas religiosos y políticos que polarizó las posturas y desencadenó en diversos enfrentamientos. Por otro lado, el surgimiento de los Estados absolutistas provocó continuas pugnas entre las coronas y el papado que se manifestaron de manera distinta en los reinos europeos. Este periodo estuvo marcado también por el enfrentamiento con el Islam y el judaísmo. A lo largo de Europa surgieron movimientos de intolerancia religiosa que, aunados a la amenaza del Imperio Otomano, llevaron al enfrentamiento entre las distintas religiones. Finalmente, la inserción al panorama europeo de un continente desconocido y de los pueblos que en él habitaban llevó tanto al replanteamiento antropológico y teológico de las ideas que se tenían sobre el mundo, como a la discusión sobre lo que se debía de hacer en las nuevas tierras. La Iglesia española no estuvo ajena a ninguno de estos procesos y en ella tuvieron una manifestación particular.

El papel de la religión católica y de la institución eclesiástica dentro del proceso de consolidación del poder real en la Península Ibérica fue fundamental; los Reyes Católicos buscaron, a la par del control de la nobleza y los ayuntamientos, imponer su autoridad sobre la Iglesia. Para poder tener este dominio era necesario controlar el

nombramiento de los obispos y arzobispos. Mediante una serie de negociaciones Fernando el Católico, gracias al apoyo que le prestó al papa en la península itálica, logró obtener el Patronato Real sobre la Iglesia de la recién conquistada Granada y posteriormente, mediante una excelente política diplomática, obtuvo el Patronato Universal sobre la Iglesia de las Indias. Éste último le dio a la Corona la facultad de controlar el ingreso de cualquier clérigo a América, el derecho de presentar a los candidatos para los obispados, cierto control sobre el diezmo americano y la posibilidad de vetar las bulas pontificias. La Corona tenía, prácticamente, una autoridad igual a la del papa en los asuntos temporales de la Iglesia americana, aunque ciertamente su poder tenía más influencia sobre el clero secular, pues las órdenes religiosas gozaban de una mayor autonomía.

El interés político de los Reyes Católicos sobre la Iglesia era enorme, pero también existía una verdadera fe y una preocupación ferviente por defender y expandir el catolicismo. En este sentido, Isabel y Fernando tomaron una serie de decisiones que a nuestros ojos se presentan como nefastas, pero que ellos creyeron necesarias para establecer la unidad de la península bajo la *única y verdadera fe*. Una de las medidas tomadas por los Reyes Católicos fue el establecimiento, en 1483, de un tribunal de Inquisición en la Península que, por cierto, fue la única institución compartida por los dos reinos. Este tribunal tenía como función el vigilar a los cristianos nuevos de quienes se sospechaba practicaban sus antiguas creencias. Sin embargo el tribunal no tenía jurisdicción sobre los no cristianos, es decir, sobre los musulmanes y judíos.

Tras la conquista del último reino moro en Andalucía, la situación de los musulmanes españoles fue tema de diversas discusiones. Era de común acuerdo entre los cristianos que debían ser conducidos a la *verdadera fe*, sin embargo, como sucedería algunos años después en el ámbito americano, existían distintas posturas en torno a cómo se debía proceder para ese fin. Algunos clérigos como Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada y confesor de la reina, eran tolerantes con las prácticas religiosas de los moros y optaban por una conversión pacífica, gradual, basada en el diálogo y la educación. Para Talavera, tanto cristianos como mahometanos se beneficiarían entre sí: *nosotros debemos adoptar sus obras de caridad y ellos nuestra*

*fe*¹². Para este fin, sostenían Talavera y sus partidarios, era necesario que el clero cristiano hablara el árabe y comprendiese las costumbres de los moros, de la misma forma que lo hicieron poco tiempo después muchos misioneros en América con respecto a los indios. Así pues, Talavera fundó un colegio clerical en la ciudad de Granada, llamado de San Cecilio, al que acudían tanto moros como cristianos y en el que había un especial interés en la enseñanza de la lengua árabe.

Sin embargo, existía también otra facción que consideraba que esta vía de conversión era demasiado lenta para las necesidades de unidad religiosa de la península. Uno de los principales defensores de una estrategia más dura e intolerante fue el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, quien fue arzobispo de Toledo y sucesor de Talavera como confesor de la reina. Cisneros fue un hombre de una personalidad muy compleja, por un lado era partidario de la conversión forzosa, pero al mismo tiempo realizó la reforma de las órdenes religiosas que preparó a los primeros misioneros americanos. La obstinación religiosa de Cisneros lo llevó a desplazar a los seguidores de Talavera, quienes empezaban a dar los primeros frutos en el reino de Granada, y comenzó a aplicar una política de conversión por la fuerza y de bautismos en masa, lo que causó descontento entre la población musulmana. El siguiente paso fue el decreto de expulsión, en 1502, para aquellos mahometanos que no se convirtieran al cristianismo. Hubo muchas falsas conversiones y la situación llegó a un punto en que tanto los cristianos como los moros prefirieron evitar la confrontación, aunque la hostilidad nunca cesó. Ésta ambiente se mantuvo durante la primera mitad del siglo XVI.

El otro grupo de no cristianos perseguido en esta época fue el judío. Mientras que para finales del siglo XV, los musulmanes en la Península eran en su mayoría campesinos y artesanos menores, el pueblo judío ocupaba, en general, un lugar privilegiado en la sociedad de la época. Muchos de ellos eran importantes comerciantes o médicos renombrados. El antisemitismo se había gestado tiempo atrás en toda Europa y los judíos, por no reconocer a Cristo, eran vistos como fuente de corrupción. Aunado a esto, al finalizar la reconquista, el fervor y fanatismo de los castellanos llevó a que se sintieran depositarios de la misión de salvar y redimir al mundo. Así, la intolerancia

¹² Citado en: Elliott, *op. cit.* p. 48.

contra el pueblo hebreo llegó a su clímax a finales del siglo XV y en 1492 se proclamó el edicto de expulsión. El trabajo del tribunal del Santo Oficio aumentó a partir de entonces y los procesos y ejecuciones de judaizantes fueron, lamentablemente, muy numerosos.

Este, pues, era el ambiente religioso que se extendía por la península a principios del siglo XVI. Si bien es cierto que hubo gente, como Hernando de Talavera o posteriormente Juan Luis Vives, que se opuso a la coacción en materia de fe, el fervor y la intolerancia religiosa imperaban en la mayor parte de la población. Sin embargo, a la par de esta cerrazón hubo también movimientos de reforma y renovación del cristianismo, algunos de ellos impulsados por los mismos hombres que se negaban al diálogo con los no cristianos. El más importante de estos fue el llevado a cabo por el cardenal Cisneros.

3) La reforma de Cisneros

Francisco Jiménez de Cisneros es – como señala Marcel Bataillon– la figura más dominante de la vida religiosa española de finales del siglo XV y principios del XVI¹³. Cisneros, un fraile franciscano, fue un hombre central en la política de los Reyes Católicos y logró concentrar un gran poder en su persona. Desde 1492 fue confesor de la reina Isabel, en 1495 fue nombrado arzobispo de Toledo (la diócesis más importante de España en ese momento), obtuvo el cargo de Inquisidor General y el título de cardenal en 1507 y fue en dos ocasiones regente de la Corona. A pesar del gran poder que adquirió, siempre militó en la estricta observancia de su orden, fue un hombre que logró reunir dos cualidades que rara vez se dan juntas: el don de mando y el desapego a los bienes terrenales¹⁴. Precisamente por estas cualidades fue que los Reyes Católicos le

¹³ Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, México, FCE, 1996, p. 1.

¹⁴ Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2000, p. 40. Rubial señala que su

encomendaron la labor de reformar a la Iglesia en la península, la cual, al igual que en toda Europa, necesitaba ser transformada para poder realizar su labor de salvación.

La reforma de Cisneros buscó abarcar los distintos niveles de la Iglesia española. Con respecto al clero secular, Cisneros se preocupó en elevar la calidad moral de los sacerdotes, atacando el concubinato y exigiendo que radicaran en sus parroquias y se confesaran con regularidad, así como que enseñaran y predicaran el evangelio entre sus feligreses. Incluso buscó una reforma más radical al intentar someter al cabildo catedralicio de Toledo a una vida monástica siguiendo la regla de san Agustín¹⁵. Sin embargo, el clero secular presentaba gran resistencia a los intentos de reforma del franciscano, el cual no tenía la suficiente injerencia para poder llevarla a cabo. De hecho, la reforma del clero secular no logró tener avances significativos antes de Trento y la Contrarreforma¹⁶.

Fue entre las órdenes religiosas, principalmente la franciscana, donde la reforma de Cisneros tuvo su mayor impacto. Cisneros contaba con el apoyo de los frailes observantes, que desde tiempo atrás buscaban una aplicación más rígida de las reglas de sus órdenes, al contrario de los conventuales, quienes llevaban una vida en comunidad más relajada. La reforma de las órdenes de Cisneros siguió tres grandes líneas: el regreso a la pobreza evangélica, la preparación intelectual del clero y el interés en la función evangelizadora, tres aspectos que se verán claramente reflejados en los primeros evangelizadores de América.

En cuanto al ideal evangélico de pobreza, Cisneros luchó constantemente con la oposición que presentaban los conventuales e incluso el papado, quienes reaccionaban ante sus tajantes pretensiones. Sin embargo la facción observante logró vencer parcialmente sobre sus oponentes, no sólo en la orden franciscana, si no en las otras ordenes mendicantes que siguieron los pasos de Cisneros, incluyendo, por supuesto, la de San Agustín.

austeridad llegaba a tal punto que el papa Alejandro VI le ordenó tener más lujos y servidumbre dada la la importancia de su posición social y política.

¹⁵ Bataillón, *op. cit.*, p. 3.

¹⁶ Rubial, *op. cit.*, p. 42.

La otra preocupación del Cardenal era la escasa y casi nula formación del clero de su época. Para remediar este problema puso en marcha varios planes. El más importante de todos fue la fundación de la Universidad da Alcalá, la cual no tuvo otra finalidad que la de ser un *organismo completo de enseñanza eclesiástica: elemental, media y superior*¹⁷. Otra de las empresas cisnerianas en torno a la educación fue la elaboración de la *Biblia Polígota*, ésta refleja el interés del franciscano por el estudio de los textos y las lenguas bíblicas. A la par de estas acciones, Cisneros se preocupó por la publicación de gran cantidad de manuales y obras místicas, filosóficas y teológicas, que tenían como destinatario a los frailes, monjas y seglares poco eruditos.

El interés misional estaba íntimamente relacionado con las otras dos líneas de su reforma. Para preparar evangelizadores era necesario elevar la calidad moral e intelectual de los frailes. A pesar de que Cisneros aprobaba la coacción en los asuntos de conversión, como vimos en el caso de Granada, consideraba que la mejor forma para realizarla era la predicación, sobre todo cuando se trataba de los indios americanos por quienes tuvo un interés especial. El Cardenal buscó siempre mandar frailes reformados para que se encargasen de la evangelización y el cuidado de los indios (hasta ese momento sólo se conocían a los antillanos). La postura de Cisneros ante los pobladores del Nuevo Mundo, –señala Rubial– era la de la mayoría de los evangelizadores del XVI, es decir, *admitía la posibilidad de perfeccionamiento cultural de los indios, pero creía que éste solo se lograría bajo la tutela del pueblo colonizador*¹⁸.

Así, vemos que en el primer tercio del siglo XVI, época en que nuestros personajes se formaban en España, la situación de la Iglesia era la siguiente: por un lado encontramos un clero secular todavía sin reformar, pero cada vez más sometido a la autoridad Real y, por otro, a un importante sector de las órdenes mendicantes reformadas y preparadas para la evangelización americana, las cuales, influenciadas por la *Philosophia Christi*, buscaron fundar en el Nuevo Mundo una nueva Iglesia primitiva.

4) Humanismo nórdico y español. Erasmismo y Philosophia Christi

¹⁷ Bataillon, *op. cit.*, p. 10.

¹⁸ Rubial, *op. cit.*, p. 55.

Antes de analizar las manifestaciones del humanismo en la península ibérica me gustaría hacer algunas consideraciones generales en torno al humanismo europeo. La filosofía humanista fue *más bien una actitud que una doctrina, una cultura más que un sistema*¹⁹. Fue una postura frente al mundo compartida por un grupo de pensadores, una línea de tradición histórica de continuidad de hombres y letras que va del siglo XIV al XVI, de Petrarca a Erasmo²⁰.

Estando consciente de los problemas que trae consigo la generalización, no busco aquí establecer una definición del humanismo sino señalar algunas características comunes dentro de la diversidad de sus corrientes. Estas características son, a mi parecer: 1) la búsqueda y el rescate de los autores clásicos, el regreso a los orígenes tanto grecolatinos como cristianos; 2) la predilección por un método retórico sobre uno lógico²¹; y 3) la revalorización de la dignidad del ser humano y la preocupación por sus problemas en este mundo, basada en el ejercicio de un pensamiento libre y crítico.

La recuperación de los autores clásicos fue central para el desarrollo del humanismo. Desde el siglo XIV surgió en la península itálica la necesidad de rescatar los textos antiguos en su sentido original y usarlos para hacer propia la cultura grecolatina, ese era el principal objetivo de los *studia humanitatis* defendidos por Francisco de Petrarca y Lorenzo Valla. Rápidamente los primeros humanistas se dieron cuenta que los autores clásicos ofrecían no solamente nuevos temas para discutir, si no también nuevas formas literarias para argumentar sus ideas, de esta manera, la preocupación por el lenguaje se volvió central para estos pensadores. El humanismo introdujo dos elementos directamente relacionados con el lenguaje que rompieron con la tradición medieval. En primer lugar, en su afán de rescatar los textos clásicos en su sentido original, los humanistas comenzaron a desarrollar la filología de una manera profunda y sistemática, realizando una gran empresa que implicaba desde el rescate físico de los códices hasta el estudio de las lenguas y del contexto de la enunciación²². Este empleo de la filología permanecerá en los humanistas del siglo XVI, claro ejemplo

¹⁹ Miguel Batllori, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona, Ariel, 1987, p. 3.

²⁰ Francisco Rico, *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 13.

²¹ Debemos de recordar que para la época en que escriben los humanistas el método imperante en las universidades era el escolástico, el cual, en la mayoría de los casos, se encontraba en decadencia.

²² Enrique González y González, *Joan Luis Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia, Generalitat de Valenciana, 1987, p. 15.

de ello serán las obras de Nebrija, Erasmo y Vives. El otro elemento introducido por los humanistas fue la superposición de la retórica sobre la dialéctica (la lógica) en la argumentación. La filosofía escolástica era sin duda un saber más argumentativo que literario, se prefería a Aristóteles y Santo Tomás sobre Platón y San Agustín. El método pedagógico estaba organizado en torno a *questiones* o *dudas*, las cuales se sistematizaban en sentencias que conformaban las *summas*. El método escolástico había caído en decadencia en la mayor parte de las universidades europeas y era precisamente contra éste que humanistas como Valla, Erasmo o Vives lanzaron sus ataques. Frente a este abuso de la argumentación lógica, los humanistas proponían la elocuencia del lenguaje, el uso eficaz de la palabra como el vehículo idóneo para la transmisión de los saberes útiles²³. Así, vemos que frente a las *questiones* y *las summas* escolásticas el humanista antepone formas literarias como el diálogo, el discurso o la sátira.

El regreso a los clásicos y el método filológico-retórico de los *studia humanitatis* va a ser un distintivo de todo el humanismo europeo. Sin embargo, la tercera gran característica que habíamos señalado sobre éste, es decir, la revalorización de la dignidad del hombre y la preocupación por los problemas terrenales, va a distinguir cuando menos dos corrientes distintas dentro del humanismo, por un lado la vertiente italiana y por el otro, la llamada nórdica, trasalpina o cristiana. La gran diferencia entre una y otra radica, creo yo, en que mientras que el humanismo italiano encontró los parámetros para reivindicar al ser humano en la cultura grecolatina, el humanismo nórdico lo hizo en el Nuevo Testamento. Esto no quiere decir que los humanistas italianos no estuvieran interesados en el cristianismo ni que los nórdicos no conocieran ni utilizaran a los autores clásicos, si no que en un caso, como lo plantea Joaquín Xirau, *lo sagrado tiende a disolverse en lo profano*²⁴, y en el otro, el pensamiento de los autores paganos se interpreta a la luz de la doctrina de Cristo.

El humanismo español está profundamente vinculado a la vertiente trasalpina, por lo que trataré ahora sobre algunos elementos generales del humanismo nórdico, sobre todo de su expresión más representativa: la *Philosophia Christi*. Ésta, –nos dice León-E Halkin– es más un conjunto de principios coordinados que un movimiento meramente intelectual, es una síntesis de teología y espiritualidad, conocimiento y

²³ Ídem, p. 18-19.

²⁴ Joaquín Xirau, “Humanismo español”, en *Cuadernos americanos*, vol. I, núm. I, p. 139.

amor, interioridad y fraternidad²⁵. Personajes como Erasmo de Róterdam, Tomás Moro y Juan Luis Vives retomaron la tradición grecolatina que habían rescatado los italianos y la compaginaron con el cristianismo con el afán de hacer una renovación religiosa. Para ello era necesario el retornar a los ideales del cristianismo primitivo, a la figura de Cristo y a su doctrina.

El retorno a los orígenes del cristianismo buscó abarcar tanto el campo filológico, como el intelectual y el ético²⁶. En cuanto a los estudios filológicos, hubo un interés generalizado por aplicar el método con el que los italianos habían rescatado a los clásicos, a los textos bíblicos y a los Padres de la Iglesia. Se hicieron diversas ediciones comentadas de los textos prístinos eclesiásticos (cabe destacar la edición de la *Ciudad de Dios* de san Agustín hecha por Vives) en las que se buscaba rescatar su pureza y significado. Lo mismo sucede con las Sagradas Escrituras, el *Novum Instrumentum* de Erasmo es el mejor ejemplo de un estudio filológico de los textos bíblicos. A diferencia de la *Biblia Políglota* de Cisneros, Erasmo se lanza a la tarea de hacer una nueva traducción de los Evangelios directamente del griego y, prescindiendo de la *Vulgata* de san Jerónimo, logra –nos dice Bataillon– *hacer vivir las palabras divinas con una nueva vida, como si hubiesen estado durante largo tiempo prisioneras de una traducción venerable, consagrada por el uso secular de la liturgia y de la teología*²⁷. Los estudios filológicos no se limitaban a nuevas versiones y traducciones de los textos, si no que venían acompañados de notas y comentarios que buscaban aclarar o discutir el sentido de los mismos, muchas veces echando mano de los autores y la tradición filosófica grecolatina.

Para el humanismo nórdico el objetivo final de los *studia humanitatis* era la comprensión y el acercamiento a lo divino, para ellos no tenían sentido las “ciencias humanas” si se desligaban de lo sagrado, el propósito de estas, lo planteaba Erasmo, era *llegar a la pietas por medio de las litterae*²⁸. Éste es realmente el sentido de la *Philosophia Christi*, no solamente estudiar y disertar sobre la doctrina de Jesús y sus apóstoles, si no llevarla a la práctica, vivirla. Para ello era necesario hacer un cristianismo más simple, depurado de todas las definiciones dogmáticas embrolladas, de

²⁵ León-E Halkin, *Erasmo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

²⁶ Rubial, *op. cit.*, p. 68.

²⁷ Bataillon, *op. cit.* p. 40.

²⁸ Rico, *op. cit.*, p.113.

las ceremonias y manifestaciones externas, y de los complicados reglamentos eclesiásticos. Erasmo no veía a la Iglesia como una sociedad jerarquizada, si no como la comunidad de los bautizados²⁹ y optaba por el que los individuos se acercaran directamente a las *Escrituras* bajo el entendido de que *todos pueden ser teólogos*³⁰. De ahí que Erasmo y otros humanistas nórdicos buscaran siempre la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas y su difusión entre toda la población.

Otro elemento distintivo del humanismo nórdico, que se desprende de su apego a la doctrina de Cristo, es que éste suele ser más tolerante y abierto hacia la diferencia que el italiano. Ya desde aquella época Vives observaba esta diferencia y defendía la igualdad entre todos los hombres:

De todo se echa mano para propagar la disensión. La separación del lugar hace que no exista entre aquellos hombres cosa santa ni justa y que un hombre no sea para el otro ni siquiera un hombre. [...] Quién sabe si de ahí nace aquella actitud que los hombres de nuestro hemisferio observaron en el Nuevo Mundo que ha poco se descubrió para con aquellos indios a quienes no tuvieron por hombres. Fue ello una iniquidad de la que tengo ya el lugar señalado para hablar en otra obra [por desgracia, al parecer nunca se escribió esta obra]. Menelao, en una disertación que se halla entre las de Líbano, da a entender que entre asiáticos y europeos existió, naturalmente, un estado de guerra permanente, porque estaban separados por el mar. ¿Puede decirse mayor monstruosidad? Antiguamente para el griego, todas las naciones restantes eran bárbaras, es decir, hombres a medias, y esto mismo son para el italiano de nuestros días, con injuria de la naturaleza, de quien piensan que para derramar sus dones escogió determinados límites de montes, de ríos o de mar, como si el poder de Dios estuviese condicionado por la topografía y no en dondequiera naciesen hombres, y allí sólo estuviesen los productos que el género humano recibió de la benignidad de Dios y no de la fertilidad de la comarca.³¹

A pesar de reconocer esta igualdad entre todos los hombres, para el humanismo nórdico existía una diferencia, no natural si no cultural y religiosa, que hacía al cristiano un ser más cercano a la perfección que el pagano: la fe en Jesucristo. Es por ello que los

²⁹ Halkin, *op. cit.*, p. 159.

³⁰ Rico, *op. cit.*, p. 116.

³¹ Juan Luis Vives, “De la concordia y de la discordia en el linaje humano”, en Juan Luis Vives, *Obras completas tomo II*, Madrid, Aguilar, 1948, p. 104.

humanistas veían necesaria la propagación del cristianismo en el mundo, pero en su mayoría optaron por la conversión pacífica, por medio de la predicación y el ejemplo, y se opusieron al uso de la coacción en cuestiones de fe.

A la par del ámbito religioso, los humanistas cristianos fueron hombres preocupados por los problemas de su tiempo. Erasmo, Moro y Vives escribieron diversas obras sobre la guerra, el buen gobierno, los conflictos sociales, las relaciones internacionales, etc. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con otras corrientes, como la escolástica española, el acercamiento a estos problemas lo hicieron desde la ética evangélica y no a partir de argumentos jurídicos, políticos o teológicos.

Por otro lado, si bien el tema americano no ocupó un lugar central en el pensamiento del humanismo nórdico, sí tuvo una repercusión importante como un catalizador del cuestionamiento de la idea del hombre y de la crítica a la sociedad de su época. El mejor ejemplo, en este sentido, es la famosa obra de Tomás Moro, *Utopía*, la cual inaugura una tradición literaria y de crítica política que llevará precisamente el nombre de la isla imaginada por el inglés, tradición que se ha seguido usando y discutiendo hasta nuestros días y que sin duda alguna tuvo grandes repercusiones en su época. A pesar de que Moro no tuvo un contacto directo con América y sus habitantes y que nunca buscó la realización sistemática de Utopía, fue precisamente el nuevo continente el que le abrió la posibilidad de imaginar una sociedad ideal y distinta de las europeas, buscando con ello hacer una crítica del sistema social imperante en la Inglaterra de inicios del XVI. No obstante, las repercusiones de su obra llegaron más allá de lo que Moro hubiera imaginado pues, como lo veremos más adelante, pocos años después de la publicación de *Utopía*, un español se maravilló con la posibilidad de llevarla a cabo en unos pueblos americanos. Así, en 1531, tan solo quince años después de la aparición de la obra de Moro, Vasco de Quiroga fundó el famoso Hospital de Santa Fe y demostró la viabilidad de un ideal de colonización distinto al llevado a cabo por sus contemporáneos.

Este humanismo cristiano fue precisamente el que se introdujo con más fuerza en la Península Ibérica. Antonio Rubial señala que, para principios del siglo XVI, la Península estaba preparada para adoptar esta corriente, entre otras cosas, por la reforma que Cisneros había comenzado en las órdenes religiosas y por ciertas corrientes

mesianistas, sobre todo dentro del milenarismo franciscano, que buscaban la renovación del cristianismo mediante el regreso a los principios de la Iglesia primitiva, tan acorde con los postulados de la *Philosophia Christi*³².

Sin embargo, el humanismo español tuvo ciertas particularidades que lo distinguieron del nórdico. En primer lugar, más allá de que en España se hicieran importantes estudios filológicos, como la *Biblia políglota* dirigida por Cisneros o las obras de Antonio de Nebrija, y que hubieran importantes pensadores humanistas, como Antonio de Guevara o Juan y Alfonso de Valdés, me parece que en la península la *Philosophia Christi* adquirió un papel más práctico y existencial que académico e intelectual. En este sentido es revelador la escasez entre los humanistas españoles de gente de la talla de Erasmo, Moro o Vives³³ en comparación con la abundancia de misioneros comprometidos que seguían los principios del cristianismo primitivo.

En segundo lugar –como lo apunta Miguel Batllori– en el humanismo español existió una ruptura menos violenta con el pasado y la tradición³⁴. Una comparación entre el *Novum Instrumentum* de Erasmo y la *Biblia Políglota* de Cisneros y sus colaboradores nos muestra una diferencia importante entre una y otra actitud. Mientras que el de Róterdam buscaba hacer una nueva versión del Nuevo Testamento, traducida directamente de los textos griegos, la empresa de Cisneros se limitaba a editar la mejor versión manuscrita de los textos bíblicos en sus lenguas originales, sin cotejarlo entre las distintas lenguas y sobre todo, sin alterar la “versión oficial” avalada por la tradición que era la traducción de San Jerónimo³⁵. Otro elemento que nos muestra la ruptura menos violenta fue el gran respeto por la jerarquía eclesiástica que, en términos generales, se mantuvo dentro de la península.

³² Rubial, *op. cit.*, p. 72-73.

³³ A Luis Vives, a pesar de que nació en Valencia, yo lo enmarco fuera del humanismo español en tanto que su formación intelectual, su labor académica y la difusión de su pensamiento se desarrolló fuera de la península, en los países nórdicos europeos, e incluso en España sus obras fueron estudiadas con profundidad prácticamente hasta entrado el siglo XX, ver González y González, *op. cit.*, “Capítulo II. Vives y los vivistas. Un repaso historiográfico”, p. 39-83.

³⁴ Batllori, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ Parece ser que Nebrija si quería contrastar las distintas versiones (aunque no hacer una nueva traducción como Erasmo) y en gran medida esta fue la razón por la que no participó en la *Biblia Políglota*, ver Bataillon, *op. cit.*, p 22-43.

Finalmente, el tercer y más importante elemento que distinguió al humanismo español fue la presencia de América y de sus habitantes. El contacto con el Nuevo Mundo llevó al cuestionamiento de una gran diversidad de temas antropológicos, éticos, teológicos y políticos, pero sobre todo, abrió la posibilidad, teórica y práctica, de realizar una sociedad en la que las verdades cristianas fueran vividas y los ideales de establecer una nueva Iglesia se vieron más cerca que nunca. Basta revisar las obras y los proyectos de hombres como Juan de Zumárraga y Bartolomé de las Casas o de Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz, para darnos cuenta que existió un verdadero interés y compromiso en transformar las dinámicas sociales y las formas de vida presentes en el viejo continente.

5) La escolástica renovada. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca.

A diferencia del resto de Europa, la escolástica española no vivió el auge del siglo XIII y tuvo un desarrollo tardío durante los siglos XIV y XV³⁶. Esto favoreció a que en España no se diera con tanta intensidad la reacción a la escolástica, como sucedió en Italia o en los países nórdicos, sino que, al contrario, se presentara, a principios del siglo XVI, una corriente renovadora de esta filosofía impulsada por una serie de teólogos que la volvieron a llevar a una de sus cumbres.

Esta empresa revitalizadora surgió en el seno de la Universidad de Salamanca a principios del XVI. El cambio presentado en los filósofos españoles no se centraba tanto en el método sino en la introducción de nuevos temas a discusión y de perspectivas diferentes que surgieron a partir de la inserción del Nuevo Mundo en la cultura y el pensamiento europeo. Dentro de este movimiento reformador de la escolástica hay que distinguir a un pensador que, en gran medida, fue el primer impulsor de los cambios dentro de la península y el fundador de una corriente de pensamiento teológico-jurídico de gran importancia tanto para América como para Europa. Me refiero, efectivamente, al dominico Francisco de Vitoria, considerado por muchos el primer promotor del derecho internacional.

³⁶ Laureano Robles, "El pensamiento filosófico en España", en Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Valladolid, Editorial Trotta – Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992, p. 16.

Vitoria nació en Burgos en 1483. Su formación académica la realizó en la Sorbona de París, en donde entró en contacto con distintas corrientes filosóficas, principalmente con el tomismo, el nominalismo y el humanismo en su vertiente nórdica. A pesar de que la doctrina de santo Tomás es la más influyente dentro del pensamiento vitoriano, la importancia de algunos elementos nominalistas y humanistas han llevado a que se conciba a Vitoria como a un pensador ecléctico³⁷. Tanto Ramón Hernández como Carmen Rovira coinciden en que Vitoria recibió del nominalismo, inculcado en gran medida por su maestro John Maior, el aspecto preferentemente práctico de su teología y el enfoque de ésta a los problemas concretos del hombre, sobre todo en el ámbito político y moral; así como la posición crítica en cuanto al problema del conocimiento y su orientación hacia las ciencias de la naturaleza³⁸. Por otro lado, Vitoria mantuvo una estrecha relación con humanistas como Erasmo y Vives y, a pesar de que no se incorporó a esta corriente, retomó ciertos elementos que le permitieron revitalizar a la escolástica. Entre otras cuestiones, podemos destacar su interés por el uso de las fuentes prístinas: la Biblia, los Padres de la Iglesia y los autores de la antigüedad clásica³⁹. Otro elemento del humanismo que influyó en la obra de Vitoria fue la preferencia por un *pulido latín renacentista*⁴⁰, sobre el rústico latín de la escolástica bajomedieval, que de cierto modo le dio vida y agilidad a la lógica escolástica tan criticada por los humanistas de la época.

La tradición jurídica medieval española va a influir, también, de manera importante en el pensamiento de Vitoria. Los valores republicanos de las comunidades castellanas, en las que el *sensus comunis* era la medida de la sociedad civil y política, se ven reflejados en la postura vitoriana. Sin duda alguna el maestro salmantino estaba familiarizado con esta tradición, pues por muchos años convivió con las prácticas republicanas de las comunidades españolas, en las que la autoridad se desprendía del pueblo y su último fin era el procurar el bien común.

Esta tradición política republicana, como ya vimos anteriormente, se vio enfrentada al proyecto moderno absolutista-imperial en el levantamiento de los

³⁷ Carmen Rovira, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Cámara de Diputados LIX Legislatura – Miguel Ángel Porrúa, 2004, p. 15.

³⁸ Ídem, p. 27; y Ramón Hernández, “Francisco de Vitoria”, en L. Robles (ed.), *op. cit.* p. 228.

³⁹ R. Hernández, *op. cit.*, p. 228-229.

⁴⁰ Ídem, p. 228.

comuneros de Castilla. Es interesante que cuando Vitoria regresa de Francia, en 1523, fija su residencia en Valladolid, en donde evidentemente el ambiente político seguía muy agitado y las discusiones estaban a la orden del día. Carmen Rovira ha señalado la probabilidad de que Vitoria simpatizara con las ideas políticas de los comuneros de esta ciudad⁴¹.

Para comprender los planteamientos político-jurídicos de Vitoria es necesario señalar la nueva orientación que el dominico le dio a la teología escolástica. En primer lugar, fue muy importante el que se volviera a los textos de santo Tomás y no solamente a los tratados que se utilizaban sobre éste, principalmente las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Esto, aunado a la aplicación de una teología positiva, permitió nuevas interpretaciones de la doctrina del de Aquino que llevaron al replanteamiento de concepciones políticas, jurídicas y teológicas. Por otro lado, la nueva dirección de la teología en Vitoria –como lo señala Rovira– *se distinguió por la aplicación de la teología a los problemas de carácter político, entendida como una fuente que contenía elementos resolutivos, basados en la tradición bíblica, a la problemática circunstancial*⁴², esto llevó a una “humanización” de la teología al otorgarle un sentido eminentemente práctico, enfocado a la búsqueda de solución de problemas sociales e históricos⁴³.

Así pues, de esta postura en la teología se va a desprender su propuesta política sobre el derecho de gentes. Vitoria parte de la idea de que todos los hombres pertenecen a una misma naturaleza, por lo que existe una ley natural, derivada de la divina, que le otorga a los seres humanos una serie de derechos irrenunciables más allá de cualquier manifestación del derecho positivo⁴⁴. Es de este derecho natural de donde surge el poder y la justicia de los distintos pueblos o repúblicas, éste poder se puede otorgar y manifestar de distintas maneras, todas legítimas en tanto expresen la voluntad de los

⁴¹ C. Rovira, *op. cit.*, p. 30., ver nota 21.

⁴² Ídem, p. 105.

⁴³ Esta defensa de la intervención de la teología en asuntos jurídicos le valió a Vitoria varios enfrentamientos con Carlos V y con distintos juristas españoles, al grado que en 1539 el Emperador solicitó a la Universidad de Salamanca el que se dejaran de tratar ese tipo de temas. La presión del monarca llevó a que Vitoria no volviera a tratar asuntos sobre la conquista de América en sus reelecciones, ver Rovira, *op. cit.*, p. 120.

⁴⁴ La idea de la ley natural es muy antigua, el primero en plantearla sistemáticamente fue Aristóteles y fue manejada, aunque con distintos matices, por autores griegos, romanos y cristianos; ver Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, México, Anthropos – UAM, 1992, p.155-156.

ciudadanos. Para Vitoria, cada pueblo es libre y soberano a pesar de que se organice políticamente de manera distinta. Y en tanto que el poder se deriva del derecho natural y no del divino, la soberanía de los pueblos no depende de su condición religiosa como algunos autores lo estipulaban. Tan legítimo era el dominio de las repúblicas de los cristianos, como la de los infieles y paganos.

Sin embargo, dada la complejidad del orden político del mundo, el derecho natural pareciera que para Vitoria no era suficientemente explícito para mediar las relaciones entre las distintas repúblicas, por lo que, para él, era necesario la creación de un derecho de gentes. Para el dominico este derecho, a diferencia del divino o del natural, no existe *per se*, sino que parte de lo establecido por la comunidad de las naciones a través de un consenso tácito y desempeña una función adaptativa con respecto a la ley natural⁴⁵. Partiendo de esta idea, Vitoria recuperó a distintos autores y tradiciones jurídicas y desarrolló una teoría política que estableció de manera sistemática un derecho de gentes o “derecho internacional”, impulsado por el problema que significó la conquista y colonización de las Indias americanas.

Es importante aclarar que Vitoria, ante la realidad fáctica, daba por supuesta la legitimidad de la conquista (en general) y del dominio español sobre América (en general). Sin embargo, sus postulados son una especie de “duda metódica” que buscaron profundizar y comprender las razones o títulos que justificaban este dominio, los cuales abrieron la posibilidad a una nueva fase de criticismo político⁴⁶. Esta duda implicaba algo más que una propuesta metodológica, pues en verdad ponía en cuestionamiento (ético, político y jurídico) las formas en que se estaban dando las distintas guerras de conquista (en particular) y, sobre todo, las consecuencias que estas tendrían sobre el dominio de los pueblos indígenas. Partiendo del conocimiento de los procesos de colonización que adquiriría a través de informantes, Vitoria buscó establecer un marco jurídico que pusiera límites a los abusos cometidos tanto en las guerras como en la colonización misma.

⁴⁵ Ídem, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁶ Luciano Pereña, “El proceso de la conquista de América”, en L. Robles, *op. cit.*, p. 196.

Así pues, Vitoria establecerá sus conocidos títulos legítimos e ilegítimos del dominio español sobre América⁴⁷. En este trabajo no pretendo analizar a profundidad todos los postulados de Vitoria, simplemente enunciare algunos de los títulos que expone, en tanto que estos fueron recogidos y utilizados por Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz.⁴⁸

Como ya mencionamos, para Vitoria la legitimidad de la conquista de los pueblos americanos no debía ser juzgada ni a partir del derecho divino ni del positivo español, sino del derecho natural y del de gentes. Uno de los principales títulos de la época que justificaban el dominio de Carlos V sobre los pueblos americanos era la idea de que los reyes de España habían obtenido la potestad sobre las tierras americanas a través de la donación del pontífice. Este título para Vitoria era ilegítimo, en tanto que *ni por derecho positivo, ni natural, ni de gentes se muestra que el papa sea el señor del orbe y mucho menos que lo pueda transmitir a los reyes de España*⁴⁹. El poder del papa se limitaba al orden espiritual, no al temporal, pero incluso en el ámbito de la fe, el papa no tenía potestad sobre los indios quienes habían permanecido siempre en la infidelidad⁵⁰.

Otro de los títulos que Vitoria consideraba ilegítimo era el de la infidelidad. El catedrático salmantino, basándose en santo Tomás, planteaba que *la infidelidad no destruye el derecho natural ni el humano positivo, pero los dominios son o de derecho natural o de derecho humano positivo; luego no se pierden los dominios por carencia de fe*⁵¹. Para Vitoria los indios eran los legítimos señores de sus bienes y territorios por derecho natural y aunque cometieran el pecado de la infidelidad, al ser éste de derecho divino, no justificaba la ocupación de sus territorios por los cristianos.

⁴⁷ El problema sobre la legalidad del poder de España en América, Vitoria lo tratará en sus relecciones *Sobre la templanza, Sobre los indios y Sobre el derecho de guerra*. Las relecciones eran disertaciones públicas y solemnes sobre un tema específico tratado durante curso y solían publicarse después como tratados.

⁴⁸ Para un análisis profundo sobre el pensamiento de Vitoria ver Carmen Rovira, *op. cit.* y Francisco Castilla Urbano, *op. cit.*

⁴⁹ Luciano Pereña, *op. cit.*, p. 199.

⁵⁰ Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1997, p. 29.

⁵¹ Francisco de Vitoria “Relección primera sobre los indios” en M. Beuchot, *op. cit.*, p. 27.

Otro argumento que se utilizaba para justificar el dominio español, también ilegítimo para Vitoria, era el de considerar a los indios como siervos por naturaleza, por ser estos seres amentes (carentes de razón). En contra de ésta idea Vitoria planteó que los indígenas americanos

...en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo cual es un indicio de uso de razón⁵².

Además de estos títulos Vitoria consideraba ilegítimos, en el caso de la conquista de América, el pretendido dominio del emperador sobre el mundo, el derecho de descubrimiento, los pecados de los bárbaros, la enajenación del poder por parte de los gobernantes indígenas en beneficio de los españoles y, por último, el de una donación especial de Dios.⁵³

Sin embargo, Vitoria establecerá una serie de títulos que él consideraba que legitimaban el dominio de los reyes españoles sobre los territorios y pueblos de las Indias. Estos títulos los podríamos resumir en los siguientes: primero, el derecho de *sociedad y comunicación naturales*, el cual daba la libertad a todo hombre de recorrer otras provincias y establecerse en ellas siempre y cuando no afecte al bienestar común de los pobladores⁵⁴. Además, existía el derecho a comerciar de manera libre entre los hombres de distintas sociedades e incluso de explotar recursos naturales, siempre bajo el entendido de no ocasionar problemas ni daño alguno a la sociedad que habita el territorio. Si esto fuese así y si los indios se opusieran a este derecho natural, era lícito, según Vitoria, el uso de la fuerza para la defensa de los españoles.

Otro título que Vitoria defendía como legítimo era la protección brindada para la propagación de la fe cristiana. Para el salmantino, si los indígenas impedían la predicación del evangelio podían ser guerreados para proteger a los evangelizadores.

⁵² Ídem, p. 28.

⁵³ Ver, F. Castilla, *op. cit.*, p. 295-305.

⁵⁴ M. Beuchot, *op. cit.*, p. 33.

Esto no implicaba que si los indios, una vez permitido la predicación, no quisiesen convertirse, fuera lícita la coacción. Pero sí un sector de los indígenas se hubiera convertido y se demostrara que estuvieran en peligro por la tiranía de sus gobernantes, el uso de la fuerza contra estos sería legítimo⁵⁵. De la misma forma, si un gobernante tirano cometiera o permitiera graves crímenes contra sus súbditos, la guerra sería legítima para liberar a los inocentes de la tiranía. Finalmente, el dominio español se justificaría, para Vitoria, si los indios quisieran libremente recibir por príncipe a un gobernante cristiano⁵⁶.

Como vemos, el indio para Vitoria era un hombre con los mismos derechos que el español, tenía un verdadero dominio político sobre sus bienes y territorios, era, pues, un ser racional y libre⁵⁷. Sin embargo, señalaba que existía un retraso en cuanto al desarrollo de las sociedades indígenas con respecto a las europeas, esta diferencia se debía, según Vitoria, a la falta de educación y no a la naturaleza de los indígenas, así, las *costumbres bárbaras* podían ser extirpadas mediante la instrucción adecuada⁵⁸. En éste sentido, y frente al dominio fáctico del Imperio Español sobre los pueblos americanos, Vitoria consideraba positivo el que los indios fueran tutelados por un gobernante español, siempre y cuando constara que fuese por su bienestar. Este dominio debía de ser temporal y condicionado y tendría que terminar en el momento en que los pueblos indígenas superaran su subdesarrollo.

Esta es, en términos generales, la postura que mantuvo Vitoria ante el dominio español en América, la cual fue uno de los primeros intentos por sistematizar un derecho que regulara las relaciones entre pueblos tan distintos. Las ideas de Vitoria pronto fueron difundidas entre estudiantes y profesores de las universidades españolas, rápidamente comenzaron a circular manuscritos de sus *Relecciones sobre los indios*⁵⁹ y pensadores de la talla de Soto, Cano, Ledesma y Covarrubias, comenzaron a tratar y cuestionar los postulados de Vitoria, aportando nuevos enfoques e interpretaciones que,

⁵⁵ Ídem, p. 35.

⁵⁶ Ídem, p.36.

⁵⁷ Es evidente que en la práctica las relaciones entre indios y españoles no eran equitativas, esto lo sabía Vitoria, sin embargo es interesante el intento de establecer un marco jurídico para buscar poner límites a las formas en que se daba la guerra y la colonización.

⁵⁸ L. Pereña, *op. cit.*, p. 201, 212.

⁵⁹ L. Pereña habla de más de 500 copias manuscritas para 1539, *op. cit.*, p. 200.

a pesar de las diferencias que existían entre ellos, llevaron a la creación de una tradición jurídico-teológica conocida como la Escuela de Salamanca⁶⁰.

Sin embargo, me parece que esta corriente tomó una mayor trascendencia y compromiso con los pensadores que se trasladaron a las Indias y vivieron directamente la experiencia americana. La confrontación de la hipótesis de Vitoria con la realidad indiana, es decir, la puesta en práctica de ésta “duda metódica” sobre el dominio español en América, fue llevada a cabo por personajes como Juan de Zumárraga, Bartolomé de las Casas, Juan Ramírez, Tomás de Mercado, José de Acosta, y también por Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Las conclusiones a las que llegaron fueron muy variadas, no obstante, en todos los casos hubo un intento de revisión de la justicia colonial y se cuestionaron problemas concretos como la esclavitud, las guerras de expansión, los derechos de los indios, la responsabilidad política y moral de los españoles, los modos de organización política, social y económica de la nueva sociedad, las formas de evangelización y educación de los indios e incluso la manera de estructurar y organizar la Iglesia americana; todo esto, en mayor o menor medida, con el fin de dignificar la situación del indígena.

⁶⁰ C. Rovira señala que debe de considerarse Escuela en el sentido amplio del término, pues si bien se siguió la teoría del Estado y del poder de Vitoria, hubo distintas interpretaciones sobre ella, *op. cit.*, p. 198.

II LA VIDA Y LAS EMPRESAS DE DON VASCO Y FRAY ALONSO

Vasco de Quiroga

1) *Quiroga en España*

Los primeros años de Vasco de Quiroga son poco conocidos. De antes de su llegada a Nueva España, en 1531, sabemos solo algunos episodios de su vida y mucho de lo que se conoce es por especulación. Claro ejemplo de ello es que todavía no hay un acuerdo en cuanto a la fecha de su nacimiento. Tradicionalmente se fijaba en el año de 1470, partiendo de la idea de que había muerto a los noventa y cinco años, sin embargo, estudios recientes, como el de Francisco Miranda han recorrido la fecha de su nacimiento hasta 1488, la cual, a mi parecer, es más plausible en tanto que guarda mayor coherencia con los subsiguientes episodios de su vida.¹

De lo que tenemos mayor certeza es del lugar de su nacimiento. Sabemos que Quiroga nació en la villa castellana de Madrigal de las Altas Torres. Madrigal, a pesar de no ser un gran centro urbano, tuvo cierta importancia durante la segunda mitad del siglo XV pues ahí se asentó por un tiempo la corte real. De hecho, en esta villa nació en 1451 quien se convertiría en la más famosa de las reinas castellanas: Isabel la Católica². Esta estancia de la corte en Madrigal llevó a que se fueran asentando en la pequeña villa una serie de familias nobles, entre ellas, la de un gallego llamado Vasco Vázquez de Quiroga, el padre de nuestro personaje³.

De la familia de don Vasco sabemos que sus padres, Vasco Vázquez de Quiroga y María de la Cárcel, gozaban de una buena posición social y económica. Pertenecientes a la mediana nobleza, algunos miembros de su familia ocuparon cargos en la burocracia estatal y eclesiástica; su padre, por ejemplo, fue gobernador del priorazgo de San Juan

¹ No considero pertinente trasladar los argumentos y las fuentes de Miranda para la fijación de esta fecha, dado que el año del nacimiento de Quiroga es secundario para los fines de la investigación, para mayor información ver Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, UMSNH, 1990, p. 5-9.

² Ídem, p. 4.

³ Ídem, p. 5.

en Castilla⁴. Quiroga tuvo dos hermanos, Álvaro, quien heredó el mayorazgo y Constanza, la cual ingresó al convento. Siendo el hijo menor, Vasco tenía la opción de unirse al clero o de dedicarse al estudio para obtener un cargo en la burocracia estatal, finalmente optó por la segunda, sin saber que muchos años después ingresaría a la jerarquía eclesiástica sin la necesidad de haber hecho una carrera dentro de ella.

De la educación de Quiroga tampoco conocemos mucho y tenemos nuevamente que caer en la suposición. Nacido en el seno de una familia pudiente es muy probable que sus primeros estudios los realizase a cargo de un preceptor. Dada la cercanía de Madrigal con dos de los centros de enseñanza más importantes de la época, Valladolid y Salamanca, lo más factible es que en una de ellas realizara sus estudios de bachiller y la licenciatura en derecho canónico, los pocos datos que tenemos apuntan a Salamanca como la casa de sus estudios⁵. Quiroga debió de comenzar sus cursos de bachiller hacia 1505, por lo que podemos suponer que para 1515 había terminado su licenciatura en cánones. Cabe señalar que para esa época la Universidad de Salamanca todavía no contaba con la presencia de Vitoria, ni se había dado la importante renovación de la escolástica que se llevaría a cabo unos cuantos años después.

1.1) Su labor en la burocracia del Imperio

Durante los siguientes quince años de su vida ocupó varios puestos en la burocracia del Imperio. Quiero destacar que Quiroga, a diferencia de fray Alonso, no fue un intelectual dedicado a la labor universitaria y al estudio sistemático del derecho y la teología, sino que fue un hombre que realizó funciones prácticas en la administración de la Corona, esto sin duda se verá reflejado en su pensamiento y sus obras. Por otro lado, es importante señalar también que Quiroga debió de haberse incorporado al aparato burocrático casi en el mismo momento en que fue nombrado rey Carlos V y participó activamente en el desarrollo del proceso de centralización de la administración del Imperio Español.

⁴ Paz Serrano Gassent, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, México, Universidad Nacional de Educación a Distancia-FCE, 2001, p. 15.

⁵ Para la época en la que Quiroga debió de comenzar sus estudios de bachiller, el rector de la Universidad de Salamanca era Juan de Tavera, un amigo cercano de la familia Quiroga, que va a tener mucha importancia en el desarrollo de su vida; Miranda, *op. cit.*, p. 16.

No conocemos con detalle las distintas labores que se le encomendaron entre 1515 y 1530. Cristóbal Cabrera, refiriéndose a Quiroga, apunta: *él mismo me confió lo siguiente: que sirvió durante muchos años, en estado de soltero y en calidad de juez, a varios grupos de gentes, cristianos, judíos o sarracenos, tanto en España como en África, todos los cuales eran súbditos del Emperador y Rey Carlos V^o*. Durante este largo periodo sabemos de dos importantes trabajos que realizó en el norte de África y que, de alguna manera, le anticiparon situaciones con las que se enfrentaría en Nueva España.

En 1525 Quiroga fue enviado a la colonia de Orán para realizar el juicio de residencia al corregidor español Páez de Rivera, de quien se habían hecho numerosas quejas, tanto de cristianos, como de judíos y musulmanes⁷. Don Vasco resolvió de buena manera la mayor parte de los procesos en contra del corregidor, haciendo justicia sin importar la condición étnica o religiosa de los demandantes, como lo haría años más tarde al enjuiciar a funcionarios españoles en América que habían abusado de los pobladores indígenas.

Otra de las funciones que realizó fue ser embajador en el reino Tremecén, reino moro limítrofe con las posesiones españolas en África. A Quiroga se le encomendó, junto con un lugarteniente de las fuerzas españolas en Túnez llamado Pedro Godoy, la elaboración de un nuevo tratado de paz con los embajadores del rey Abdula. Uno de los puntos en conflicto era que los españoles exigían una mayor cantidad de tributo, sin embargo, tuvieron que ajustarse a lo que ofrecían los embajadores moros⁸. No obstante, lo más interesante de su labor son algunos de los artículos del tratado que elaboraron, que si bien no sabemos si fueron creación directa de nuestro personaje, por lo menos estamos seguros de que estuvo de acuerdo con ellos.

Destacaré aquí tres artículos que me parecen de sumo interés. El artículo octavo aseguraba al rey de Tremecén que podía enviar, si así lo deseaba, embajadores a los monarcas españoles para quejarse de alguna injusticia. El décimo, garantizaba a los

⁶ Cristóbal de Cabrera, *De solicitanda infidelium conversione*, (introducción, texto latino y traducción al español de Leopoldo Campos) en *Don Vasco de Quiroga y el Arzobispado de Morelia*, México, JUS, 1965, p. 145.

⁷ J. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus Pueblos Hospitales de Santa Fe*, Morelia, UMNSH, 1997 p. 15.

⁸ Ídem, p.19.

mercaderes moros o judíos, del reino de Tremecén o de cualquier otra parte, la libertad de comerciar en Orán con la persona que quisieran sin recibir ningún tipo de impedimento. Finalmente el artículo doce sostenía que ninguno de los vasallos del reino de Tremecén podía ser convertidos al cristianismo por la fuerza, sino que serían dejados libremente, bajo su propia ley, en sus casas y haciendas, y que en todos los dominios de los monarcas españoles serían tratados como vasallos de estos últimos, con el debido respeto a la ley de esos reinos.⁹

Es evidente la relación que existe con algunos de los postulados de Vitoria, como el de la libertad de comercio. Como ya se ha señalado, precisamente en estos años el maestro salmantino comenzaba a realizar su teoría sobre el “derecho internacional”, por lo que es poco probable que Quiroga conociera las ideas de Vitoria, así pues, lo que podemos concluir es que tanto Quiroga como Vitoria partían de una serie de fuentes y tradiciones jurídicas comunes. Es importante aclarar que a pesar de estas coincidencias, va a haber importantes discrepancias en sus ideas sobre el derecho, como lo veremos más adelante, y que ciertamente Quiroga nunca llegó a sistematizar un marco jurídico, como lo hizo Vitoria, para mediar la relación entre los pueblos.

Por otro lado, resulta interesante la comparación de las ideas de tolerancia religiosa y política apuntadas someramente en este tratado, sobre todo en el artículo doce, y las que desarrollará más tarde Quiroga en sus tratados *Información en Derecho* y *De debellandis indis* con respecto a los indios americanos. Como veremos más adelante, va a existir un cambio importante en las ideas de don Vasco, por lo menos en cuanto a su postura ante la validez de la fuerza en materia de fe y al reconocimiento de legítimo dominio entre los infieles. Es posible que desde este momento Quiroga no estuviese completamente convencido de la ilegitimidad de la fuerza para la conversión y que simplemente cediera ante la postura de los otros embajadores o, por otro lado, que la diferencia de las circunstancias entre los reinos moros y los pueblos indígenas lo llevaran a un cambio en su postura.

Como quiera que fuera, no cabe duda que el trabajo de Quiroga en Orán lo llevó a enfrentarse a situaciones similares a las que encontraría en el Nuevo Mundo, no sólo

⁹ Ídem, p. 19-20. Warren analiza directamente este tratado, el cual se encuentra en el Archivo General de Simancas, Consejo Real, leg. 61, fol. 5v.

en cuanto a la práctica, como lo fue su labor de juez, sino en el cuestionamiento ético, político y jurídico que conlleva el enfrentamiento de dos pueblos distintos, tanto en religión, como en lengua, leyes y costumbres.

1.2) *Nombramiento como oidor de la Audiencia*

Quiroga terminó su estancia en el norte de África hacia finales de 1526. A partir de aquí nuevamente le perdemos la pista, aunque sabemos que siguió desempeñando diversos cargos dentro de la corona, permaneciendo por pequeños lapsos en ciudades como Valladolid, Burgos, Madrid y Murcia¹⁰. Es hasta 1529 cuando volvemos a tener noticias concretas sobre don Vasco, cuando la emperatriz Isabel le dirige una breve misiva en que solicitaba lo siguiente: *porque para entender en algunas cosas de nuestro servicio es menester vuestra persona yo vos mando que luego que ésta recibais os partais y vengais a my que brevemente sereis despachado*¹¹. El asunto que quería tratar la reina era la solicitud para que Quiroga formara parte de la segunda audiencia en Nueva España.

Las dos primeras audiencias de Nueva España tuvieron, debido a la ausencia de la figura del virrey, una función gubernativa. La primera de ellas, presidida por Nuño de Guzmán, había sido formada en 1527 y se caracterizó por su corrupción, arbitrariedades y favoritismos, que despertaron resentimientos entre diversos sectores de la naciente sociedad novohispana. Distintos personajes, como Hernán Cortés, Motolinia o el obispo de México Juan de Zumárraga, presentaron quejas ante el rey y el Consejo de Indias, en las que denunciaban los abusos cometidos por Nuño de Guzmán y los otros oidores. Cuando las acusaciones llegaron a la metrópoli se decidió formar una junta para solucionar el problema. Esta junta, compuesta por representantes de los consejos de Indias y de Castilla, decidió que se nombrase un virrey para el gobierno de la Nueva España y que en el ínterin se formase otra audiencia para poner en orden la situación de estos territorios americanos.

Entre los funcionarios reales que formaron esta junta se encontraban Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Tavera, personas bastante allegadas a Quiroga. El primero de

¹⁰ Miranda, *op. cit.*, p. 22.

¹¹ Archivo General de Indias, Audiencia de México, leg. 1088, I, f. 125, citado en Miranda, *op. cit.*, p. 30.

ellos era miembro del Consejo de Indias y existen distintos elementos que señalan la amistad que había entre él y don Vasco¹². Por otro lado, Juan de Tavera, a quien ya habíamos mencionado como un cercano amigo de la familia de Quiroga, ocupaba un lugar muy importante en la política española, pues no solamente era el presidente del Consejo de Castilla y de la Cancillería Real, sino que también era arzobispo de Toledo y uno de los más cercanos consejeros de la emperatriz Isabel¹³. Sin duda alguna, la relación de estos dos personajes con Quiroga influyó en la decisión de nombrarlo como a uno de los oidores que sustituirían a la primera audiencia de México. El 2 de enero de 1530 la emperatriz Isabel se dirigía nuevamente a Quiroga, ahora solicitando explícitamente de su persona para cumplir la dicha función:

La Reyna. El licenciado Quiroga nuestro juez de comisión: por la buena relación que tengo de vuestra persona, vos he nombrado por uno de los nuestros oidores de la Audiencia Real de la Nueva España, con el salario e de la manera que os escribirá nuestro infraescrito secretario. Seré servida que lo acepteis, e teniendo volunta de le servir en esto al Emperador y Rey mi señor, vengais a mi lo más presto que podais; que yo vos mandaré despachar brevemente, y de que este servicio y de los demás que espero hareis, tendré memoria para vos mandar hacer las mercedes que merecieren.¹⁴

En abril de ese mismo año se expidieron las cédulas de nombramiento de los distintos miembros de esta segunda audiencia. Como presidente se designó a Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo y presidente de la audiencia de dicha isla, y como oidores, además de Quiroga, a Alonso de Maldonado, Francisco de Ceinos y Juan de Salmerón. El 25 de agosto de 1530 partieron de Sevilla los cuatro oidores con dirección a la Nueva España¹⁵.

2) Don Vasco y la Audiencia de México

¹² Se conoce correspondencia entre estos dos personajes e incluso Marcel Bataillon ha señalado la posibilidad de que la obra de Quiroga *Información en Derecho* este dedicada a Díaz de Luco. Ver M. Bataillon, "Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas" en *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Península, Barcelona, 1976, p. 271.

¹³ Miranda, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴ En Rafael Aguayo Spencer (comp.), *Don Vasco de Quiroga. Documentos*, México, Editorial Polis, 1940, p. 196.

¹⁵ Ídem, p. 115.

Vasco de Quiroga llegó a la Ciudad de México el 9 de enero de 1531. A pesar de que el presidente de la Audiencia, Ramírez de Fuenleal, todavía se encontraba en Santo Domingo, los nuevos oidores se reunieron para comenzar a poner en práctica las instrucciones que traían consigo desde la metrópoli. La segunda Audiencia se encontró con una serie de problemas que la nefasta administración de sus antecesores había provocado: disputas sobre encomiendas, serios conflictos entre los colonizadores y los frailes, maltrato y esclavización de los indios, juicios llevados a cabo injustamente, entre muchos otros, por lo que el trabajo los abordó prácticamente desde su llegada.

Las instrucciones que traían los oidores habían sido elaboradas por la reina en julio de 1530 y establecían, de manera clara, lo que la nueva Audiencia tenía que realizar. Entre las distintas tareas que se les encomendaba estaba la de hacer el juicio de residencia a los oidores y al presidente de la Primera Audiencia, *y si uvieren cometido delicto por do merezcan pena corporal, los hagays prender los cuerpos y secrestar sus bienes, en el primer navío los embieys presos conforme a la calidad del delicto con el treslado de los procesos*¹⁶.

Otra de las instrucciones fue que elaboraran una descripción de la Nueva España, *así de las tierras y provincias y sus calidades, como de los moradores que en ella ay*¹⁷, con el fin de que la corona tuviera una correcta relación de los tributos que recibía, así como un conocimiento más preciso de los recursos (naturales y humanos) con los que contaba en sus territorios americanos, que, dicho sea de paso, continuaban expandiéndose día con día. En este sentido, la Audiencia tenía también la tarea de seguir organizando las conquistas de expansión y los nuevos poblamientos, vigilando que todo se hiciera bajo las normas establecidas, procurando a la vez que se favorecieran con mercedes a los conquistadores y primeros colonos, y que no se cometieran grandes abusos contra los habitantes autóctonos.

¹⁶ *Instrucciones de la Reina a la Segunda Audiencia*, en Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España. Facsímile del impreso original, México 1563*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1985, fol. 38. El juicio de residencia se realizó hasta 1536 y culminó con el encarcelamiento público de Guzmán, el cobro de una multa y su envío a España, ver Fausto Marín Tamayo, *Nuño de Guzmán*, México, Siglo XXI, 1992, p. 243-252.

¹⁷ *Ídem*, fol. 39.

Con respecto al cuidado de los indios las ordenanzas eran muy puntuales. Uno de los temas que acarreó más conflictos fue la prohibición de esclavizarlos. Las instrucciones planteaban que:

...porque avemos sido informados, que so color de una licencia nuestra que hay en la dicha tierra, para los Españoles que a ella fueren a poblar puedan rescatar de poder de los indios, los esclavos que ellos entre sí tienen por esclavos, se han hecho y hazen cada día muchos esclavos que no lo son, con malas formas que para ello han tenido y tienen los pobladores: havemos acordado que de aquí en adelante no se pueda hazer esclavo ninguno y por ninguna vía ni causa que sea por la provisión que de dello llevays¹⁸.

En una cédula que acompañaba a las instrucciones, la Corona establecía que los conquistadores y colonos tenían que registrar a sus esclavos y se les prohibía, en lo futuro, cualquier forma de esclavizar a los indígenas¹⁹.

Pocos meses después de su llegada, el 14 de agosto de 1531, Quiroga envió una carta al Consejo de Indias que trataba sobre la situación de la Nueva España y la labor que hasta esa fecha habían realizado los oidores. El primero de los asuntos que manifiesta es la urgencia que se tenía sobre la llegada de Sebastián Ramírez de Fuenleal, de la que señala que *de ninguna manera se debe disimular ni dilatar ni cambiar por venida de otro*²⁰. Para Quiroga era importante que el cargo lo ocupara el obispo de Santo Domingo, pues consideraba que *el enviar caballero por presidente no conviene más que enviar un fuego, porque acá para cosas de guerra no es menester, y conviene que sea persona de letras y experiencia y mucha conciencia y sin codicia*²¹. Esta petición nos muestra, en gran medida, la postura que asumieron los funcionarios de la Segunda Audiencia frente a los problemas de la Nueva España.

Por otro lado, en la carta aparece reflejada la intensa labor que en el ramo de justicia (principal función de las audiencias) desempeñaron los oidores en este periodo. Particularmente Quiroga se refiere a dos pleitos, el primero, con un teniente de Cortés que había tomado por esclavos a dos mil indios, desobedeciendo lo mandado por la

¹⁸ Ídem, fol. 40.

¹⁹ Warren, *op. cit.*, p. 35.

²⁰ Quiroga, *Carta al Consejo*, en Vasco de Quiroga, *La utopía en América* (edición de Paz Serrano Gassent), Madrid, Dastin, 2003, p. 61.

²¹ Ídem.

Audiencia, bajo el pretexto de que *se le hicieron fuertes en un peñol*. La resolución de los oidores fue tomar preso al teniente, liberar a los indios injustamente capturados y reprender a Cortés por haber permitido esta situación²². El segundo de los procesos referidos es un pleito con el Marqués del Valle por el dominio de los pueblos de Coyoacán y Tacubaya que se le habían dado en merced, pero que la Audiencia recuperó por ser tan necesarios a la Ciudad de México²³. En ambos casos, a pesar del poder que detentaba Cortés, la Audiencia logró imponer su autoridad, lo que señala la entereza de sus miembros. A la par de estos pleitos, Quiroga y sus tres compañeros se encargaron de dar salida a gran cantidad de problemas judiciales, poniendo especial interés en administrar justicia a los indígenas, a quienes recibían para atender sus quejas²⁴.

Sin embargo, la principal preocupación que Quiroga manifiesta en su *carta al Consejo*, tiene que ver con la situación de los indígenas y la forma en la que se debían de organizar dentro de la nueva sociedad para acabar con sus problemas. Para Quiroga el asunto estaba claro, no se podía cambiar la forma en la que vivían los indios

...que no hay quien entienda sus cosas ni maneras, ni pueden ser puestos en orden ni policía de buenos cristianos, ni estorbarles las borracheras e idolatrías ni otros malos ritos y costumbres que tienen, si no se tuviese manera de los reducir en orden y arte de pueblos muy concretos y ordenados²⁵.

Don Vasco, como lo señala en la carta, veía necesaria la creación de nuevas poblaciones de indios, *que estén apartadas de las viejas, en baldíos que no aprovechan a las viejas y de que, trabajando se podrán muy bien sustentar*²⁶. La idea de los hospitales-pueblo que fundaría poco tiempo después aparece ya, apenas a unos cuantos meses de su llegada a Nueva España. Un año más tarde, en agosto de 1532, Quiroga compró las primeras tierras para su hospital de Santa Fe en las afueras de la Ciudad de México y un año después, fundó su segundo experimento social en las orillas del lago de Pátzcuaro.

²² Ídem. p. 65.

²³ Ídem, p. 66.

²⁴ Serrano Gassent, *op. cit.* p. 19.

²⁵ Quiroga, *Carta al Consejo*, p. 62.

²⁶ Ídem.

A la par de la búsqueda de soluciones para organizar a las comunidades indígenas, Quiroga y los demás miembros de la Audiencia se empeñaron en poner en práctica la ordenanza que traían con respecto a la prohibición de la esclavitud de los indios. Evidentemente este mandato no fue bien aceptado por los colonos españoles, quienes se rehusaron a obedecerlo. Además de oponer resistencia a los oidores, los pobladores afectados presionaron al Consejo y al Rey con distintos argumentos, entre los cuales estaban el que los indios se revelaban al no tener el temor de ser esclavizados, que sería más fácil que abandonaran la idolatría si se sujetaba a los esclavos por rescate o que los pobladores peninsulares no tenían ya una motivación justa para hacer la guerra, por lo que la expansión se vería entorpecida²⁷. Finalmente la Corona cedió a la presión de los colonos y el mandato fue revocado en 1534. Esto ocasionó una serie de protestas por parte de los miembros de la Audiencia, quienes desde su llegada habían estado trabajando en la prohibición de la esclavitud. Entre los textos que los oidores mandaron a España para censurar la nueva provisión, estaba una larga refutación escrita por Quiroga titulada *Información en Derecho*, el texto más importante de los que redactó y en el que se plasma la visión que tenía sobre los indios.

2.1) La visita a Michoacán

Una de las labores que la Audiencia encargó específicamente a don Vasco fue hacer una visita a la provincia de Michoacán para solucionar una serie de problemas que se habían desatado debido, nuevamente, a los abusos de las autoridades y los encomenderos españoles.

Los conflictos de la región michoacana se remontan, prácticamente, hasta el momento de la sumisión pacífica del pueblo tarasco²⁸. La mala repartición de las encomiendas, las cuales se modificaron varias veces, trajo consigo una gran cantidad de litigios entre los mismos colonos españoles. Sin embargo, el principal problema de la provincia era el estado de inquietud y violencia en el que se encontraban los purépechas quienes, a pesar de los intentos de congregación de los misioneros franciscanos, se

²⁷ Warren, *op. cit.*, p. 36.

²⁸ Los términos tarasco y purépecha se suelen utilizar como sinónimos, siendo más adecuado con respecto al vocabulario del siglo XVI el primero de ellos. Sin embargo en este trabajo, siguiendo la tradición historiográfica, se utilizaran indistintamente ambos términos. Lo mismo sucede con la denominación de Caltzontzin, Cazonci o Irecha. Al parecer, Irecha es el término más conveniente para designar al supremo señor de los tarascos, no obstante, se utilizarán sin distinción los nombres Irecha y Cazonci.

habían revelado a las autoridades y dispersado por los montes, sobre todo después del cruel asesinato del Irecha Tangáxoan, en 1530, a manos de Nuño de Guzmán. Indistintamente

La Segunda Audiencia, tras fracasar en varios intentos de solucionar los problemas desde la capital, decidió que uno de sus miembros hiciera una visita a Michoacán. Don Vasco salió para esta provincia en verano de 1533 y regresó a México a principios de 1534. En este plazo busco dar salida a los conflictos de la región. En materia de justicia Quiroga resolvió un litigio contra el corregidor Álvarez de Castañeda a favor de los pobladores autóctonos. Además de este asunto resolvió otros pleitos entre los purépechas y los encomenderos, escuchando a los indios y procurando darles satisfacción.²⁹

Existen testimonios que señalan que don Vasco, a la par de su labor de juez, realizó una labor de predicación. En su juicio de residencia Francisco Castilleja, quien le sirvió como intérprete, señala que el oidor hablaba a los indios (a través de él) desde la mañana hasta la noche enseñándoles que había *un solo Dios en el cielo y un Emperador en la tierra*, y que Dios recompensaba lo bueno y castigaba lo malo³⁰; también señala que don Vasco hizo los mayores esfuerzos para convencer a los indios que abandonasen sus sacrificios, la idolatría y la poligamia y para volverlos al servicio de Dios³¹. Castilleja nos narra que los indios casi milagrosamente comenzaron a abandonar sus viejas costumbres, que renunciaron a la poligamia y que entregaron a sus ídolos³². Si bien es poco probable que esto haya sucedido, dado el breve periodo en el que estuvo Quiroga en Michoacán, lo que sí podemos suponer es que el oidor tuvo un impacto diferente sobre un sector de los purépechas, quienes comenzaron a respetarlo y a aceptarlo como a un protector. Una clara manifestación de esta cercana relación entre Quiroga y ciertos indios michoacanos es el éxito que tuvo la fundación de su segundo pueblo hospital, llamado Santa Fe de la Laguna, en septiembre de 1533, es decir, a poco menos de tres meses de estar en tierras tarascas.

²⁹ Serrano Gassent, *op. cit.*, p. 20.

³⁰ “Testimonio del Proceso de Residencia”, en Aguayo Spencer, *op. cit.*, p. 423.

³¹ Ídem.

³² Ídem.

Como ya se mencionó, Quiroga volvió a México a principios de 1534 satisfecho de haber realizado una visita exitosa. Dada la buena labor realizada en la provincia de Michoacán, a finales de 1535 fue propuesto por el Consejo de Indias como candidato para ocupar la cabeza de la nueva diócesis que se crearía en esta región. A partir de este momento y hasta que recibió formalmente su nombramiento en 1538, Quiroga siguió trabajando formalmente como oidor, aunque en la práctica puso más empeño en la planeación de su nueva diócesis que en las labores burocráticas. Así lo expresó el virrey Antonio de Mendoza al presentar una queja ante el rey en diciembre de 1537: *En esta audiencia no hay mas que dos oidores que son el licenciado Caynos i el licenciado Loasia; porque el licenciado Quiroga más entiende las cosas de su Iglesia que no en la audiencia e halo bien menester*³³.

Para el verano de 1538, habiendo recibido su ordenamiento a manos de Zumárraga, Quiroga se encontraba en Michoacán, electo y confirmado, desarrollando distintos proyectos sociales para el beneficio de su diócesis y de los indígenas de la región.

3) Los pueblos-hospitales de Santa Fe

Como ya se mencionó, el proyecto de juntar a los indios en comunidades especiales para resolver los problemas que la desarticulación social les había ocasionado, surgió en Quiroga al poco tiempo de su llegada a Nueva España. En su *Carta al Consejo* aparecen muy claramente los objetivos que buscaba con la creación de estos pueblos: cuidar del necesitado, evangelizar a los paganos e introducir a los indios en la “policía cristiana”³⁴, es decir, en la forma de vida europea. Estos pueblos, plantea Quiroga, se fundarían en terrenos baldíos y sus habitantes se mantendrían con el trabajo de la tierra; a ellos se trasladaría a los niños indígenas educados por los frailes, así como

³³ Archivo de la Real Academia de Historia, Madrid, A/108 fol. 27, citado en F. Miranda, *op. cit.*, p. 127. Además, existe un documento de 1548 en el que se le embargan a Quiroga 197 907 maravedíes por haber cobrado en el año de 1538 salario como oidor sin haber ejercido el cargo, a la par de cobrar la cuarta parte del diezmo que como obispo le correspondía, en Igor Cerda Farías y René Becerril Patlán (comp.), *Catálogo de documentos históricos coloniales de Michoacán. Expedientes microfilmados y reproducidos*, Morelia, UMSNH – Exconvento de Tiripetío, 2005.

³⁴ Quiroga, *Carta al Consejo*, *op. cit.*, p. 62-63.

a los huérfanos y desamparados. También expresa Quiroga en su carta que a la cabeza de estas congregaciones debían de estar los religiosos³⁵.

Sin embargo, más allá de estas generalidades, parece que Quiroga no tenía muy claro la forma en la que se iban a organizar sus comunidades. Don Vasco disponía para la realización de su proyecto un complicado aparato legal contenido en las leyes españolas y las de Indias, con las que seguramente comenzó a trabajar en sus pueblos hospitales de México (1532) y de Michoacán (1533). Sin embargo, la experiencia del trabajo en sus comunidades lo llevó a cuestionar la eficacia del marco legal español, como se expresa en la *Información en Derecho* en 1535, cuando se refiere a los pueblos indígenas:

No se puede ni deben, cierto, representar ni imaginar ni acertar ni entender sus cosas ni gentes por las leyes imagen de las nuestras; pues ninguna concordia ni conveniencia, paz ni conformidad ni semejanza pueden tener ni tienen con ellas, pues que son en todo y con todo contrarias a ellas; pero tenerlas ya fácilmente con aquellas leyes, ordenanzas y costumbres que fuesen más conformes a las suyas...³⁶

Por otro lado, como veremos más adelante, las formas de organización indígenas eran despreciables para Quiroga. El obispo michoacano veía en las culturas prehispánicas únicamente salvajismo y barbarie y uno de los objetivos de la fundación de sus comunidades era precisamente erradicar por completo las estructuras de las sociedades prehispánicas.

Así pues, al desconfiar de las leyes españolas y de la organización de los pueblos prehispánicos, Quiroga buscó en estos primeros años un modelo social y político que le conviniera para sus objetivos en los hospitales-pueblo. Seguramente gracias a al erasmista fray Juan de Zumárraga, llegó a sus manos un ejemplar de la *Utopía* de Moro³⁷, en el cual, como el mismo don Vasco señala, encontró el modelo para organizar a los indios en una nueva república³⁸. Quiroga estaba seguro de que Moro se había

³⁵ Ídem, p. 62.

³⁶ Quiroga, *Información en Derecho*, en *La Utopía en América*, *op. cit.*, p. 218.

³⁷ Warren trabajó con el ejemplar de Zumárraga en la Universidad de Texas, en el que aparecen unas notas marginales que pueden ser atribuidas a Quiroga; *op. cit.* p. 35.

³⁸ Quiroga, *Información en Derecho*, *op. cit.*, p. 218.

inspirado en los indios mesoamericanos para ordenar a la sociedad ideal de la isla de Utopía.

3.1) *La Utopía de Moro*

Utopía ha sido una obra que, a lo largo de la historia, se ha interpretado de distintas formas. Uno de los puntos de discusión a este respecto es el objetivo que tuvo Moro al escribirla. En términos generales podemos distinguir dos grandes tendencias, por un lado las interpretaciones que señalan que Moro buscaba establecer un programa político de una sociedad que, hasta cierto punto, se podía llevar a cabo. Esta interpretación, como lo señala Fernando Savater, ha llevado a una serie de críticas hacia la obra de Moro al considerarla como una propuesta totalitarista, en tanto que la sociedad que el inglés plasma en su texto no permite disidencias³⁹. Por otro lado, también se ha señalado que en *Utopía* Moro utiliza un recurso literario con el cual, mediante la creación de una sociedad ideal, se establece una crítica política y social del sistema establecido. Me parece que esta postura es mucho más acorde con las intenciones del autor, en este sentido, el mismo nombre de la isla es muy revelador, *Utopía*, como lo señaló Francisco de Quevedo, se deriva del griego *u – topos* y se refiere a “un no hay tal lugar”⁴⁰.

La obra de Moro esta escrita en primera persona y nos narra una serie de diálogos entre él y otros dos hombres, Pedro Egidio, un humanista de la época, y Rafael Hytoldeo, un personaje ficticio que se suponía había viajado con Vespucio y vivido por cinco años en una isla americana llamada Utopía.. La obra esta dividida en dos libros, el primero es una crítica directa a la Inglaterra de principios del XVI. En él se denuncian problemas como la guerra, la frivolidad de sus habitantes, la desigualdad económica entre la población y el gran índice de pobreza, la creación de latifundios desprendidos del crecimiento de la ganadería ovina, el robo y la delincuencia, entre muchos otros. Para Moro, la principal causa de todos estos conflictos era la propiedad privada:

³⁹ Fernando Savater, “Prólogo. La imaginación justiciera”, en Tomas Moro, *Utopía*, Barcelona, Biblioteca Austral, 2001, p. 13.

⁴⁰ Francisco de Quevedo, “Noticia , juicio y recomendación de la *Utopía* y de Tomás Moro”, en Idem, p. 31.

... que dondequiera que exista la propiedad privada, donde se midan todas las cosas según el dinero, apenas se podrá conseguir nunca que el estado se rija equitativa y prósperamente, a menos que consideréis regido con justicia a un Estado en el que lo mejor pertenece a los peores y felizmente gobernado a un país en que unos pocos se reparten todos los bienes, disfrutando de todas las comodidades mientras el resto vive en la miseria.⁴¹

En la segunda parte, en boca de Hytoldeo, se describe puntualmente el funcionamiento social y político de la isla. En términos generales podemos señalar a Utopía como una sociedad en la que todos reciben por igual la riqueza y alimentos, nadie tiene más que otro. Los bienes de la isla se otorgan en usufructo, nunca en posesión, así cada familia trabaja una porción de tierra cuyos productos se reparten entre todos.

El Estado tiene la labor de supervisar y garantizar una justa distribución de los recursos, incluidos los cuidados de la salud. La jornada de trabajo se limita a seis horas y el tiempo libre se dedica al estudio de las artes, la literatura y la ciencia; o al trabajo en la infraestructura pública (como la reparación de caminos). Las distintas ciudades de la isla se especializan en la producción de algún bien, dependiendo de los recursos naturales, lo que favorece el comercio y el intercambio entre ellas. La principal actividad económica es la agricultura *ocupación común a todos los utópicos, hombres y mujeres, del conocimiento de la cual nadie se halla exento*⁴², además de ésta, los habitantes de Utopía deben de aprender el oficio que prefieran (tejer lana y lino, albañilería, artesanía, herrería o carpintería, por ejemplo).

La base de la organización política y económica es la familia, la cual esta regida por el patriarca. Mediante una serie de redes familiares se establece un sistema democrático para la elección de los gobernantes que se lleva a cabo a través de votos secretos y por escrito. Cada barrio escoge a un representante, éstos eligen entre uno de ellos a quien va a ocupar la presidencia. El cargo de presidente es vitalicio, pero los ciudadanos tienen el derecho a destituirlo en el momento en el que no realice bien sus funciones.

⁴¹ Moro, *op. cit.*, p. 82.

⁴² Ídem, p. 98.

Cada niño y niña en Utopía tiene derecho a una educación completa, entendiendo por esto el estudio de la literatura, los clásicos, el arte, la ciencia y las matemáticas. A los niños se les despierta la conciencia política, los valores cívicos y morales y la valorización del trabajo como algo positivo.

Esta es, en términos generales, la manera en la que funciona la sociedad utópica, de la cual Moro se expresa así:

Alégrome de que la forma de Estado que yo deseo para todos la hayan encontrado los utópicos, que, gracias a las instituciones que han adoptado, han constituido no sólo la más feliz de las repúblicas, sino también eternamente duradera, en cuanto pueden presagiar las conjeturas humanas. Extirpados junto con los demás vicios todos los gérmenes de ambición y rivalidad, no hay peligro de estas discordias civiles que han causado la ruina de tantas poderosas ciudades.⁴³

Al igual que Tomás Moro, Vasco de Quiroga se alegrará de la forma de organización de los utópicos, pero, a diferencia del inglés, Quiroga encontrará la forma de darle un *topos* a ese “no lugar”.

3.2) *La organización de los pueblos-hospitales*

Para el gobierno y la administración de sus hospitales-pueblo redactó don Vasco una serie de reglas y ordenanzas que describen puntualmente la forma de organización económica, política, religiosa y social, que debía de imperar en sus comunidades. Estas ordenanzas, como lo señala Warren, fueron elaboradas, corregidas y aumentadas conforme la experiencia lo iba requiriendo. Las que han llegado a nosotros datan, a juzgar por el historiador, de una fecha entre 1540 y 1547, es decir, de siete a trece años después de haber sido fundados los pueblos de Santa Fe⁴⁴. Evidentemente la confrontación del modelo social planteado por Moro ante la realidad de las

⁴³ Ídem, p. 172.

⁴⁴ J. Benedic Warren, “Introducción”, *Ordenanzas de Santa Fe de Vasco de Quiroga*, Morelia, Fímax Publicistas, 1999, p. 29. En este estudio se señala que las ordenanzas que conocemos pertenecen exclusivamente a las del pueblo cercano a la Ciudad de México, aunque las del hospital michoacano debieron de haber sido muy similares.

comunidades indígenas llevó a la necesidad de adaptarlo, sin embargo, las similitudes entre la obra literaria del inglés y los pueblos de Quiroga son numerosas.⁴⁵

Con base en la lectura de las *Ordenanzas* podemos acercarnos a la manera en que estaban planeados los pueblos-hospitales de Santa Fe. En primer lugar, en las comunidades creadas por *tata* Vasco, al igual que en las de Utopía, no debía de existir la propiedad privada y todo se debía hacer en beneficio de la comunidad:

...los cuales huertos, y piezas de tierra dichos, se os han de quedar así como vuestros antecesores los dejaren granjeados y procurados solamente el usufructo de ellos como está dicho, y siempre, de manera, que cosa alguna, que sea raíz, así del dicho Hospital, como de los dichos huertos, y familias, no pueda ser enajenable en el dicho Hospital y Colegio de Santa Fe, para la conservación, mantención y concierto de él...⁴⁶

La base económica de los pueblos-hospitales era la agricultura, labor de la que nadie debía de estar exento. También, a la par de las labores agrícolas, los habitantes de los hospitales debían de aprender y ejercer algún oficio, aprovechando en esto las grandes cualidades que tenían los indios para la labor artesanal. El trabajo debía de ser equitativo, al igual que la distribución de los bienes producidos:

Item 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 aeque 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.⁴⁷

En cuanto a la organización política y administrativa existe también una correlación con *Utopía*. La familia extensa era la unidad política base; mediante una organización patriarcal, un hombre mayor representaba a grupos de varios matrimonios. Por otro lado existían regidores, los cuales eran elegidos por los jefes de familia

⁴⁵ Muchos son los autores que han trabajado la correlación entre la empresa quirogiana y la *Utopía* de Moro, uno de los primeros en señalarla fue Silvio Zavala, ver *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 1987.

⁴⁶ Quiroga, *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán, Dispuestas por su Fundador el Rmo. Y Venerable Sr. Don Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán*, en Quiroga, op. cit., p. 256.

⁴⁷ Ídem, p. 255.

mediante una votación secreta. Los regidores tenían el cargo por periodos de tres a seis años y se encargaban de que hubiera *policía* y se cumpliera con los derechos y obligaciones que los habitantes del hospital tenían. Además de los regidores existía otro cargo de elección que era el del Principal, este, *ha de avisar lo que pasa y se ha menester en el Hospital*⁴⁸, y se encargaría de la administración del mismo, junto con los regidores.

Sin embargo, en el punto de la organización política existe un cambio importante respecto con el ideal de Moro. Como veremos más adelante, la concepción que del indio tenía Quiroga demandaba la existencia de una tutela española. Así, en los hospitales debía de existir siempre un Rector español, el cual sería la máxima autoridad dentro del mismo. En su testamento deja muy claro qué características debía de tener:

Los rectores de los dichos hospitales como capellanes, sean clérigos de misa y de buena vida y ejemplo y que sepan la lengua de la provincia donde esta fundado cada uno de los dichos hospitales, donde así han de ser puestos y en cuanto sea posible y conveniente sean tomados y escogidos de los que se criaren o hayan criado en el dicho Colegio de San Nicolás...⁴⁹

El rector del hospital debía ser, pues, un sacerdote secular formado en el Colegio de San Nicolás. Este punto de las ordenanzas no sólo nos indica la posición del obispo en cuanto a la organización política de los pueblos indios, en la que debía existir la tutela de los europeos, sino que apunta también al proyecto de una Ciudad Episcopal que don Vasco quería establecer, en la que el obispo no fuera únicamente la cabeza del orden espiritual, sino también del temporal. Los pueblos que Quiroga quería extender a lo largo de su diócesis y de todo el virreinato, estarían regidos por el clero secular y, por lo tanto, a su cabeza se encontraría el mismo obispo.

Finalmente, la educación del indígena fue también una preocupación fundamental para Quiroga en su proyecto de colonización. Para llevarla a cabo se centró en dos ámbitos distintos, por un lado la formación dentro de los pueblos y por otro, la creación del Colegio de San Nicolás. En los pueblos-hospitales, como lo señala Paz

⁴⁸ Ídem, p. 267.

⁴⁹ Quiroga, *Testamento*, en Quiroga, *op. cit.*, p. 288.

Serrano, la educación era un *proyecto formativo integral y permanente, en la medida en que abarcaba a toda la población, sin distinción de edad o sexo, a lo largo de toda su vida*⁵⁰. Además, intervenían cuestiones religiosas, cívicas y una instrucción técnica sobre todo con relación a la agricultura y los oficios.

Es importante señalar que, a diferencia de la labor hecha por los frailes, el proyecto de poblamiento de Quiroga buscaba desarticular por completo el antiguo ordenamiento prehispánico. Los pueblos de Santa Fe, el modelo de comunidad indígena quiroguiano, fueron creados como asentamientos nuevos; así lo había planeado desde su llegada a la Nueva España cuando en su Carta al Consejo hablaba sobre *ciertas poblaciones nuevas de indios que conviene mucho hacerse, que estén apartadas de las viejas, en baldíos que no aprovechan a las viejas y de que, trabajando se podrán muy bien sustentar*⁵¹. La reestructuración social en los pueblos-hospitales implicó un cambio radical en la forma de organización de los indios, tanto en la propiedad como en sus formas de gobierno.

3.3) El desarrollo de los pueblos-hospitales de Santa Fe

Así pues, las empresas que desarrollo Quiroga, tanto en México como en Michoacán, partieron prácticamente de cero. En ambos casos tuvo que buscar el lugar en el que se iba a fundar, comprar o conseguir los terrenos, prepararlos para la agricultura y la vivienda, buscar material de construcción y levantar las casas, cocinas, enfermerías, iglesias y demás edificios comunes. A pesar de que el virrey Antonio de Mendoza dio mercedes para el hospital de México, los testimonios de la época, principalmente el juicio de residencia de Quiroga, nos señalan que la mayor parte de los gastos para la creación de estos pueblos la absorbió el propio oidor⁵², mientras que el trabajo fue realizado por los indios.⁵³

⁵⁰ Serrano Gassent, *op. cit.*, p 248.

⁵¹ Quiroga, *Carta al consejo, op. cit.*, p. 62.

⁵² Existe un elemento interesante en cuanto a la adquisición de las tierras para el hospital de Santa Fe de la Laguna. En el documento de la venta de estas tierras aparecen ciertas irregularidades pues estas pertenecían a la familia del difunto Irecha Tangáxoan, es decir, a sus hijos Francisco y Antonio. Al parecer la transacción se hizo en confabulación de don Vasco y el gobernador indio Pedro Cuinierángari, AGI, Justicia 130, f. 145-155.

⁵³ Uno de los cargos que se le levantaron a Quiroga en su residencia fue el de haber obligado a los indios a trabajar si paga, del cual fue absuelto, pues los indígenas involucrados plantearon que la única razón por la que no habían recibido paga fue porque ellos mismos se habían ofrecido a hacerlo sin obtener otra retribución que la del hospital mismo, Warren, *op. cit.*, p. 60 y 69.

El resultado de sus dos fundaciones no tuvo que esperar mucho. Para 1536, fecha en la que se le toma residencia a don Vasco, existen distintos testimonios sobre las funciones de asistencia, de evangelización y de educación en la policía cristiana que en los pueblos se realizaban. En cuanto a la beneficencia social sabemos que sus pueblos-hospitales albergaron a un gran número de huérfanos y pobres, a quienes se les daba lo que necesitaban: asilo, vestido y alimento⁵⁴. Los pueblos creados por don Vasco representaron una solución, en pequeña escala, para el problema de indigencia que se había gestado tras el enfrentamiento violento de a conquista. La organización del trabajo y la repartición de los bienes producidos en estas dos comunidades fomentaban la inclusión de las clases más marginadas a la nueva dinámica social. El mismo Quiroga dice en su testamento que esta era una de las principales funciones de sus pueblos y pide que a los

indios pobres y miserables personas, pupilos, viudas, huérfanos y mellizos que dicen mataban las madres por no los poder criar por su gran pobreza y miseria, y estos todos que sean ciertos y perpetuos y tantos en número cuantos cada uno de los dichos hospitales puedan cómoda y buenamente sustentar y sufrir cada uno según sus facultades.⁵⁵

El éxito en la evangelización de los indios fue uno de los que más sorprendieron a los coetáneos de Quiroga. Teniendo el debido cuidado en la lectura de los documentos en los que muchas veces se exagera en los sucesos de conversiones, apareciendo como eventos milagrosos, parece ser que hubo bastante éxito en la incorporación de los indios a la religión católica. En el juicio de residencia aparecen distintos testimonios sobre la devoción que tenían los indios de Santa Fe de México, quienes *estaban, quizá, mejor instruidos que en los monasterios*⁵⁶, y que no se había visto en ninguna parte de la nueva España más cristiandad ni mejor voluntad⁵⁷. De la misma manera, en el pueblo de Michoacán, un informante tarasco sostenía que los indios que ahí vivían *parecían frailes y monjas*⁵⁸, y Francisco Téllez, corregidor, señala había visto *cómo dicen el Avemaría y Paternóster y Credo y Salve Regina y que otras horas dicen cantadas y que*

⁵⁴ En Aguayo Spencer, *op. cit.*, p. 412-430.

⁵⁵ Quiroga, *Testamento*, en *La Utopía en América*, *op. cit.*, p. 282.

⁵⁶ En Aguayo Spencer, *op. cit.*, p. 417-418.

⁵⁷ Ídem, p. 437.

⁵⁸ Ídem, p. 428.

*están muy bien doctrinados y impuestos...*⁵⁹. Quizá una de las causas de este alcance fue que Quiroga se preocupó por enviar a sus pueblos hospitales a los niños y jóvenes que habían sido educados por los religiosos. Fray Antonio de Ciudad Rodrigo testificó que él había tomado a veinticinco de los mejores indios que habían sido instruidos en el convento de Texcoco, para llevarlos a Santa Fe de México, algunos de ellos ya casados, y que este grupo fue el que introdujo la costumbre de recitar el oficio de Nuestra Señora⁶⁰.

Finalmente, en cuanto a la introducción de la policía cristiana y la educación en la cultura europea fueron muy diversas las labores. Las exigencias para vivir en la comunidad implicaban cuestiones como la monogamia bajo el matrimonio cristiano, el uso de un vestido “apropiado”, la práctica de los ritos católicos, el aprendizaje de un oficio e, incluso, cuestiones como el enterrar a los muertos en un cementerio. A la par de estas obligaciones, los indios fueron introducidos en la tecnología europea, el uso del metal, del arado, de técnicas para distintos oficios, como carpintería o talabartería, con cuyos productos se mantenían⁶¹. También hubo una labor de educación básica para quienes se consideraban competentes. En este sentido destaca la labor del agustino Alonso de Borja en Santa Fe de México, quien impartía lecciones de gramática, enseñaba a leer y escribir a muchos niños y adiestraba a otros en el canto, para todo ello, fray Alonso Borja había aprendido la lengua de los naturales.⁶²

Casi veinte años después de la muerte del obispo, en 1583, el arzobispo Moya de Contreras describía el funcionamiento del pueblo hospital de Santa Fe de México:

Dos leguas de México compró y adquirió don Vasco, obispo de Mechuacan, siendo oidor de México, alguna cantidad de caballerías de tierras, las cuales dio a renta a indios que hizo poblar en ellas, los cuales las labran y cultivan, y de la renta instituyó un hospital de indios, el cual y la población se llama de Santa Fe. Dejó por patrón al Deán y Cabildo de Mechuacan, el cual pone en el dicho hospital un clérigo que lo administra,

⁵⁹ Ídem, p. 447.

⁶⁰ Ídem, p. 435.

⁶¹ Testimonio de Zumárraga en el juicio de residencia, en ídem, p. 443.

⁶² Ídem, p. 436. Los agustinos tuvieron una presencia significativa dentro del hospital de Santa Fe de México, principalmente con fray Alonso de Borja. Es importante recalcar esto pues señala la cercana colaboración que en la década de 1530 existió entre los frailes de esta orden y don Vasco de Quiroga, la cual se verá afectada años después terminando en un abierto enfrentamiento.

con el título de rector, y así mismo administra los sacramentos con licencia del arzobispo.⁶³

Todos estos testimonios nos señalan el éxito que tuvieron los pueblos hospitales a los pocos años de su fundación. Por otro lado, el hecho de que estas comunidades hayan subsistido por más de doscientos años, a pesar de las múltiples dificultades a las que se enfrentaron, es otro elemento que nos demuestra los alcances de la obra de Quiroga⁶⁴. Sin embargo, la posibilidad de desarrollar este modelo social estuvo condicionada al aislamiento de las comunidades y el proyecto que Quiroga buscaba extender a toda la Nueva España solamente se pudo concretar en dos pequeños pueblos.

Los motivos por los que no se pudieron generalizar estas fundaciones, ni siquiera en la provincia michoacana, me parece que fueron de diversa índole. Sin duda alguna la oposición que presentaron algunos encomenderos como Juan Infante o el mismo Hernan Cortés puso trabas al proyecto poblacional de Quiroga. Sin embargo, considero que la principal causa del fracaso fue la falta de visión que tuvo el obispo para saber adaptar un modelo ideal a una realidad concreta. La falta de apertura de don Vasco al no reconocer los aspectos positivos de las formas de organización de los pueblos indígenas y su obstinación de eliminar cualquier rastro de “barbarie” para imponer un ordenamiento social utópico implicó el infortunio de llevar a cabo un proceso de colonización más digno para los indios.

4) *El Colegio de San Nicolás*

La otra gran empresa de Vasco de Quiroga en Nueva España fue la fundación de un colegio clerical en la sede de su obispado. Desde que a Quiroga se le encomendó la organización de la nueva diócesis en la provincia de Michoacán se dio cuenta de la necesidad de crear una institución que se encargara de la formación del clero. A pesar

⁶³ “Relación de los hospitales de la ciudad y del arzobispado de México, hecha por el arzobispo Pedro Moya de Contreras”, 24 de abril de 1583, en Mariano Cuevas (ed.) *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, 1975, p. 328.

⁶⁴ Solamente durante el tiempo que vivió Quiroga, los hospitales de Santa Fe se enfrentaron a una gran cantidad de litigios entre los que cabe señalar algunos como el que se sostuvo con el cabildo de la Ciudad de México, el de Hernan Cortés y su hijo Martín, y otro con un encomendero en Michoacán llamado Juan de Infante, el cual estuvo a punto de terminar en un enfrentamiento armado instigado por el mismo Quiroga. Para un mayor seguimiento de todas estas querellas ver Warren, *op. cit.*, capítulos V y VII.

de que los franciscanos habían estado trabajando en la región durante varios años, don Vasco creía que el número de religiosos era insuficiente para atender a la población indígena y española que ahí habitaba. Aunado a esto, al no pertenecer Quiroga a ninguna orden religiosa le era más difícil convocar y organizar a los frailes, a diferencia de otros obispos como el mismo Zumárraga quienes tenían gran ingerencia dentro de sus congregaciones. Sin embargo, existía otro motivo más para crear un centro de formación de sacerdotes seculares: el interés de comenzar a estructurar y coordinar al clero secular para obtener el control de las parroquias, intención que desde 1537 los obispos novohispanos manifestaron al rey:

Porque aunque haya religiosos y hagan lo que puedan en la conversión de los naturales, entre tanto no oviere curas propios que tengan cuenta y razón [...] de sus parroquias y pueblos que estén sujetos a los obispos y sean obligados conforme a conciertos y estatutos de obispados concertados, nosotros no podemos conocer nuestro ganado como somos obligados ni remediar lo que conviene remediar ni ayudar lo que conviene ayudar ni hacer nuestro oficio enteramente.⁶⁵

Don Vasco, pues, se sumó a este proyecto de los obispos americanos desde que tomo posesión de su diócesis⁶⁶. Dado el escaso número de curas y su deficiente educación, la fundación de un colegio clerical era un paso de gran importancia para comenzar a formar y organizar al clero secular e imponer la autoridad de la jerarquía eclesiástica en Nueva España. El mismo Quiroga señaló en su testamento la causa principal por la que fundó su colegio, al cual llamó de San Nicolás:

Primeramente, declaramos que ha muchos años que yo fundé en esta ciudad de Michoacán, en el barrio de Pátzcuaro, cerca de nuestra iglesia catedral de San Salvador, el Colegio de San Nicolás, que aquí está fundado, por la gran falta de ministros de los santos sacramentos y culto divino, que aquí y en todo el obispado de Michoacán ha habido...⁶⁷

⁶⁵ Carta de Zumárraga, Zárate y Marroquín al Rey, México 4 de diciembre de 1537, citada en Miranda, *op. cit.* p. 84.

⁶⁶ A lo largo de su mandato como obispo de Michoacán, pero de manera sistemática después de 1554, Quiroga se enfrentó en repetidas ocasiones con las órdenes religiosas, especialmente con franciscanos y agustinos, para obtener el control de los feligreses de la región.

⁶⁷ Quiroga, *Testamento...*, *op. cit.*, p. 277.

Para principios de 1540 el Colegio de San Nicolás comenzó a funcionar en Pátzcuaro. Algunos autores, como Paz Serrano y Francisco Miranda, señalan que Quiroga, para la creación de San Nicolás, se basó en el colegio que el cardenal Hernando de Talavera había fundado en Granada⁶⁸. La relación de San Nicolás con el colegio fundado por Talavera no se limita únicamente a la búsqueda de formar un clero preparado en cuestiones teológicas, canónicas y morales, sino también, en instruir a los sacerdotes en una lengua ajena, el árabe en el caso de Granada y los idiomas indígenas en Michoacán.

El asunto de la lengua fue central en el proyecto de Don Vasco. El desconocimiento de las lenguas autóctonas era más generalizado entre el clero secular que entre los frailes. Si los obispos querían quitar el control de las parroquias de indios a los religiosos era fundamental formar presbíteros que conocieran el idioma indígena, que en el caso de Michoacán era principalmente el purépecha, aunque también había poblaciones de otras filiaciones lingüísticas. El mismo Quiroga apunta en su testamento la importancia que esto tenía:

Asimismo encargo a nuestros sucesores en este dicho nuestro obispado, pues no es menos útil y necesario la sustentación del dicho colegio a la dicha nuestra iglesia y a los que nos hubieren de suceder en el que a los dichos indios, pues en la verdad, si de aquí no se puebla el obispado de clérigos lenguas que sean tales cual convenga, nunca de aquí a muchos años será proveído de ellos como se cree ni tendrán los ministros y pastores necesarios que son menester⁶⁹.

Aunque don Vasco nunca llegó a hablar purépecha, el objetivo de formar *clérigos lenguas*, como se decía en la época, fue central en el proyecto quirogano. A la par de ser un colegio clerical, San Nicolás fue creado como un centro de educación básica para indios, en el que se enseñaba la doctrina cristiana, el castellano y la lectoescritura. Con esto, Quiroga también buscaba aprovechar la presencia de los indios para que hubiera un aprendizaje mixto en el ámbito lingüístico:

⁶⁸ Serrano Gassent, *op. cit.*, p. 254; Miranda, *op. cit.*, p. 46-69.

⁶⁹ Quiroga, *Testamento...*, *op. cit.*, p. 280.

También se enseñe y lea la doctrina cristiana y moral dicha y leer y escribir a todos los hijos de los naturales que la vayan a oír allí y a deprender nuestra lengua y a enseñar a los de nuestra nación la suya...⁷⁰

Así pues, el Colegio de San Nicolás cumplía con dos grandes funciones, la primera y más importante era ser un seminario en el que se formaran sacerdotes conocedores de la lengua indígena. En este punto Quiroga fue muy claro que los colegiales debían ser *españoles puros*⁷¹, restringiendo la participación indígena en el ministerio eclesiástico⁷². La segunda función, que no por ser secundaria dejaba de ser importante, se centraba en la educación de seglares, principalmente indios, para su inserción en la policía cristiana. Quiroga es reiterativo en este punto y señala los motivos por los que se debía de tener especial atención con los *naturales*:

Por cuanto lo hicieron todo los indios de esta ciudad de Michoacán por mi ruego y mandado, sin habérseles pagado bien como debiera y que se le quede todo como dicho es perpetuamente para siempre jamás en el dicho colegio de San Nicolás con cargo que en recompensa y satisfacción de lo que allí los indios de esta ciudad de Michoacán y barrios de la Laguna trabajaron, pues ellos lo hicieron y a su costa, sean perpetuamente en él gratis enseñados todos los hijos de los indios, vecinos y moradores de esta ciudad de Michoacán, y de los dichos barrios de la Laguna, que quisieren y sus padres enviaren allí a estudiar y ser allí enseñados en todo lo que allí se enseñare y leyere, y esto gratis como es dicho, sin que para ello den ni paguen ni se les pida ni lleven cosa alguna, mayormente en la dicha doctrina cristiana y moral que les dejó impresa para ello en el dicho colegio...⁷³

En cuanto a la preocupación por la instrucción de los indios, Serrano Gassent señala que el Colegio de San Nicolás se diferencia de otras instituciones formadas para este mismo propósito, en tanto que en el colegio fundado por don Vasco convivían españoles e indígenas en una enseñanza mixta. Además –señala la autora– en San

⁷⁰ Ídem, p. 278.

⁷¹ Ídem, p. 277.

⁷² A pesar de que hubo algunos intentos por favorecer la creación de un clero indígena, la tendencia principal fue la oposición a esto. La posibilidad fue cerrada definitivamente en el Primer Concilio Mexicano en 1555.

⁷³ Ídem, p. 279.

Nicolás se admitía no solamente a los hijos de la nobleza india, sino a cualquiera que quisiera entrar a él.⁷⁴

Es difícil conocer el alcance que tuvo la educación de los indígenas en el Colegio de San Nicolás. Autores como Miranda y Serrano Gassent apuntan que se promovió la educación superior entre los naturales de la región, sin embargo no existen testimonios que señalen una enseñanza generalizada en este sentido. El único caso que exponen ambos autores es el de Antonio Huitziméngari, hijo del último cazonci, quien sabemos que pasó por San Nicolás, mas no que se formó ahí. En este sentido, tiendo a aceptar más la tradición que señala que Hutziméngari fue alumno de Alonso de la Veracruz y no de Vasco de Quiroga. Sin embargo, lo que sí es probable es que San Nicolás haya funcionado como un centro de educación básica para niños y jóvenes indígenas en el que, al igual que en los conventos de los religiosos, se buscaba formar a las nuevas generaciones en la forma de vida cristiana.

Aunque no sabemos que tanto éxito tuvo San Nicolás en la educación de los indios durante la vida de don Vasco, podemos estar seguros del fracaso que en este sentido tuvo el Colegio tras la muerte de su fundador. Durante varios años se enfrentó Quiroga al interés de mudar la sede de la catedral, y con ello al Colegio de San Nicolás, de Pátzcuaro a Guayangareo-Valladolid, ciudad que había sido fundada como villa de españoles. El obispo logró contener los impulsos de los vecinos de Guayangareo, sin embargo, al poco tiempo de su muerte, comenzó el proceso de cambio de la sede de la diócesis y para 1580, la catedral y el Colegio estaban ya instaladas en Valladolid. El colegio dejó de cumplir su función educativa para con los indios y se centró únicamente en la tarea de formar sacerdotes españoles.⁷⁵

5) El gobierno de Michoacán y el proyecto de una Ciudad Episcopal

A la par de la fundación de sus pueblos-hospitales, don Vasco tenía en mente un proyecto político más amplio que involucraba a toda la provincia michoacana. Desde la *Información en derecho* se refiere Quiroga constantemente a la necesidad de introducir

⁷⁴ Serrano Gassent, *op. cit.* p. 256. En este sentido, como lo estudiaremos más adelante, Alonso de la Veracruz creó también instituciones educativas en las que se fomentaba este tipo de enseñanza.

⁷⁵ Serrano Gassent, *op. cit.* p. 258-259.

en las Indias un nuevo ordenamiento social basado en lo que él denomina una “policía mixta”:

... es arte de toda policía mixta, como la cosa de esta tierra lo requiere y ha menester; pues por ella se ordena y ha de ordenar todo, así en lo temporal como en lo espiritual, por el apóstol de ella que es su Majestad. Y así se provee por ella en lo uno, que no se olvida ni descuida en lo otro, antes quedando ordenada en la buen policía y conversaciones humanas, también quedan cortadas las raíces de toda discordia y desasosiego y de toda lujuria y codicia y ociosidad y pérdida de tiempo malgastado, y se introduce la paz y la justicia, y en ella se besan y abrazan con equidad, y también los ministros de ellas perfectos y como han de ser y conviene que sean en toda república bien gobernada por tal orden y concierto [...] como si fuese sola una familia así en lo espiritual como en lo temporal.⁷⁶

Como vemos, la idea de “policía mixta” no se refiere únicamente a la forma de vida cristiana, así en lo civil como en lo religioso, que se buscaba imponer entre los indígenas sino que apunta en Quiroga a un programa político en el que tanto el orden espiritual como el temporal están sujetos en un mismo miembro. Don Vasco buscará concretar su proyecto mediante la creación de una Ciudad Episcopal en la que se establecieran, bajo la cabeza del obispo, el poder eclesiástico y el secular.

Después del fracaso de la ciudad de españoles llamada Nueva Granada que Quiroga fundó siendo oidor en las cercanías de Tzintzuntzan, don Vasco intentó obtener el nombramiento formal de ciudad de indios y de españoles para la antigua capital purépecha, el cual otorgó el rey en septiembre de 1534⁷⁷. Sin embargo, pareciera que el apoyo a Tzintzuntzan fue solamente un paso para la concreción de su proyecto político pues, tras ser nombrado obispo, don Vasco decidió trasladar, sin la autorización del virrey Mendoza, la capital de la provincia michoacana de Tzintzuntzan a Pátzcuaro,

⁷⁶ Quiroga, *Información en derecho*, p. 223.

⁷⁷ Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica – CONACULTA – INAH, 2005, p. 231-232. Quiroga para hacer el traslado señala, hábilmente, que Pátzcuaro y Tzintzuntzan son simplemente barrios distintos de una misma ciudad llamada “Ciudad de Mechuacan”, ver “Posesión que se tomo en Pátzcuaro para la traslación de la Iglesia”, en Nicolás de León, *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y de su obra*, Morelia, UMSNH, 1984, p. 265-271.

realizando en el nuevo lugar tres fundaciones: la de ciudad de españoles, la de ciudad de indios y la de ciudad catedralicia.⁷⁸

Aunque Pátzcuaro fue una población importante para los purépechas prehispánicos, sobre todo en el ámbito religioso, para el momento del encuentro con los españoles era una comunidad de segundo orden con relación a Tzintzuntzan, sede de la administración religiosa y política. Por otro lado, los franciscanos se habían asentado en la capital purépecha desde el momento de su llegada a Michoacán y mantenían una estrecha relación con la nobleza indígena. Así pues, con el traslado de la “Ciudad de Mechuacan” de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, Quiroga buscaba concretar una partida doble: desplazar a la antigua nobleza indígena y acotar la ingerencia de los frailes en la región. Con ello planeaba convertir a la catedral de Pátzcuaro en el eje de la vida política y religiosa de toda la provincia michoacana.

Para realizar el cambio de sede, don Vasco encontró un aliado en el gobernador indio Pedro Cuinierángari. Don Pedro había sido el sucesor de Tangáxoan desde que éste fue asesinado por Nuño de Guzmán, sin embargo, al no pertenecer directamente al linaje del último cazonci y al no haber sido confirmado por el virrey Mendoza, su autoridad dentro de la provincia era cuestionada⁷⁹. El apoyo que brindó Cuinierángari a *tata* Vasco en el traslado de la capital le sirvió para consolidarse como gobernador indio de la región. Sin embargo –como lo menciona Martínez Baracs– la alianza entre don Pedro y Quiroga en el traslado de la capital provocó un grave desgarramiento en el seno de la clase gobernante purépecha, pues la antigua nobleza michoacana asentada en Tzintzuntzan se vio relegada y sometida a las autoridades de Pátzcuaro.⁸⁰

Por otro lado, aunque *tata* Vasco al hacer el traslado en 1538 fundó en Pátzcuaro una ciudad de indios, sabemos que el cabildo indígena de dicho asentamiento no comenzó a funcionar sino hasta 1545, cuando Huitziméngari accedió al poder y el virrey Mendoza logró mudar la sede del ayuntamiento español a Valladolid⁸¹. Posiblemente

⁷⁸ Ídem, p. 243.

⁷⁹ Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 258-260.

⁸⁰ Ídem, p. 269. A lo largo del siglo XVI se presentaron diversos enfrentamientos entre los indígenas de Tzintzuntzan y las autoridades de Pátzcuaro

⁸¹ Ídem, p. 310-311.

para el obispo, como lo había señalado años antes cuando era oidor, los indios no tenían en ese momento la capacidad suficiente para gobernarse.⁸²

Quiroga encontró oposición a su proyecto de Ciudad Episcopal no solo entre la nobleza de Tzintzuntzan y los franciscanos que habían sido desplazados, sino también en el mismo Antonio de Mendoza. Quiroga había desafiado la autoridad del virrey al hacer el traslado de la capital y sede catedralicia sin su autorización. La idea de don Vasco de reunir en Pátzcuaro los poderes civiles y religiosos con el fin de mantenerlos bajo su mando significaba un peligro para la potestad de don Antonio e iba en contra de la organización política del virreinato. Por esta razón desde 1539 Mendoza decidió fundar en Guayangareo un asentamiento para establecer ahí la sede catedralicia y el cabildo español. A partir de 1541, cuando se toma posesión formal en Guayangareo, comienza a darse una serie de querellas entre los vecinos de la nueva población, a quienes el virrey les había concedido varios privilegios, y los de Pátzcuaro⁸³. El virrey Mendoza encontró aliados en un sector de la nobleza indígena y en los frailes de la provincia. Aprovechando la ausencia del obispo en 1542, cuando se suponía que iba realizar un viaje a la península, Mendoza visitó Michoacán y aplicó una serie de medidas que favorecieron a la ciudad de Guayangareo⁸⁴. La fundación de Guayangareo como la “Nueva Ciudad de Michoacán” supuso el traspaso del cabildo español de Pátzcuaro a la nueva villa, lo que sin duda afectó fuertemente los planes del obispo, pues si bien la sede catedralicia permaneció en el asentamiento ribereño, el desplazamiento del poder civil rompió con el proyecto de Ciudad Episcopal que don Vasco había querido establecer.

6) El viaje de Quiroga a España

⁸² En 1533 don Vasco y los demás oidores de la segunda audiencia se opusieron a cumplir lo que mandaba las ordenanzas de la reina con respecto a insertar a los indios en el aparato administrativo de la Nueva España, pues sostenían que *al presente no tienen habilidad para rejar todavía*, en Puga, *Cedulario de la Nueva España, op. cit.*, f. 77.

⁸³ Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, Guadalajara, Frente de Afirmación Hispanista – El colegio de Michoacán, 2000, p. 68-72.

⁸⁴ Ídem, p. 81. Este no fue el primer viaje de Mendoza a la provincia, poco tiempo atrás, a finales de 1540, había realizado una visita en la cual se instaló al menos por un mes en el pueblo de Tiripetío que, como lo veremos más adelante, era una de las más importantes sedes de los agustinos michoacanos. Por otro lado, es muy probable que una de las razones por las que don Vasco no realizó su viaje a España en 1542 haya sido el avance que logró la villa de Guayangareo frente a la de Pátzcuaro en su disputa por la sede de la “Ciudad de Mechuacan”.

Quiroga desarrolló distintas actividades desde su llegada a la Nueva España que abarcaron desde la organización política del nuevo territorio y la solución de los problemas jurídicos que había dejado la primera audiencia, la creación de una nueva diócesis en Michoacán, hasta la fundación de los pueblos hospitales de Santa Fe y del Colegio de San Nicolás. La activa labor de don Vasco en los primeros quince años de su estancia en América comenzó a rendir frutos, para mediados de la década de 1540 las instituciones que había creado estaban bastante consolidadas.

Sin embargo, el mapa político y económico de la Nueva España era complejo y los intereses de los distintos grupos se enfrentaban continuamente. En cada una de las actividades que Quiroga realizó en estos años encontró oposición por parte de algún sector de la sociedad novohispana. Así vemos los distintos pelitos de Quiroga con encomenderos o con Cortés por el dominio de algún pueblo de indios, con el Cabildo de la Ciudad de México por la jurisdicción en Santa Fe e incluso con el mismo obispo Zumárraga por los límites de las diócesis y el destino del diezmo michoacano. Además, don Vasco se había granjeado la enemistad de Antonio de Mendoza y su proyecto de fundar en Pátzcuaro una Ciudad Episcopal se vio frustrado con el traslado del cabildo español a Guayangareo, decisión que fue respaldada por los frailes agustinos y el gobernador indígena Antonio Huitziméngari. Todos estos problemas llevaron a Quiroga a la necesidad de viajar a la metrópoli para buscar el favor del Consejo y solucionar las querellas en su beneficio.

Aunado a esto, el obispo quería obtener mercedes y privilegios para fortalecer su proyecto de clero diocesano. Si bien es cierto que el enfrentamiento con los frailes se presentó abiertamente hasta su regreso de la metrópolis, desde la década de 1540 se hicieron patentes las diferencias entre el proyecto de los mendicantes y el del clero secular. El interés de viajar a la península involucraba también la búsqueda de cédulas para afirmar su autoridad dentro de la iglesia novohispana.

Así pues, Quiroga partió a España en 1547 y ahí se mantuvo hasta 1554. Pocos datos conocemos de estos siete años de la vida de nuestro personaje. Podemos suponer que gran parte de este tiempo se dedicó a litigar y que lo hizo con bastante éxito, pues

logró solucionar favorablemente la mayoría de sus problemas en Nueva España⁸⁵. Sin embargo, más allá de los asuntos legales, me parece importante destacar dos puntos sobre su estancia en España que marcaron de manera importante el pensamiento de nuestro personaje. El primero es la aportación de don Vasco a la polémica sobre la legitimidad de la conquista americana; y el segundo, el contacto del obispo con ciertas corrientes de la Contrarreforma.

Juan José Moreno, quien fuera rector del Colegio de San Nicolás en el siglo XVIII y el primer biógrafo de don Vasco, narra la participación del obispo en las discusiones llevadas a cabo en España en aquella época:

Una de las cosas, que se trataron en el Supremo Consejo de Indias, así con su venida, como por los clamores del ilustrísimo Sr. D. Fr. Bartholomé de las Casas, zelosísimo defensor de la libertad de los Indios, fue, si sería conveniente, y justo, que el repartimiento, que por entonces se hazía de los Indios, entregándolos, como pupilos, a los Conquistadores, fuese perpetuo, o quedase al arbitrio de los Presidentes y Gobernadores, darlos. Para examinar esta materia con la madurez necesaria, hubo diferentes asambleas, a que fueron llamados los que tenían conocimiento de estos Reynos, y sus costumbres. Entre ellos concurrió el Sr. Quiroga, quien con la libertad, que acostumbraba, dixo su parecer [...] que los repartimientos, o encomiendas se hiziesen en los Conquistadores y fuesen perpetuos. Propuso para esto que así se premiaban en los servicios de la Conquista: que se alentarían otros a imitarles en lo mucho, que faltaba, que reducir a nuestra Santa Fe: que de esta manera serían mexor tratados los indios, instruidos en nuestra doctrina Christiana, y gobernados por los Encomenderos, que harían para con ellos los oficios, que un buen Padre con su familia.⁸⁶

A pesar de que don Vasco no formó parte de los quince personajes del debate de 1551, sí participó en él, de manera indirecta, con la redacción de textos sobre el problema. Los escritos de Quiroga sabemos que fueron leídos y tomados en cuenta por Sepúlveda, Las Casas y los miembros del Consejo de Indias⁸⁷. De su participación en

⁸⁵Serrano Gassent, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁶ Juan José Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga* (edición facsimilar de la impresa en 1766), Morelia, UMSNH – Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita – Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 82.

⁸⁷ Bataillon, “Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas”, *op. cit.* p. 267.

esta famosa discusión ha quedado una carta que escribió a su amigo Bernal Díaz de Luco y un tratado titulado *De debellandis indis*, en el cual aparece la postura de Quiroga ante las causas justas de la guerra hecha a los indios y la legítima posesión de la Corona sobre las tierras americanas.⁸⁸

Por otro lado, es probable que Quiroga se haya relacionado en este tiempo con agrupaciones afines a la corriente contrarreformista que, por estas fechas, cobraba mucha importancia dentro de la península. Uno de estos grupos, con el que sabemos que don Vasco tuvo contacto, fue la recién creada Compañía de Jesús. Quiroga buscó llevar jesuitas a su diócesis, principalmente para que se ocupasen de su Colegio⁸⁹ y también, por qué no, para comenzar a sustituir a las órdenes mendicantes, de estructura medieval, por una nueva Compañía, moderna, fiel al papa y a la jerarquía eclesiástica, que abanderaba los valores de la Contrarreforma. La intención de don Vasco de llevar jesuitas a su diócesis no pudo concretarse en ese momento, sin embargo, pocos años después de su muerte, el Colegio de San Nicolás pasó a ser dirigido por la Compañía.

A la par de su acercamiento con los jesuitas, Quiroga va a conocer a un personaje central en el desarrollo de la Iglesia tridentina en Nueva España: fray Alonso de Montufar. No sabemos con certeza en qué momento comenzó la relación entre estos dos hombres, de lo que sí podemos estar seguros es que en 1554 regresó don Vasco a las Indias acompañado del nuevo obispo de México, Montufar, dispuesto a colaborar ampliamente en la organización de la Iglesia novohispana. Hay que recordar que tiempo atrás se había intentado hacer una reestructuración eclesiástica en el virreinato, buscando imponer al clero secular sobre el regular, sin embargo, no fue sino hasta el Primer Concilio Mexicano, en 1555, cuando esto se planeó de manera sistemática.

Así pues, la postura de Quiroga se fue endureciendo durante su estancia en España. Si bien es cierto que no existió un cambio drástico en el pensamiento político o eclesiástico de don Vasco en estos siete años, la radicalización de sus ideas se presentó de manera evidente; basta comparar su *Información en derecho* con el *De debellandis*

⁸⁸ En este momento solamente he querido mencionar el suceso, en el siguiente capítulo analizaré de manera profunda la postura de don Vasco ante la legitimidad de la conquista y la potestad española sobre América, basándome para ello en las obras que redactó.

⁸⁹ Miranda, *op. cit.*, p. 153. Caber recordar que una de las labores que los jesuitas comenzaban a desarrollar en Europa era la creación de colegios seminarios para la formación de jóvenes.

indis para percatarnos de ello. Los motivos de este cambio fueron, a mi parecer, de distinto orden. En primer lugar, el cuestionamiento del proyecto imperial de Carlos V hecho por Bartolomé de las Casas en Valladolid y por otros pensadores de la época, incluyendo a fray Alonso, debió de haberle molestado al obispo quien era partidario de la causa del emperador. Por otro lado, los miembros del cabildo catedralicio de Michoacán le informaban continuamente de la situación de su diócesis, en la que los religiosos, aliados con los virreyes y las autoridades indígenas, tenían el control de la mayor parte de la provincia y la injerencia del clero diocesano se limitaba prácticamente a Pátzcuaro y a algunas comunidades ribereñas. Don Vasco sabía que durante su ausencia habían cambiado las cosas en su obispado y para poder desarrollar su proyecto político y eclesiástico iba a tener que enfrentarse a quienes se opusieran a él.

7) *Los últimos años de Quiroga.*

Desde su regreso a Nueva España en 1554 hasta su muerte en 1565, Quiroga continuó trabajando al frente del obispado de Michoacán. Este periodo lo dedicó a fortalecer y afianzar los proyectos que había desarrollado: sus hospitales y su Colegio. Los pleitos con los colonos españoles continuaron, tanto con encomenderos, como con los habitantes de Valladolid. Por otro lado, buscó edificar una catedral en Pátzcuaro, tan grande como la de Sevilla, de la que sólo pudo terminar una de las cinco naves que planeaba, tanto por la oposición del virrey ante tan colosal obra⁹⁰, como por dificultades técnicas.

Es también en este periodo cuando Quiroga emprende la labor de extender el número de parroquias de su diócesis, para con ello competir con la labor que estaban realizando los religiosos. A partir de 1554 don Vasco comenzó a fundar en pueblos michoacanos una serie de hospitales bajo la advocación de Nuestra Señora de la Concepción⁹¹, sin embargo, estas comunidades no estaban organizadas de la misma forma que los hospitales pueblo de Santa Fe, seguramente el obispo se dio cuenta en estos años de la inviabilidad de extender su proyecto utópico por toda la Nueva España.

⁹⁰ Serrano Gassent, *op. cit.*, p. 24. Es importante señalar que no todos los hospitales bajo esta advocación fueron fundados por el obispo. Muchos de ellos habían sido establecidos por los misioneros franciscanos y agustinos, y simplemente fue cambiada su advocación por mandato de Quiroga.

⁹¹ Marínez Baracs, *op. cit.*, p. 341.

La última etapa de la vida de Quiroga está marcada también por su continuo enfrentamiento con las órdenes de San Francisco y San Agustín. La relación de Quiroga con el clero regular, como lo veremos más adelante, esta marcada por dos grandes periodos. El primero, de 1531 a 1547, en el que existe una colaboración entre las Quiroga y las órdenes religiosas⁹²; y el segundo, de 1554-1565, en el que se da una ruptura y la oposición es abierta. En gran medida estos pleitos se desprendieron de intereses políticos, de la búsqueda del control de la región, sin embargo, me parece que existe también una cuestión de fondo: el enfrentamiento de dos proyectos distintos para organizar y reestructurar a la Iglesia y a la sociedad americana.

Quiroga, o *tata* Vasco como lo llamaban los purépechas, murió en Pátzcuaro en los primeros meses de 1565. Su cuerpo, después de ser despedido por sus feligreses, fue sepultado en la catedral que él mismo había mandado edificar.

⁹² Algunos ejemplos de esta colaboración es la ayuda que prestaron los frailes para la creación y administración de los pueblos-hospitales; y para la evangelización de la diócesis michoacana, para lo cual solicitó Quiroga la presencia de religiosos agustinos y favoreció, en un primer momento, la creación de conventos. Incluso, en 1542, cuando Quiroga se disponía a asistir al Concilio de Trento, viaje que resultó frustrado, encargó la cabeza del obispado a fray Alonso de la Veracruz, cargo que ostentó durante nueve meses.

Alonso de la Veracruz

1) Alonso en España

Los datos que tenemos sobre la vida de Alonso de la Veracruz antes de su llegada a Nueva España resultan aun más limitados que en el caso de Vasco de Quiroga. Así pues, nuevamente tendremos que ajustarnos a la reducida información y a caer en el terreno de la suposición para intentar reconstruir los primeros años de la biografía de nuestro personaje.

Alonso Gutiérrez, que fue el nombre que recibió de sus padres y que mantuvo hasta su ingreso a la orden de San Agustín, nació en el año de 1507⁹³, en una villa llamada Caspueñas, perteneciente a la diócesis de Toledo⁹⁴. Sabemos que sus padres fueron Leonor y Francisco Gutiérrez *muy cristianos y siervos de nuestro Señor y que en su estado tenían bastantes bienes temporales para sustentarse y criar a sus hijos en la doctrina*⁹⁵. La buena condición económica que gozaba la familia Gutiérrez permitió que Alonso tuviera una buena educación. Posiblemente realizó sus primeros estudios en su pueblo natal, a cargo de un tutor particular, para posteriormente ingresar a las dos universidades españolas más importantes de la época: la recién creada Universidad de Alcalá y la de Salamanca, que se encontraba en ese tiempo en uno de sus momentos de cúspide académica.

Lamentablemente no tenemos un conocimiento preciso sobre el tiempo que permaneció en la Universidad de Alcalá ni sobre los cursos que realizó en ella, aunque si sabemos que su estancia en la institución fue breve y que no obtuvo ningún grado académico. Juan de Grijalva nos señala que Alonso fue enviado por sus padres desde joven a la Complutense a estudiar *gramática y latinidad*⁹⁶, lo cual es muy probable, ya

⁹³ La fecha de su nacimiento la podemos fijar gracias a una carta escrita por fray Alonso en diciembre de 1565, en la que apunta que tiene *cinquenta y ocho años corridos*, citada en Prometeo Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985, p. 4.

⁹⁴ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985, p. 396.

⁹⁵ Ídem, p. 397.

⁹⁶ Ídem, p. 397.

que en la Universidad se impartían cursos de gramática a los que acudían escolares de “buena familia”⁹⁷.

El estudio de la lengua era una preocupación central en una universidad humanista como la de Alcalá. Ya se ha mencionado el interés en la gramática y la retórica que se extendió entre los humanistas españoles de la época, entre quienes podemos destacar al Cardenal Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá, o a Antonio de Nebrija y a Hernando Alonso de Herrera, profesores de dicha institución⁹⁸. Si bien no es posible afirmar que el joven Alonso fue alumno directo de estos ilustres personajes, lo que sí podemos plantear es que para 1521 - 1523, periodo en el que debió de asistir a los cursos en Alcalá, la Universidad se encontraba entre los centros más destacados de Europa en cuanto a los estudios lingüísticos, por lo que suponemos que la formación en *gramática y latinidad* que Alonso Gutiérrez recibió en ella fue de primer nivel.

Por otro lado, es importante señalar que en estos años, es decir entre 1521 y 1523, sucedía en Castilla el movimiento de los Comuneros al que nos referimos anteriormente⁹⁹. Importantes sectores de la Universidad Complutense apoyaron abiertamente al partido de las comunidades castellanas, tal es el caso del Colegio de San Ildefonso, una de las principales casas de la Universidad¹⁰⁰. Así pues, el joven Alonso Gutiérrez seguramente participó de las discusiones en torno al movimiento de los Comuneros y se familiarizó con los postulados republicanos que defendían los partidarios de la autonomía de las comunidades. Esta tradición política medieval, en la que se sustentaba la defensa de la soberanía popular, tendrá una importante repercusión en el pensamiento que fray Alonso desarrollará posteriormente.

A pesar de que el paso por la Universidad de Alcalá debió de haber sido de gran utilidad para Alonso, sobre todo en cuanto al aprendizaje en el uso de la lengua, fue realmente en Salamanca donde nuestro personaje recibió la educación que lo llevó a ser uno de los principales filósofos de la época.

⁹⁷ Bataillon, *Erasmus y España...*, p. 14.

⁹⁸ Ídem, p. 15-16.

⁹⁹ Ver capítulo I-1.

¹⁰⁰ Bataillon, *op. cit.*, p. 157. Cabe señalar que el Colegio estaba sujeto al arzobispado de Toledo y podían pertenecer a él estudiantes que tuvieran los suficientes recursos. Al ser fray Alonso originario de la diócesis toledana y al pertenecer a una familia pudiente, es posible que formara parte de este Colegio.

Con respecto a sus estudios en la Universidad del Tormes, Juan de Grijalva señala que *pasó a la insigne ciudad de Salamanca en donde estudió Artes y Teología [...] Graduose en Teología y ordenose de misa y diole el padre Victoria [sic.] el grado de Maestro*¹⁰¹. Es probable que Alonso realizara sus estudios de Artes y Teología entre 1523 y 1533; no obstante, existen distintas versiones en cuanto al grado que obtuvo en dicha Universidad. La mayor parte de los biógrafos suele transcribir lo planteado por Grijalva, es decir, que Alonso salió como maestro en teología de Salamanca. Sin embargo, Cerezo de Diego analiza ciertos documentos que muestran que el grado de maestro lo obtuvo posteriormente, en un capítulo provincial de la orden de San Agustín¹⁰². Así pues, es posible que el joven Gutiérrez obtuviera el bachillerato en Artes y la licenciatura en teología para 1533, mientras que el grado de maestro en teología debió de haberlo obtenido en el primer concilio de los agustinos en México en 1537, pues para finales de ese año el mismo fray Alonso firma como *theologiae magister*¹⁰³.

Más importante que la cuestión de los grados académicos es el hecho de que Alonso haya sido discípulo de Francisco de Vitoria y de Domingo de Soto. La importancia del pensamiento vitoriano como renovador de la escolástica y su aplicación en la teoría política y jurídica ya ha sido analizada en el primer capítulo de este trabajo. Los planteamientos iusnaturalistas y de derecho de gentes desarrollados por el “Sócrates español” fueron recibidos por el joven Alonso en los distintos cursos a los que asistió y resultaron determinantes, no sólo en su pensamiento sino incluso en su decisión de trasladarse a las Indias¹⁰⁴. El magisterio de Vitoria sobre su discípulo no se limitaba al ámbito de las aulas, ya que Alonso, a juzgar por lo planteado por Grijalva, fue un pupilo predilecto de Vitoria¹⁰⁵ y muy probablemente formó parte del selecto grupo que participaba en las tertulias que el dominico organizaba en su celda del convento de San Esteban en las que se discutían, entre otros asuntos, temas de teología, política y

¹⁰¹ Grijalva, *op. cit.*, p. 397.

¹⁰² Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 6-7. Algunas órdenes religiosas tenían la facultad de conceder a sus miembros grados académicos como los de “lector” y “maestro”.

¹⁰³ Ídem, p. 7.

¹⁰⁴ Hay que recordar que Vitoria impartió distintos cursos en los que trató el problema de la guerra en América de los que se desprendieron sus relecciones *Sobre la templanza, Sobre los indios y Sobre el derecho de guerra*.

¹⁰⁵ Grijalva, *op. cit.*, p. 397.

derecho, que terminaban en verdaderas disertaciones del catedrático salmantino¹⁰⁶. A lo largo de los textos que posteriormente redactaría fray Alonso, la presencia del pensamiento de Vitoria y de Soto es manifiesta. En algunas ocasiones el discípulo se refiere a sus maestros y los cita recogiendo la doctrina que había escuchado directamente de ellos.

Es probable que Alonso haya terminado sus estudios en teología y se haya ordenado sacerdote hacia 1533. Después de esto, nos dice Grijalva:

Alcanzó grande opinión en aquella Universidad, de virtud y letras y así leyó en ella Artes con grandísima aceptación, y enviando el Duque del Infantado, dos hijos a estudiar en aquella Universidad se los encomendó con aventajado salario y gran satisfacción, para que juntamente le enseñase virtud y les pasase las lecciones.¹⁰⁷

Así pues, para 1535 nos encontramos con el padre Alonso Gutiérrez, uno de los jóvenes maestros más renombrados de la universidad salmantina, gozando de una buena situación económica y con un futuro prometedor dentro de la vida académica española. Sin embargo, el joven profesor decidió abandonar esta carrera y cambiar drásticamente su camino para sumarse a la empresa evangelizadora del Nuevo Mundo y ordenarse fraile de San Agustín.

2) Su traslado a Nueva España y su ingreso en la Orden de San Agustín

Diversos debieron de haber sido los motivos que llevaron al padre Alonso Gutiérrez a optar por la vía americana. Sin duda alguna la influencia de su maestro Vitoria fue un factor importante en la decisión. Cerezo de Diego nos narra que durante el curso de 1534-1535 el dominico había presentado su relección *De eo ad quor tenetur veniens ad usum ratione* (“De aquello a que esta obligado el que llega al uso de razón”). En esta disertación, que seguramente presencié el joven Gutiérrez, se planteaba el problema religioso de la salvación de los habitantes del Nuevo Mundo y la

¹⁰⁶ Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Editorial Labor, 1939, p. 185. Incluso señala Beltrán que posiblemente en estas reuniones fue que Alonso *se encariñó con la doctrina humanitaria del profesor sobre la colonización ultramarina*.

¹⁰⁷ Grijalva, *op. cit.*, p. 397.

responsabilidad de los cristianos de trasladarse a aquellas tierras para predicar su fe¹⁰⁸. Así pues, es muy probable que Vitoria persuadiera a su discípulo de ir a evangelizar a los indios americanos.¹⁰⁹

Por otro lado, también hacia 1535, se encontraba en Salamanca fray Francisco de la Cruz, uno de los primeros agustinos que en 1533 pisaron la Nueva España. Fray Francisco había regresado a la península para reclutar misioneros para su orden y para buscar un clérigo letrado que enseñara Artes y Teología a los religiosos en América¹¹⁰. Para realizar esta última función, fray Francisco vio en Alonso al mejor candidato y lo persuadió de que lo acompañara a las Indias.

Así pues, debido a los consejos de su maestro, a la petición del agustino y seguramente a una vocación personal, el joven profesor decidió embarcarse con el grupo de misioneros agustinos con destino a la Nueva España. El 22 de junio de 1536 la embarcación, que había partido de Sevilla, llegó a la villa de la Veracruz¹¹¹. Fue precisamente en este puerto novohispano en el que Alonso, animado por fray Francisco de la Cruz, decidió ingresar a la orden de San Agustín, dejando así su nombre de seglar y adoptando el del lugar en el que por primera vez vistió el hábito agustino. De aquí en adelante nuestro personaje sería llamado Alonso de la Veracruz.

El 22 de julio de ese mismo año llegaba Alonso a la Ciudad de México, en donde realizaría su noviciado¹¹². Un año más tarde, el 20 de junio de 1537, fray Alonso hizo su profesión y prometió obediencia a la orden en el convento de Santa María de Gracia (después llamado de San Agustín), ante el vicario provincial Jerónimo de San Esteban.¹¹³ A pesar de que fray Alonso acababa de ingresar a la orden, su madurez

¹⁰⁸ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p 9.

¹⁰⁹ Es interesante que unos años después, en una carta fechada en abril de 1539, Carlos V escribe a Vitoria: *sabed que el obispo de México me ha escrito que en aquella tierra hay muy grand necesidad de clérigos, personas doctas, para que entiendan en la instrucción y conversión de los naturales della. Y que porque ha sabido que vos tenéis discípulos sacerdotes de buena vida y ejemplo, nos ha escripto encargandoos cojais algunos dellos y procureis con ellos que quieran ir a aquella tierra.* Seguramente Zumárraga basaba su petición en el conocimiento y buena opinión que tenía sobre fray Alonso, y sobre el mismo Vitoria. Documento citado en Cerezo de Diego, *op. cit.*, p 9-10.

¹¹⁰ Grijalva, *op. cit.*, p. 397.

¹¹¹ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 10.

¹¹² Ídem, p. 10.

¹¹³ El acta de su profesión aparece en el apéndice documental de la obra de Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio biobibliográfico de Alonso de la Veracruz*, México, Antigua librería Robledo de José Porrúa e hijos, 1947, p. 119.

personal e intelectual llevó a que lo nombraran inmediatamente maestro de novicios, cargo que desempeñó durante tres años¹¹⁴. Posteriormente, en el capítulo provincial de 1540, se decidió que fray Alonso fuese enviado a Tiripetío para dirigir la primera casa de estudios superiores de Nueva España¹¹⁵.

2.1) *La Orden de San Agustín*

Antes de continuar con la labor de fray Alonso en las tierras michoacanas me gustaría hacer algunas consideraciones generales sobre la orden de San Agustín y su desempeño en la Nueva España, pues me parece que la decisión del joven Gutiérrez de vestir el hábito agustino no fue una mera casualidad, sino que Alonso encontró en las características de la orden elementos comunes a su forma de ver el mundo que lo invitaron a formar parte de esa comunidad. A partir de entonces, y durante gran parte del siglo XVI, existiría entre los agustinos novohispanos y fray Alonso una influencia recíproca que los marcaría profundamente.

Los agustinos españoles, como se señaló anteriormente, participaron también de la reforma religiosa encabezada por el Cardenal Cisneros y a principios del siglo XVI logró imponerse el movimiento observante dentro de la orden. Además, la labor que desarrolló en ésta época el gran intelectual fray Tomás de Villanueva, impulsó nuevamente el interés por los estudios entre los frailes agustinos¹¹⁶. Así pues, la mayor parte de los “hijos de San Agustín” que llegaron a Nueva España compartían los principios de este movimiento religioso: el regreso a los ideales evangélicos, la preparación intelectual de sus miembros y el interés en la función evangelizadora.

Fue en el segundo de estos elementos, el de la formación intelectual, en el que destacó la orden de San Agustín en la Nueva España. El nivel de preparación dentro de los agustinos novohispanos –señala Antonio Rubial– era generalizado y no estaba relacionado con la procedencia social, el lugar de nacimiento ni la profesión de sus miembros¹¹⁷. Esta preocupación se ve reflejada en la cantidad de casas de estudio

¹¹⁴ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁵ Ídem, p. 10-11.

¹¹⁶ Antonio Rubial, *El convento agustino u la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989, p. 10.

¹¹⁷ Ídem, p. 29.

fundadas en sus conventos, en las que, además de los estudios de artes y teología, se enseñaban las lenguas autóctonas¹¹⁸. El papel que desempeñó Alonso de la Veracruz en el desarrollo intelectual de la O.S.A. en Nueva España fue, como se verá más adelante, central y de gran trascendencia.

Por otro lado, los agustinos novohispanos, muchas veces encabezados por fray Alonso, se diferenciaron de las otras órdenes por mantener una postura más optimista y abierta frente a la capacidad espiritual de los indios. Como lo apunta Ricard, fueron los agustinos quienes defendieron con mayor ahínco la administración de sacramentos como la eucaristía y la extremaunción entre la población indígena, e incluso, la confianza en su espiritualidad, llevó a que intentaran iniciarlos en la vida contemplativa¹¹⁹. Además, la educación de los indios realizada por los religiosos agustinos tendió a ser más amplia o “democrática”, pues no se limitaba al sector de la aristocracia indígena, sino que se generalizaba a *las personas que lo quisieran*¹²⁰.

Estas características de la orden llevaron a que fray Alonso estuviera convencido de formar parte de ella y de convertirse en uno de sus más importantes líderes y defensores durante gran parte del siglo XVI.

3) *El convento de Tiripetío y el Colegio de Estudios Mayores*

Los agustinos, encabezados por fray Juan de San Román y fray Diego de Chávez, arribaron a Tiripetío en junio de 1537¹²¹ tras haber sido solicitados, para la evangelización de los indios, por el encomendero de la región Juan de Alvarado¹²². El convento de Tiripetío fue fundado como un priorato que, como tal, funcionaba como un centro de doctrina del cual dependían una serie de comunidades menores, llamadas visitas, en las que los frailes se encargaban tanto de la evangelización como de la

¹¹⁸ Estudios demográficos de la orden para la década de 1570 señalan que prácticamente el 90% de los frailes agustinos hablaban por lo menos una lengua indígena; ver ídem, p. 31.

¹¹⁹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 198.

¹²⁰ Ídem, p. 334.

¹²¹ Igor Cerda Farías, *En el pueblo de Tiripetío, en la Provincia de Michoacán. La edad dorada... El siglo XVI*, Morelia, UMSNH – Exconvento de Tiripetío, 2005, p. 38. Tiripetío era una población purépecha que tras la rendición del pueblo Tarasco pasó a ser una encomienda. La comunidad, refundada por los frailes agustinos, se localiza entre el lago de Pátzcuaro y la ciudad de Morelia.

¹²² Diego Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicoás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N.P.S. Agustín*, México, JUS, 1963, p. 30.

administración de los sacramentos. La labor de los misioneros en la región fue fructífera desde el comienzo, en poco menos de tres años, apoyados por Alvarado, habían congregado a los indios y refundado el pueblo; construido casas para indios y españoles, una iglesia y un convento provisional; y realizado las primeras conversiones de la población autóctona. El éxito que tuvo la refundación del pueblo de Tiripetío llevó a que se convirtiera en un modelo de urbanización y de creación de conventos para la orden agustina en Michoacán y en otras regiones de la Nueva España.¹²³

Así pues, para 1540 Tiripetío era uno de los más importantes centros de doctrina de los agustinos en tierras americanas. En el capítulo provincial de la orden realizado en noviembre de ese mismo año, se decidió crear un Colegio de Estudios Mayores en el que se impartieran cursos de Artes y Teología y, dado el éxito del priorato de Tiripetío, se resolvió que fuera ahí donde se estableciera el centro de enseñanza¹²⁴.

La organización de esta Casa de Estudios y las cátedras de Artes y Teología fueron encargadas a fray Alonso. Hay que recordar que en 1535 fray Francisco de la Cruz había ido a la península a buscar un clérigo docto para que se ocupara de la formación de sus hermanos en la Nueva España y que encontró en Alonso Gutiérrez a la persona ideal para esta función. Así pues, el maestro De la Veracruz se trasladó a Tiripetío a finales de 1540 y debió de comenzar a “leer” sus cursos en los primeros meses de 1541¹²⁵.

Para complementar lo dictado en sus cátedras, fray Alonso instaló en el convento una biblioteca, la primera que se tiene noticia en América, la cual, seguramente, estaba formada por libros que el maestro trajo de España y por otros que fue incorporando posteriormente¹²⁶. Esta biblioteca –nos dice Grijalva– era consultada continuamente por fray Alonso y no había un solo libro que no estuviese rayado y marginado de su letra, desde la primera hoja hasta la última.¹²⁷

3.1) *Las cátedras*

¹²³ Cerda, *op. cit.*, p. 56-58.

¹²⁴ Ídem, p. 81-82.

¹²⁵ Ídem, p.82.

¹²⁶ Bolano e Isla, *op. cit.* p.23. Una parte importante de los libros que formaban esta biblioteca se encuentran actualmente en el Museo Michoacano de Morelia.

¹²⁷ Grijalva, *op. cit.*, p. 401.

Los estudios que se impartían en el Colegio de Tiripetío correspondían a los que había en las universidades españolas de la época. Las Artes eran consideradas como la base de los estudios de Teología, Derecho canónico y civil, y Medicina. El curso estaba formado por lo que se llamaba *la dialéctica y la física*¹²⁸. La enseñanza de las Artes, tanto en las universidades como en los colegios conventuales, se basaba en la impartición de las siete disciplinas liberales, organizadas en el *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *Cuadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música).

En la estructura de las universidades europeas se basó fray Alonso para dictar su curso de Artes en Tiripetío, del cual se desprendieron sus obras *Recognitio summularum, Dialéctica resolutio y Physica speculatio*¹²⁹. Hernández Luna señala que tal vez el curso alonsino de artes comenzó a estructurarse desde que el joven profesor impartió clases en Salamanca y que, posteriormente, en Tiripetío, Tacámbaro y Atotonilco, terminó de darle forma para finalmente publicarlo en México entre 1554 y 1557¹³⁰. La primera parte de su curso, a la que corresponden la *Recognitio summularum* y la *Dialéctica resolutio*, está dirigida a la enseñanza de la lógica (la dialéctica), mientras que la segunda, con su *Physica speculatio*, pertenece al ámbito “filosófico-científico”.

El sistema lógico de fray Alonso –señala Mauricio Beuchot– se ceñía a la línea aristotélico tomista, aunque incorporaba ciertos aspectos del nominalismo y de corrientes humanistas¹³¹. Hay que recordar que la renovación de la lógica escolástica se había llevado a cabo con gran éxito con Vitoria en Salamanca. Fray Alonso no sólo contribuyó con la difusión y la enseñanza de la escolástica reformada, sino que aportó y continuó con su desarrollo en la Nueva España¹³².

¹²⁸ Juan Hernández Luna, “Fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío”, en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo – UMSNH 1992, p. 21.

¹²⁹ Hernández Luna, *op. cit.* p. 22.

¹³⁰ Ídem.

¹³¹ Mauricio Beuchot, “El sistema lógico de fray Alonso de la Veracruz”, en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra, op. cit.*, p. 217.

¹³² Como lo señala Beuchot, el curso impartido por fray Alonso se centraba en la enseñanza de dos tipos de lógica. Por un lado, la *lógica analítica* o axiomática, la cual tenía la finalidad de que los alumnos pudieran construir silogismos “impecablemente válidos”, basados en premisas y principios necesarios. La segunda parte era la llamada *lógica tópica*, enfocada a la práctica de la disputa y la argumentación, la cual se centraba en la enseñanza de *tópicos*, es decir, de principios que deparaban reglas de inferencia o esquemas de argumentación para las discusiones. Este tipo de lógica utiliza principios o premisas contingentes y probables (y no necesarios y evidentes como la analítica). Para fray Alonso estas dos

La segunda parte del curso de Artes se centraba en la enseñanza de la física (o filosofía natural). Fue durante este curso la primera vez que se presentó en América la cosmovisión aristotélica en una forma “filosófico-científica”, entendiendo cosmovisión tanto en su sentido restringido (visión astronómica del mundo), como en el amplio (visión o imagen total de la naturaleza)¹³³. A la par del análisis de los textos aristotélicos, De la Veracruz se interesó en la observación de la naturaleza e incluso buscó dar explicación a la diferencia de fenómenos meteorológicos y astronómicos entre Nueva España y Europa, utilizando la teoría heliocéntrica de Copérnico.¹³⁴

Pocas noticias tenemos en cuanto a la enseñanza de la Teología en este periodo. Grijalva apunta que después de acabar su curso de Artes, fray Alonso leyó durante dos años la *Summa* de Santo Tomás, de tal manera que:

no les parezca a los teólogos de nuestro tiempo que era lectura esta de poco fondo y aprovechamiento [...] Demás de que la grande asistencia en el estudio y el estilo que tenía en leer, se ganaba mucho tiempo. Era pues el estilo, leer in voce el texto y con las partes de Santo Tomás deletreale hasta entenderle y si el Maestro le ilustraba, o con alguna doctrina, o con algún ejemplo era in voce, o con alguna palabra breve al margen. De manera, que los oyentes se hacían estudiantes y no escribanos.¹³⁵

Por otro lado, podemos suponer que sus cursos tenían también una orientación política que, a la manera de la Escuela de Salamanca, buscaba atender los problemas de la realidad social del momento. Así lo señala Grijalva: *Si en la República se ofrecía algún caso o se dificultaba en alguna materia, luego hacía sobre el caso una cuestión y*

vertientes de la lógica, a pesar de sus diferencias estructurales, eran sistemáticamente complementarias, y formaban parte de una disciplina fundamental para el desarrollo de todos los saberes. Ídem, p. 217-227.

¹³³ Bernabé Navarro, “La filosofía natural o cosmovisión aristotélica en Fray Alonso de la Veracruz”, en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra, op. cit.*, p. 281.

¹³⁴ Ver Armando Barrañón Cedillo, “Copernican Cosmography in the first Mexican Physics Treatise”, en *arXiv:physics*, 23-noviembre-2004. En 1575 un agustino discípulo de fray Alonso, llamado fray Juan de Mediana Plaza, publicó un *Diálogo sobre la naturaleza* en lengua purépecha, un tratado sobre filosofía natural en el que se presenta a los indios la visión aristotélica del cosmos. El *Diálogo* de fray Juan es probablemente la primera obra de carácter “precientífico” escrita en lengua indígena y está basada en gran medida en la *Physica speculatio* de fray Alonso, quien además estuvo presente en los conventos agustinos cuando ésta se redactó. Dada la postura de fray Alonso ante el indígena y su calidad de maestro dentro de la orden es muy probable que haya influido en la elaboración de este texto. El tratado ha sido recientemente publicado en una edición bilingüe, ver Juan de Medina Plaza, *Diálogo sobre la naturaleza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.

¹³⁵ Grijalva, *op. cit.*, p. 400.

en la antífona, (aunque no fuese Prelado), la proponía en pro y en contra, con la resolución que se debía tener en aquel caso...¹³⁶

Sin duda alguna, sus más brillantes cursos de teología no fueron dictados en estos años sino que tuvieron que esperar a que fray Alonso llegará a la Universidad de México. Las reelecciones del dominio justo sobre los indios o de los diezmos serían elaboradas diez años más tarde, sin embargo, la experiencia que adquirió en su labor docente y misional en los conventos michoacanos sería fundamental para sus trabajos posteriores. Además, es muy probable que de sus cursos de teología de este periodo se haya originado su importante tratado sobre el matrimonio indígena, el *Speculum coniugiorum*, pues el mismo fray Alonso dice en el prólogo de la edición de 1556, que no lo llevó la imprenta sino hasta diez años después de haberlo escrito.¹³⁷

3.2) Los estudiantes

A pesar de que la Casa de Estudios Mayores dirigida por el maestro De la Veracruz era un colegio conventual, cuyo principal objetivo era la formación de los agustinos, los alumnos que acudieron a sus aulas no fueron exclusivamente frailes, así lo apunta el clérigo Juan Venegas en 1562 cuando, refiriéndose a fray Alonso, dice: *lo he visto leer lecciones en el pueblo de Tiripetío, en Mechoacán, a religiosos y no religiosos*¹³⁸. Las cátedras impartidas por el maestro agustino fueron recibidas tanto por sus hermanos de la orden, como por laicos españoles e indígenas¹³⁹.

Lamentablemente no tenemos un registro de los estudiantes que acudieron a los primeros cursos de filosofía en Nueva España. Tenemos noticia de que bajo la tutela de fray Alonso estuvieron algunos de los más destacados agustinos de este periodo, como Miguel de Alvarado, Pedro Suárez de Escobar, Diego de Chávez y Antonio de Olmos, entre otros¹⁴⁰. También sabemos que acudieron a sus cursos hijos de españoles

¹³⁶ Ídem.

¹³⁷ Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de fray Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984, p. XXXVII.

¹³⁸ Francisco Miranda Godínez, "Alonso de la Veracruz, etnólogo michoacano", en *Humanistas novohispanos de Michoacán*, Vol. 13, Morelia, UMSNH - Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1982, p. 36.

¹³⁹ Cerda, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴⁰ Ídem, p. 88-89.

avercinados en las principales poblaciones de la región¹⁴¹. Sin embargo, más interesante resulta el hecho de que hayan acudido a las aulas jóvenes indígenas y que uno de ellos, Antonio Huitziméngari, haya destacado como un estudiante brillantísimo.¹⁴²

Fray Alonso no fue el primero en preocuparse por la educación de los pobladores indígenas en Nueva España. Para 1541 se habían fundado diversas instituciones que se atendían este asunto, entre las que destaca el Colegio de Tlatelolco creado por Zumárraga y Mendoza en 1536 o el de San Nicolás, de don Vasco, que comenzó a funcionar en 1540. Sin embargo, lo que debemos recalcar del Colegio de Tiripetío es que no fue únicamente un centro de enseñanza “básica” para indios, sino que permitió el ingreso de éstos a los estudios mayores, es decir, a una educación superior.

En cuanto a los estudiantes indígenas sabemos que Antonio Huitziméngari, hijo del último cazonci, se trasladó de Tzintzuntzan a Tiripetío acompañado de un grupo de nobles tarascos para formarse bajo la dirección de fray Alonso¹⁴³. Así pues, el estudiantado indígena no se limitó únicamente al “príncipe purépecha”, aunque sin duda alguna fue este el más destacado de todos. Así lo señala Basalenque cuando, refiriéndose al Colegio de Tiripetío, dice: *otros pudieron venir, así naturales como españoles, [...] de D. Antonio se hace mención, por ser persona tan esclarecida.*¹⁴⁴

Sobre las virtudes y capacidad de Huitziméngari existen varios testimonios de la época. Diego de Ribera, vecino español de la provincia de Michoacán, afirmaba que *el dicho don Antonio a exercitádose y se exercita en estudiar y tiene muchos libros y estudios, que este testigo ha oydo decir al padre fray Alonso de la Veracruz maestro de la horden de Santo Agustín que el dicho don Antonio es muy ábil y estudioso en dichas lenguas [griego, latín y principios de hebreo]*¹⁴⁵.

También, el doctor Frías de Albornoz, abogado de la Audiencia, apuntó:

¹⁴¹ Basalenque, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴² Hernández Luna, *op. cit.*, p. 28.

¹⁴³ Ídem, p. 28.

¹⁴⁴ Basalenque, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁵ Archivo General de Indias, Patronato, Leg. 60, No 2, Ramo 3, Relación de Méritos y servicios de don Antonio Huitzimegari... fol. 44v, pregunta XIII, citado en Cerda, *op. cit.*, p. 89.

Este testigo tiene bastantes principios en las lenguas latinas y griega y hebraica para conocer quien sea en ellas ezelente aun que él de nunguna manera es mediano, e que en lo que toca a la latina save que el dicho Don Antonio es muy diestro y que fácilmente entenderá qualquier poeta o orador latino y le podrá leer bastantemente y en la lengua griega sabe que en toda esta Nueva España no ay dos griegos mejores, aunque ay muchos que se tienen y los tienen por dotos en ella, porque este testigo vio entre otras vezes una leer con una olintica de Demóstenes y de decir los ternos muy diestramente y que en la hebraica sabe que ansí mesmo tiene principios pero que no está en ella tan adelante como en la griega e latina en las quales y en letras de humanidad está harto más ynstruido que muchos que ganan de comer por ello [por otro lado, continua el testimonio] se ocupa en escrevir a sus naturales cosas de la fe de Cristo en la cual es también instruido y su doctrina es mucho exemplo a los naturales quales ansí las virtudes como los defectos de sus mayores suelen imitar.¹⁴⁶

Por otro lado sabemos que don Antonio poseía una muy variada biblioteca. Existe un documento de 1559 en el que un librero de nombre Francisco Mendoza exige el pago de una serie de libros que Huitziméngari le debía. Entre los títulos de este listado se encuentran una *Lengua* de Erasmo de Róterdam, un *Libro de música para vihuela* de Miguel de Fuenalla y otro sobre instrumentos musicales de un fray Juan Bermudez, los *Comentarios a la Suma Teológica* de Cayetano, un libro de poesía de Juan de Villalobos, el *Vocabulario de la lengua de Michoacán* de Maturino Gilberti, el *Vocabulario* de Antonio de Nebrija, el primer *Diálogo Demócrates* de Sepúlveda y la *Geografía* de Tolomeo¹⁴⁷. La presencia de estos libros nos señalan la dimensión del conocimiento que poseía Huitziméngari, así como la diversidad de sus intereses intelectuales.

La fama de don Antonio se extendió por la Nueva España y sirvió, junto con la de otros indios destacados en el estudio, como un claro ejemplo de la gran capacidad que tenían los naturales¹⁴⁸. Por otro lado, la importancia de Huitziméngari no se limitó a la de ser un brillante discípulo de fray Alonso, pues también fue su maestro en lo que a la lengua purépecha se refiere, así lo apunta Basalenque: *puso casa en Tiripetío, y era*

¹⁴⁶ Archivo General de Indias, Patronato 60-2, ramo 3, citado en Francisco Miranda, *op. cit.*, p. 150.

¹⁴⁷ Nora Jiménez, "Príncipe indígena y latino. Una compra de libros de Antonio Huitziméngari (1559)", en *Relaciones* no. 91, Zamora, El Colegio de Michoacán, verano 2002, vol. XXIII, p. 142-151.

¹⁴⁸ Basalenque, *op. cit.* p. 65.

*en nuestra lengua muy ladino, por lo cual pudo muy bien ayudar mucho a su maestro [Alonso] en la lengua tarasca, que había de aprehender.*¹⁴⁹

3.3) Otras labores de enseñanza en Tiripetío

Tiripetío, además de ser la sede del Colegio de Estudios Mayores, era un centro de enseñanza de oficios manuales y de “educación básica” para niños indígenas. En cuanto a la labor artesanal, al igual que sucedía en otros conventos y en los hospitales-pueblo de tata Vasco, se buscó enseñar a los indígenas diversos oficios para darles una forma de sustento e incorporarlos a la “policía cristiana”. Aprovechando las habilidades manuales de los purépechas, los agustinos llevaron maestros españoles que les enseñaron los oficios europeos, los cuales aprendieron con rapidez y desarrollaron con habilidad, así aparece testificado en la *Relación de Tiripetío* de 1580:

... y de todos ofiçios ay ofiçiales y ansi en este [pueblo] con ser ya pequeño ay herreros y muy pulidos y sastres y çapateros y pintores y cartinteros y texedores de sayal y xerga, ay buenos escribanos de letra y cada uno destos indios en su ofiçio es muy pulido y muy buen oficial que no hazen falta los españoles¹⁵⁰.

La fama de los artesanos de Tiripetío se extendió por la región y pronto fueron solicitados por otros pueblos para que enseñaran a los indios sus oficios. Incluso poblaciones de gran importancia, como Pátzcuaro, dependían de los artífices de este pueblo para realizar pinturas o ejecutar el órgano de la catedral.¹⁵¹

La labor que fray Alonso y sus hermanos de hábito realizaron en Tiripetío contribuyó con que los indios se pudieran reorganizar con relativa autosuficiencia. Claro ejemplo de esto es el trabajo del algodón y la lana que se realizaba en el lugar:

Los tratos y contratos que tienen los naturales, es comprar el algodón en las comarcas de la redonda que caen en la región caliente, que es donde se cría. Beneficianlo sus mujeres, cardándole e hilándolo, y ellos compran lana, o la sacan de sus ovejuelas,

¹⁴⁹ Ídem.

¹⁵⁰ *Relación geográfica de Tiripetío 1580*, transcripción, notas y estudio de Igor Cerda, Morelia, UMSNH, 2002, p.64-65.

¹⁵¹ Cerda, *op. cit.*, p. 92.

porque algunos las tienen, y ellos la lavan y la cardan, y la hilan, así en este pueblo como en toda esta provincia de Michoacán. [...] lo uno y lo otro tejen las mujeres en sus telares, aunque no son como los de España, y con lo uno y lo otro se visten, siendo ellos también los sastres, como lo demás dicho. También hacen para vender, y sacan telas de estas mantas, muy galanas, y que pintan y dibujan en ellas cuanto quieren y de cuantos colores les parecen bien. Hacen cotonías y manteles alemaniscos, hacen fustán colchado que sirve a ellos de jaquetas y jubones, y sirven de fustanes para españolas...¹⁵²

De esta descripción de la actividad textil podemos rescatar algunos elementos que nos muestran la forma en que se organizaban los indios en Tiripetío. En primer lugar, es destacable la autonomía con la que los indígenas trabajaban, ellos mismos se encargaban de todas las fases de la manufactura textil, desde la compra de la materia prima, e incluso de su producción, hasta la venta del producto final, cuando este no estaba destinado para su propio uso. Por otro lado, es también interesante el sincretismo técnico que se dio en la región, pues se siguieron utilizando formas de trabajo textil indígena, como el telar de cintura, para la elaboración de telas y prendas españolas e indias, que utilizaron tanto los autóctonos como los peninsulares. Finalmente es notable la libertad con la que los indígenas trabajaban las prendas, *pintando y dibujando en ellas lo que les parecía bien*, que nos indica que el mestizaje no se dio únicamente en la técnica, sino también en los elementos estéticos de las creaciones artesanales, las cuales eran consumidas por los distintos sectores de la población novohispana.

Además de la enseñanza que promovieron los frailes de una gran diversidad de oficios¹⁵³, fray Alonso y los demás agustinos se preocuparon por la integración del segmento de la sociedad que no participaba en la producción artesanal a la nueva realidad novohispana. La *Relación de Tiripetío*, nos señala, al hablar de los indios del pueblo, que:

los que no son oficiales, unos crían puercos, otros ovejas, otros tratan en frutas verdes trayéndolas de acarreto con sus caballos de otras partes [...] Los unos y los otros siembran maíz y trigo. Amasan y venden el pan a los pasajeros que pasan por este

¹⁵² *Relación de Tiripetío*, op. cit., p. 66-67.

¹⁵³ Igor Cerda elabora una lista de veintisiete oficios distintos que los indios desempeñaban en Tiripetío, ver op. cit., p. 34.

pueblo [...] el pan que les sobra, lo llevan a vender a las dos ciudades que tiene al lado: una, la de Pátzcuaro, y la otra, la de Valladolid Guayangareo¹⁵⁴.

Así pues, el priorato de Tiripetío estaba organizado, social y económicamente, de manera que se fomentaba la diversidad y especialización laboral, lo cual ofrecía al pueblo una forma de sustento y la posibilidad de incorporarse a la nueva dinámica social. En este sentido es importante señalar que los agustinos, a diferencia de los franciscanos, no buscaron crear comunidades de indios aisladas del resto de la Nueva España, sino que, al contrario, la inserción del sector indígena al mecanismo social y económico del virreinato fue un elemento que preocupó a los miembros de esta orden.

A la par de esta instrucción en el ámbito laboral, se realizaba también una labor educativa entre los niños indígenas, a quienes se les enseñaba música y lectoescritura. En cuanto al funcionamiento de la escuela para niños nos dice Basalenque que: *desde ocho años comienzan a aprehender a leer y escribir, y se escogen las buenas voces para el coro, y los otros quedan para el servicio del pueblo, sabiendo leer y escribir: Los hábiles pasan a aprehender canto llano y de órgano, en que han salido eminentes*¹⁵⁵, además, parece ser que se les enseñaba también a interpretar distintos instrumentos, como el órgano, arpas, trompetas, flautas, violines y chirimías¹⁵⁶. El mismo Basalenque nos narra de un músico indio formado en Tiripetío:

... un organista tan eminente y científico, llamado Francisco, que habiendo oposición en México entre organistas españoles, en ocasión de que el gran maestro Manuel Rodríguez sacó el órgano, y que bien sabía que por indio no le habían de dar el órgano, mas que se oponía porque viesen que también hay indios hábiles: tañó conforme le pedían, de fantasía y que siguiese un paso, y a todos los músicos dejó espantados.¹⁵⁷

4) *Labor de fray Alonso dentro de la orden: docencia, misión y gobierno*

¹⁵⁴ *Relación de Tiripetío, op. cit.* p. 68-69.

¹⁵⁵ Basalenque, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁶ Cerda, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁷ Basalenque, *op. cit.*, p. 62.

El periodo que abarca de 1540 a 1553 lo dedicó fray Alonso a distintas actividades dentro de su orden, principalmente en la provincia de Michoacán¹⁵⁸. Además de continuar con sus tareas docentes, De la Veracruz realizó labores tanto de doctrina y evangelización, como administrativas y de gobierno.

En cuanto a su trabajo misional, Grijalva nos narra que fray Alonso *salió luego a deprender la lengua [purépecha] y a administrar los santos Sacramentos a los pobres indios, como si no fuera bastante la ocupación que tenía en sus libros y con sus estudios. En breve tiempo supo la lengua tarasca, en que fue gran ministro, predicándoles y enseñándoles con gran fervor y continuación*¹⁵⁹. Esta labor de evangelización –nos dice Basalenque– la realizaba en *el tiempo de las vacaciones y las pascuas*¹⁶⁰, pudiendo así compaginarla con sus cátedras; y no se limitaba únicamente a los indios que vivían en la cabecera del priorato sino que salía a predicar a comunidades distantes.

Con relación a la impartición de los sacramentos, es significativo que fray Alonso haya apoyado siempre el que se les administraran a los indios, especialmente en el caso de la confesión y la eucaristía, pues fue asunto de mucha discusión en la época si los indígenas tenían la suficiente capacidad para comprenderlos y practicarlos¹⁶¹. En términos generales los agustinos defendieron la capacidad de los indios para participar de la comunión, la reconciliación y la extremaunción, a diferencia de otros clérigos, tanto regulares como seculares, quienes se opusieron a ello¹⁶². Tanto Grijalva como Basalenque, señalan que fray Alonso fue el principal defensor de esta postura y que, incluso, *trabajó en esto muchísimo, y bastó su autoridad para que en poco tiempo no quedase rastro de la contraria opinión.*¹⁶³

¹⁵⁸ Fray Alonso vivió de 1540 a 1545 en Tiripetío. De 1545 a 1548 se traslada, primero a Tacámbaro y luego a Atotonilco. En 1548 regresa nuevamente a Michoacán en donde reside posiblemente hasta 1553, año en el que comienza su labor en la Universidad de México.

¹⁵⁹ Grijalva, *op. cit.*, p. 398. Ya se ha mencionado que fue el mismo Antonio Huitziméngari quien le enseñó el purépecha a De la Veracruz. Me parece importante el señalar que, a diferencia de don Vasco que nunca habló tarasco, fray Alonso lo aprendió rápidamente y fue en esta lengua gran ministro.

¹⁶⁰ Basalenque, *op. cit.*, p. 90.

¹⁶¹ Grijalva, *op. cit.*, p. 105-110. Hay que recordar que en otras partes del Imperio, como en el virreinato del Perú, la comunión fue negada a los indios bajo estos argumentos.

¹⁶² Cerda, *op. cit.*, p. 48-49.

¹⁶³ Grijalva, *op. cit.*, p. 110; Basalenque, *op. cit.*, p. 40-41.

Por otro lado, el padre De la Veracruz tuvo durante este periodo importantes cargos dentro del gobierno de su orden. No obstante, la primera función administrativa dentro de la Iglesia novohispana que desempeñó nuestro personaje fue la de obispo vicario de la diócesis de Michoacán. En 1542, Quiroga le encargó el cuidado de su Iglesia mientras pretendía hacer un viaje a Europa para asistir al Concilio de Trento. El viaje no pudo realizarse, sin embargo fray Alonso dirigió durante nueve meses la diócesis michoacana¹⁶⁴. Lamentablemente no tenemos mayor información sobre las actividades que realizó Alonso en su vicariato, seguramente durante estos meses continuó con las labores de evangelización y de docencia que ya se han mencionado, aunado a solucionar problemas cotidianos del obispado. También podemos suponer que durante este tiempo favoreció a su orden para continuar con su expansión en la provincia de Michoacán. Finalmente, este hecho nos indica la relación de amistad y confianza que mantenían don Vasco y fray Alonso para 1542, situación que comenzaría a cambiar precisamente después del frustrado viaje del obispo.

En cuanto a los cargos políticos que tuvo dentro de su orden, el primero de ellos también fue de forma interina. En el capítulo de 1543 fue elegido fray Juan de San Román como provincial de los agustinos, pero debido al problema que habían suscitado entre los colonos españoles las “Nuevas Leyes” de 1542, fueron enviados a Europa los provinciales de las tres órdenes para defender la continuidad de la encomienda¹⁶⁵. Así, a principios de 1544, tras la ausencia del provincial, le fue encargado el gobierno de la orden al maestro Alonso, el cual *rigió la provincia hasta el Capítulo con grandísimo gusto y aprobación de todos*¹⁶⁶.

En 1545, tras acabar su periodo de interinato, fray Alonso fue enviado como prior al convento de Tacámbaro, lugar al que mudó su cátedra y, posteriormente, se trasladó a Atotonilco para continuar con su labor docente. Poco después, en 1548, fue electo provincial por segunda vez. Durante los tres años que duró su regencia extendió la presencia de los agustinos en Michoacán. En ausencia del obispo Quiroga¹⁶⁷, fundó los conventos de Guayangareo, Yuriria, Cuitzeo, Charo, Cupándaro y Guango.

¹⁶⁴ Bolaño e Isla, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶⁵ Basalencque, *op. cit.*, p. 73. Fray Alonso, como veremos más adelante, fue siempre muy crítico ante los abusos cometidos por los encomenderos españoles y, a pesar de que jurídicamente consideraba legítima esta institución, creía que era necesario establecer parámetros más justos para el indígena.

¹⁶⁶ Grijalva, *op. cit.*, p. 399.

¹⁶⁷ Debemos recordar que don Vasco permaneció en España de 1548 a 1554.

También, aunque no fueron fundaciones directas de fray Alonso, bajo su gobierno se crearon los conventos de Atocpan, Itzmiquilpan y Xilitla, entre otros¹⁶⁸.

Podemos suponer que la creación de estos conventos implicó una labor similar a la que se había hecho en Tiripetío. Ya hemos mencionado que Tiripetío se convirtió, de cierta forma, en un modelo para la fundación de conventos y pueblos indígenas dentro de los agustinos. Así pues, teniendo en cuenta las diferencias y particularidades que cada empresa humana tiene consigo, es muy probable que las comunidades fundadas por fray Alonso se organizaran de manera similar a la del pueblo michoacano. Con excepción del convento construido en Valladolid, villa de españoles, los demás fueron establecidos para la organización de comunidades indígenas. Con la creación de estos pueblos, fray Alonso y sus colaboradores buscaron la integración de los indios a la nueva sociedad novohispana. Para ello, como lo habían hecho años atrás, se basaron en una serie de acciones que involucraban la congregación de los pobladores, la evangelización, la inserción de nuevas técnicas de producción y la educación de los niños, pues estos conventos, a la par de ser focos misionales, eran asimismo centros de “educación primaria” en los que también se enseñaba música y oficios a los indios¹⁶⁹. Sin embargo, a la par de la introducción de estos elementos de la vida europea, los frailes respetaron muchos elementos de las tradiciones y forma de organización de los indios.

El segundo provincialato de fray Alonso terminó en 1551. Después de esto sería reelecto dos veces más, una en el trienio de 1557 a 1560 y la última de 1575 a 1578. Es interesante que, a excepción de los nueve meses que sustituyó a don Vasco en su obispado, fray Alonso nunca quiso ocupar un cargo eclesiástico fuera de su orden, a pesar de que le fue solicitado varias veces, incluso por el mismo Felipe II. Conocido es el pasaje narrado por Grijalva en el que el maestro De la Veracruz, al enterarse que el rey lo presentaba como obispo de Nicaragua, pronunció frente a sus discípulos la frase *ab ore leonis libera me, Domine* (de la boca del león líbrame, Señor)¹⁷⁰. La respuesta del agustino a Felipe II, contenida en una carta de 1553, dice así:

¹⁶⁸ Fray José Sicardo, *Suplemento crónico a la historia de la orden de N.P.S. Agustín de México*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1996, p. 98-108.

¹⁶⁹ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 15. Basalénque destaca las escuelas de música creadas en Yuriria y Charo, *op. cit.*, p. 130 y 153.

¹⁷⁰ Grijalva, *op. cit.*, p. 402.

Recibí una carta a diez y seis de marzo de mill quinientos cincuenta y tres, juntamente con una provisión, en la cual Vuestra Alteza me hacía saber cómo su Majestad me había presentado para obispo de Nicaragua y que me mandaba fuese allá luego a entender en las cosas tocantes a la dignidad: Yo alto señor, me admiré que de mí su Majestad y Vuestra Alteza tuviesen noticia, porque en mi no hay partes para ello, y tengo en muy señalada merced que su Majestad y Vuestra Alteza me hayan querido hacer tan gran merced; mas como fue Dios servido de traerme del siglo a la religión para mi salvación, estoy determinado de no mudar estado, sino perseverar en éste a que Dios me llamó, y por eso yo no acepto la dignidad, no quiero obispado, ni este ni otro, ni agora ni en algún tiempo.¹⁷¹

Además del obispado de Nicaragua –nos dice Grijalva– fray Alonso rechazó posteriormente la mitra de Tlaxcala y Michoacán¹⁷². Es muy interesante el que el agustino haya rehusado tan tajantemente la solicitud de formar parte de la estructura jerárquica del clero secular, en tanto que nos indica la firme postura que mantuvo con respecto a su proyecto de Iglesia americana.

5) *El gobierno indio en Michoacán. El caso de don Antonio Huitziméngari*

Durante el siglo XVI, después del establecimiento del dominio español en la provincia de Michoacán, un buena parte de las estructuras políticas y económicas de los purépechas prehispánicos se mantuvieron vigentes. Algunos rasgos de la organización indígena fueron aprovechados por las autoridades españolas para facilitar la administración de la región, tal fue el caso del sistema de recaudación de tributos y de algunos funcionarios similares a las cabezas de los gremios que los españoles llamaron “diputados”.¹⁷³

A la par de la conservación de estas instituciones de mediana importancia, se estableció el cargo de gobernador indígena de la provincia, un puesto que implicaba cierta continuidad de la figura del cazonci. Como ya se ha mencionado, tras el brutal

¹⁷¹ En apéndice documental de Bolaño e Isla, *op. cit.*, p. 120

¹⁷² Grijalva, *op. cit.*, p. 402.

¹⁷³ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán* (edición de Francisco Miranda), México, SEP, 1988, p. 229-233, entre los funcionarios que se señalan en la *Relación* están los “diputados” de los pescadores, textiles, canteros, plumajeros, etc.

asesinato de Tangáxoan en 1530, ocupó el cargo de gobernador un indio noble llamado Pedro Cuinierángari, el cual lo mantuvo hasta su muerte en 1543. Al parecer don Pedro no logró justificar plenamente su autoridad entre los indios de la región, tanto por su carácter pasivo como por no pertenecer directamente al linaje uacusecha, no obstante logró conservar el oficio por trece años, en gran medida gracias al apoyo que brindó al obispo Vasco de Quiroga¹⁷⁴. Tras la muerte de Cuinierángari, don Francisco Tariácuri, hijo legítimo del último cazonci, fue nombrado gobernador indio de la provincia michoacana, sin embargo su gobierno no pudo extenderse pues en 1545 falleció a causa de una epidemia. Fue así como en 1545 accedió al cargo de gobernador el hijo menor de Tangáxoan, don Antonio Huitziméngari, el cual desempeñó esta función hasta el día de su muerte, diecisiete años después, en 1562.

El caso de Huitziméngari es sobresaliente, Martínez Baracs señala que *el respeto y mercedes debidas a la figura de su padre el Cazonci Tangáxoan y la propia personalidad y presencia política de don Antonio hicieron que concentrara durante sus años de gobierno un poder notable, mayor que el que alcanzó el gobernador indio de cualquier otra provincia o pueblo*¹⁷⁵. El margen de acción de Huitziméngari no estaba reducido a la llamada Ciudad de Mechuacan sino que se extendía a toda la provincia michoacana, que era por mucho la más extensa de la Nueva España¹⁷⁶.

El cargo que desempeñó don Antonio no fue, como en muchos otros casos, un simple título nominal que reconocía su noble ascendencia, sino que realmente tuvo una gran injerencia en los asuntos políticos y administrativos de la región. Se conoce un documento que elaboró Huitziméngari al poco tiempo de haber asumido el poder, se trata de un “concierto” elaborado entre el mismo don Antonio, el cabildo indio de la ciudad y un maestro de obra español llamado Hernando Toribio de Alcaraz, el documento está fechado en septiembre de 1545. En términos generales el contrato firmado establecía que el gobierno indígena se comprometía a otorgarle ciertos bienes al español a cambio de su trabajo en la traza y obras públicas de la ciudad de Pátzcuaro¹⁷⁷. El texto resulta interesante por varias razones. En primer lugar, la temprana fecha de su

¹⁷⁴ Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 259-260.

¹⁷⁵ Ídem, p. 306.

¹⁷⁶ Tanto el mismo don Antonio, como el virrey Mendoza y otras autoridades se referían a él como “gobernador de la ciudad y provincia de Mechuacan”, “principal y gobernador de la provincia de Mechuacan” o “gobernador de la provincia de Mechuacan”, ver ídem, p. 309 y 318.

¹⁷⁷ AGI, Audiencia de México, 96; reproducido por Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 309.

elaboración nos indica que rápidamente comenzó a intervenir don Antonio en la administración de la provincia. Por otro lado, es el primer documento en el que aparece un cabildo indígena constituido formalmente en la Ciudad de Mechuacan, lo que nos lleva a pensar que no fue sino hasta el gobierno de Huitziméngari cuando se logró afianzar esta institución cuyo establecimiento, como se mencionó anteriormente, había sido aplazado por el mismo Vasco de Quiroga. Finalmente, el documento nos señala el tipo de negocios que tenía que atender don Antonio, en este caso un contrato con un maestro de obras español para realizar labores de obra pública en la ciudad, lo que nos muestra que la labor del gobernador no estaba reducida a asuntos indígenas sino que también trataba problemas que incumbían a toda la población.

Durante los diecisiete años de su mandato Huitziméngari realizó una gran cantidad de trabajos. Entre otros asuntos, sabemos que don Antonio realizaba funciones de administración y distribución de los tributos y el trabajo indígena, confirmaba derechos de los indios, organizaba obras de infraestructura (como el camino hacia las minas de Zacatecas) e incluso desempeñó labores militares¹⁷⁸. La posición que ocupaba Huitziméngari en el gobierno de la provincia implicaba que su obediencia se debiera directamente al virrey y al rey de España, era el contrapeso al gobierno español que desempeñaba el corregidor y posteriormente el alcalde mayor de la Ciudad de Mechuacan.¹⁷⁹

Varios factores confluyeron para que se diera este caso particular de un gobernador indio con tantas facultades. En primer lugar, la personalidad, educación e inteligencia de Huitziméngari, su fuerte carácter y su brillante mente, catalogada como una de las mejores de la Nueva España, le sirvieron para desempeñar positivamente el cargo por más de diecisiete años. Por otro lado, su cercanía con el virrey Antonio de Mendoza, con quien convivió por algún tiempo en su juventud, así como con los frailes franciscanos y, sobre todo, con los agustinos, le sirvieron a don Antonio para ser respetado entre las autoridades españolas. Finalmente, Huitziméngari, al ser el hijo legítimo del último cazonci, tenía una fuerte presencia, fáctica y simbólica, entre los indígenas de la provincia michoacana.

¹⁷⁸ Martínez Baracas, *op. cit.*, p. 309-325. En cuanto a estas últimas, sabemos que Huitziméngari por tres veces organizó y dirigió, a petición del virrey Velasco, un ejército de más de mil purépechas para combatir a los *chichimecas*, lo cual le valió a don Antonio el título de general

¹⁷⁹ Ídem, p. 319.

Ahora bien, sabemos que entre don Antonio y fray Alonso existió una cercana relación que tuvo su origen en las cátedras del Colegio de Tiripetío. Como ya se ha mencionado, existió entre el indio y el fraile una reciprocidad docente de la cual seguramente surgió un sentimiento de admiración y respeto mutuo. La confianza que fray Alonso tenía en el “príncipe purépecha” se hace patente en la relección sobre los indios que el agustino redactó cuando don Antonio llevaba ya varios años desempeñándose como gobernador de la provincia michoacana. Las referencias a Huitziméngari, ya sean directas o indirectas, aparecen varias veces a lo largo del texto, en algunos casos para denunciar la falta de respeto a la potestad del gobernador indio¹⁸⁰, en otros para solicitar la restitución de los derechos que la figura del cazonci tenía antes de la llegada de los españoles¹⁸¹. Fray Alonso estaba convencido de que en los purépechas prehispánicos habían vivido en un ordenamiento político completamente legítimo y, sobre todo, que en el momento en el que escribía su relección resultaba evidente que existían gobernadores indígenas de prudencia e ingenio sobresaliente los cuales debían de ser respetados¹⁸². Seguramente al hablar de estos indios fray Alonso tenía en mente el caso de su amigo Huitziméngari. El proyecto político que fray Alonso buscó instaurar en la Nueva España, como se verá más adelante, era muy similar a lo que ocurría en la provincia de Michoacán durante el gobierno de don Antonio. La influencia de las ideas entre indio y el agustino fue recíproca y se hace patente tanto en la práctica administrativa de Huitziméngari como en el ideario político de fray Alonso.

Don Antonio falleció en 1562, apenas unos meses después de que fray Alonso viajó a España para defender su proyecto de sociedad americana. Tras la muerte del hijo del último cazonci comenzó la decadencia del gobierno indígena en la provincia michoacana. El enfrentamiento dentro de la nobleza indígena, la juventud del hijo de Huitziméngari, la muerte del virrey Luis de Velasco y el triunfo de una postura paternalista frente a los indios sobre otra que pugnaba por reconocer la potestad de las autoridades autóctonas, fueron distintos factores que impidieron el que siguiera existiendo en Michoacán un gobernador con las facultades de don Antonio Huitziméngari.

¹⁸⁰ Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, (edición de Roberto Heredia), México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2004, p. 200.

¹⁸¹ Ídem, p. 196.

¹⁸² Ídem, p. 330.

6) Fray Alonso y la Real Universidad de México

A pesar de que las órdenes religiosas, empezando por los agustinos, fueron creando Colegios de Estudios Mayores, existía la necesidad de fundar una institución dedicada a la formación intelectual superior, en la que, a la manera de las universidades españolas, se “leyeran” las cinco facultades y tuviera la capacidad de otorgar y reglamentar los títulos académicos. La necesidad de una universidad en México no era exclusiva del clero, también el naciente Estado novohispano demandaba la presencia de hombres preparados para ocupar los puestos burocráticos.

Desde 1537 fray Juan de Zumárraga había solicitado al emperador *el establecer y fundar en esta gran ciudad de México una universidad*¹⁸³. Sin embargo, no fue sino hasta 1551 cuando Felipe II redactó las cédulas para la creación de esta casa de estudios. En uno de estos documentos, dirigido a la Audiencia, Felipe II solicitaba que se fundara una institución *donde los naturales y los hijos de españoles fuesen industriados en las cosas de nuestra sancta fee cathólica y en las demás facultades y les concediésemos los privilegios y franquezas y libertades, que assí tiene el estudio y universidad de la ciudad de Salamanca...*¹⁸⁴. A partir de la expedición de las cédulas, tuvieron que pasar dos años para que la Universidad se organizara y comenzara a funcionar. Así, a principios de 1553 se hizo la ceremonia de inauguración y en junio de ese mismo año comenzaron a impartirse los cursos.

El prestigio que para esa época tenía el maestro De la Veracruz le valió para que se le otorgara primero, la cátedra de Sagradas Escrituras, y después, la de Santo Tomás. Es importante señalar que fray Alonso fue el único profesor de la época que tuvo dos cátedras simultáneamente, y no sólo eso sino que le fue dada a la de Santo Tomás la

¹⁸³ Instrucción de fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el Concilio Unoversal, citada en Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 16.

¹⁸⁴ Puga, *op. cit.*, fol. 137 r y v.

misma categoría que a la de Prima en Teología, hecho sin precedentes en las universidades españolas que nos indica la talla intelectual de nuestro personaje.¹⁸⁵

Así pues, fray Alonso comenzó su trabajo en la Universidad a mediados de 1553. Con respecto a la cátedra de Sagradas Escrituras sabemos que trabajó, durante su primer año, con las Epístolas de San Pablo¹⁸⁶. En cuanto a su primer curso de Santo Tomás, siguiendo el ejemplo de su maestro Vitoria, fray Alonso enfocó los temas teológicos a uno de los más importantes problemas políticos y éticos del mundo hispano de su tiempo: la licitud del dominio español sobre los indios. Como resultado de la elección de ese curso, fray Alonso redactaría su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, uno de los más destacados textos de filosofía política de la época, en el que se establece una defensa de los derechos de los indios, tanto a la propiedad como a la autonomía política.

Como ya se ha mencionado, la renovación de la escolástica realizada por la Escuela de Salamanca se distinguió por la aplicación de la teología a los problemas políticos y sociales, y uno de los temas más tratados por Vitoria y sus colegas fue el asunto de la legitimidad de la guerra indiana. En este sentido, fray Alonso es uno más de los filósofos que escribieron sobre el problema, sin embargo, a diferencia de muchos de los teólogos peninsulares, fray Alonso vivió y experimentó la realidad americana, lo que le otorgan sin duda una mayor relevancia a sus disertaciones.

En la elección de su segundo curso de Teología (1554-1555), Alonso trató otro tema de gran importancia para la sociedad novohispana: el problema del diezmo indígena. Si bien es cierto que este asunto no posee la trascendencia ética y política del *De dominio infidelium*, si tuvo una mayor relevancia práctica para la época, pues mientras que el dominio fáctico de los españoles en América difícilmente podía ser revertido para 1555, el problema de la organización eclesiástica en Nueva España estaba en un momento crucial y decisivo.

¹⁸⁵ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 19. En las universidades de la época, dentro de la facultad de teología, la cátedra de Prima en Teología era la más codiciada y de mayor prestigio; después venían las de Vísperas, Biblia, Escoto, Santo Tomás y Nominales.

¹⁸⁶ Bolaño e Isla, *op. cit.*, p. 27.

El tratado que resultó de la elección, titulado *De decimis*, sostenía que los indios no debían pagar el diezmo en tanto que el clero secular no intervenía en su formación religiosa, además de que no era correcto el imponer a los indios mayores cargas económicas que harían más lamentable su condición. Por otro lado, fray Alonso establecía una defensa de los privilegios que Roma había otorgado a las órdenes religiosas años atrás para la administración de la Iglesia indiana, los cuales se veían cada vez más amenazados por el fortalecimiento del clero secular contrarreformista. Así pues, en el tratado *Sobre los diezmos*, más que una defensa de los derechos indígenas, que por supuesto existe, se ve reflejado el proyecto de la Iglesia que fray Alonso y el clero regular querían establecer en Nueva España, el cual se enfrentaba abiertamente con los intereses del clero diocesano encabezado por el recién llegado arzobispo Alonso de Montufar. En este sentido, es significativo que haya sido su elección sobre los diezmos, y no la del dominio justo, la que le costó a fray Alonso la censura pública de sus obras, pedida expresamente por Montufar a Felipe II: *...pido y suplico a vuestra Alteza mande que ningún libro que venga de la Ciudad de México, hecho por mano de frai Alonso de la Vera Cruz, no se imprima en estas partes.*¹⁸⁷ Los problemas con el arzobispo no terminaron en la prohibición de sus libros, pues Montufar elaboró una acusación ante el Tribunal de la Inquisición, en la cual denunciaba al tratado de fray Alonso como herético, cismático y escandaloso.¹⁸⁸

Las dificultades con el clero secular y su nombramiento por tercera vez como provincial de la orden en 1557, obligaron a fray Alonso a alejarse de sus cátedras en la Universidad, como consta en las actas de la institución¹⁸⁹. Las cátedras fueron sustituidas por otros profesores y –apunta Bolaño e Isla– no consta en los papeles universitarios que fray Alonso volviera a hacerse cargo de ellas.¹⁹⁰

7) El viaje de fray Alonso a la Península

¹⁸⁷ Citada en Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 62.

¹⁸⁸ Ídem, p. 26. La denuncia de Montufar esta publicada en Ernest J. Burrus, *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma / San Louis Mo., Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968-1976, t. IV, p. 731-836.

¹⁸⁹ *... por cuanto el maestro fray Alonso de la Vera Cruz, por ser elegido provincial, no puede ler su cátedra de Teología, quel salario de la dicha cáthedra se reparta...*, en Cristóbal de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México* (versión paleográfica), México, UNAM, 1931, t. I, p. 55.

¹⁹⁰ Bolaño e Isla, *op. cit.*, p. 30.

El tercer provincialato de fray Alonso en Nueva España duró de 1557 a 1560. En la primera parte de éste periodo el maestro agustino fundó conventos y promovió las misiones entre los indígenas de la huasteca potosina y del actual estado de Hidalgo¹⁹¹. Tiempo después tuvo que trasladarse a la Ciudad de México y a la provincia de Michoacán, para concentrarse en defender los intereses de su orden frente a los embates del clero secular¹⁹². Así pues, este periodo estuvo marcado por las constantes pugnas, tanto personales como institucionales de fray Alonso y los agustinos contra Montufar, Quiroga y el clero diocesano.

El punto crítico en el enfrentamiento entre seculares y regulares llevó a que las tres órdenes novohispanas, a mediados de 1560, decidieran mandar a sus provinciales a la metrópoli para defender los privilegios que habían mantenido desde su llegada a América. Para esas fechas fray Alonso había terminado ya su periodo como provincial, sin embargo –dice Grijalva– *quisieron que fuese también el Padre Maestro fray Alonso de la Veracruz, para que con sus muchas letras pudiesen satisfacer a las dificultades.*¹⁹³

Aunado a esto, a finales de 1561 llegó a Nueva España una cédula real que solicitaba la presencia del padre De la Veracruz en la península para resolver las acusaciones que Montufar le había imputado con respecto a su posición al cobro del diezmo indígena.¹⁹⁴

Así pues, a mediados de 1562 partieron a España fray Alonso y los tres provinciales con el objetivo de defender su proyecto de Iglesia americana. Sin embargo, por distintas circunstancias los provinciales no pudieron continuar esta tarea, por lo que fray Alonso quedó como el defensor frente a la corona no sólo de los agustinos sino de todo el clero regular indiano¹⁹⁵. El asunto se tornó todavía más complicado pues, tras terminar el Concilio de Trento, se pretendió que las funciones ministeriales de las

¹⁹¹ Grijalva, *op. cit.*, p. 205.

¹⁹² Sabemos, como lo veremos más adelante, que en 1560 se encontraba fray Alonso en el pueblo michoacano de Tlazazalca defendiendo a los frailes de los ataques (jurídicos y físicos) del obispo Quiroga. Este fue uno de los momentos más críticos de la relación entre nuestros dos personajes. Ver capítulo IV.

¹⁹³ Ídem, p. 208.

¹⁹⁴ Grijalva traslada el documento completo, ídem, p. 208-209.

¹⁹⁵ Grijalva señala que el provincial de los franciscanos murió a los seis meses de haber llegado, el de Santo Domingo fue nombrado obispo de Quito y al agustino se le encomendó la diócesis de Popayán; ídem, p.208.

órdenes religiosas se restringieran aun más y los mendicantes fueran limitados en la administración sacramental en tierras americanas.

El padre De la Veracruz permaneció en España hasta 1573¹⁹⁶. En este espacio de once años trabajó dentro de la corte para buscar recuperar las prerrogativas de las órdenes en Indias. Para ello logró ganarse el aprecio de Felipe II y el Consejo de Indias y, mediante hábiles tácticas de negociación, fray Alonso mostró la conveniencia de sostener los privilegios de las órdenes y su autonomía con respecto a los obispos, al menos hasta que se consolidara la evangelización y el adoctrinamiento de los indios. Así, consiguió que el monarca Español obtuviera del papa Pío V un breve llamado *Etsi mendicatum ordines*, el cual restituía el derecho de los frailes a la administración de los sacramentos en América, según y como lo habían hecho hasta antes del Concilio¹⁹⁷.

Una vez conseguido el breve pontificio Felipe II, cumpliendo con las funciones que le otorgaba el Regio Patronato, envió una cédula a Nueva España en la que ratificaba lo expuesto por el papa y ordenaba la publicación del documento. En la cédula fechada en enero de 1568 se pueden ver las razones por las que se debían de mantener los privilegios de las órdenes:

Bien sabeis o debeis de saber cómo su Santidad a nuestra suplicación concedió un breve, para que los religiosos de las órdenes mendicantes de las nuestras Indias, puedan administrar los santos Sacramentos en todos los pueblos de indios, según y de la manera que los hacían antes del santo Concilio Tridentino. Y porque al servicio de Dios N.S. y nuestro, y para evitar disensiones y discordias, entre las dichas Órdenes y los clérigos que en esas partes residen: y para que los indios naturales entiendan que sin celo ni temor puedan acudir a los religiosos de las dichas Órdenes para los efectos en el dicho breve contenidos, conviene que el dicho breve se publique en toda esa Nueva España...¹⁹⁸

Como vemos, el éxito de fray Alonso en la corte española fue amplio, pues no solamente logró reivindicarse personalmente, sino que además consiguió mantener importantes privilegios para los frailes americanos. La buena impresión que causó el

¹⁹⁶ Debemos recordar que Vasco de Quiroga murió en los primeros meses de 1565, por lo que su relación con fray Alonso terminó cuando éste partió a España, en 1562.

¹⁹⁷ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁸ Citado en Grijalva, *op. cit.*, p. 312.

padre De la Veracruz entre el monarca y el Consejo de Indias, llevó a que se le ofrecieran los obispados de Michoacán y Tlaxcala, los cuales, como ya se ha mencionado, rechazó tajantemente¹⁹⁹. Además de las mitras, Felipe II ofreció a fray Alonso el Comisariato General de las órdenes americanas, con residencia en la Corte de Madrid, cargo que también rehusó el agustino²⁰⁰. Finalmente, a fray Alonso le fue ofrecido el título de vicario y visitador general de las provincias agustinas de Nueva España, Perú y Filipinas, el cual aceptó de buen grado antes de su regreso a América.²⁰¹

Otro asunto ocupó a fray Alonso poco antes de su vuelta a la Nueva España. En 1571 comenzó el proceso inquisitorial contra el agustino fray Luis de León, quien fue acusado, entre otras cosas, de traducir al castellano el *Cantar de los Cantares* y de señalar errores en la versión de la Biblia de San Jerónimo, sosteniendo que se podía realizar una mejor traducción²⁰². A lo largo de las actas del proceso contra fray Luis, aparece varias veces el nombre de Alonso apoyando la ortodoxia de su compañero de orden y denunciando la injusticia de las acusaciones formuladas²⁰³. Grijalva, por otro lado, nos narra un episodio en el que fray Alonso, tras leer las proposiciones imputadas de fray Luis, exclamó: *pues a la buena verdad que me pueden quemar a mi si a él lo queman, porque de la manera en que él lo dice lo siento yo.*²⁰⁴

La relación entre De la Veracruz y fray Luis de León no ha sido suficientemente estudiada y hasta ahora solo conocemos algunos datos sobre ella. Sin embargo, podemos suponer que existió una buena amistad entre estos dos intelectuales agustinos y que había cierta similitud en su pensamiento. Además de la defensa que hizo fray Alonso en la Inquisición, el hecho de que haya aprobado como censor las obras polémicas de fray Luis, *De vulgata editiōe* y *De fide*, nos indica que existía una

¹⁹⁹ Grijalva, *op. cit.*, p. 314.

²⁰⁰ Bolaño e Isla, *op. cit.*, p. 36.

²⁰¹ Grijalva, *op. cit.*, p. 315.

²⁰² Bataillon, *Erasmus y España*, *op. cit.*, p. 769. Cabe recordar los postulados favorables del humanismo nórdico y español con respecto a la traducción y difusión de los textos bíblicos, al estudio de las Sagradas Escrituras, así como a la predilección por un cristianismo más simple y profundo. Estos principios erasmistas los compartía fray Luis de León y fueron combatidos por la Iglesia postridentina.

²⁰³ Ernest J. Burrus publicó varios documentos en los que se muestra la defensa que Alonso de la Veracruz sostuvo para con su hermano de hábito, ver Burrus, *op. cit.*, v.4 p.838-843.

²⁰⁴ Grijalva, *op. cit.*, p. 400.

comunidad intelectual entre estos dos pensadores, por lo menos en lo que a la interpretación de la Sagrada Escritura se refiere.²⁰⁵

Finalmente, en junio de 1573 partió fray Alonso de España para regresar a tierras americanas. De su última estancia en la península llevó nuestro personaje tal cantidad de libros que necesitó de una cédula real para autorizar *un apartamiento de hasta doze toneladas, a donde pudiera llevar los dichos libros*²⁰⁶. Además de esto, llevó consigo a diecisiete religiosos para continuar con la labor misionera en América y Filipinas.²⁰⁷

8) *Los últimos años de Alonso de la Veracruz*

A principios de octubre de 1573 llegó fray Alonso a la Ciudad de México. El largo viaje que había realizado, aunado a sus más de sesenta y cinco años, le provocó al agustino una grave enfermedad que le obligó a retirarse en el convento de Tiripetío para reponer las fuerzas que había perdido²⁰⁸. Junto con fray Alonso, llegó el padre Juan de Montalvo a Tiripetío para impartir los estudios de Artes y Teología en el Colegio michoacano²⁰⁹; seguramente el Padre Maestro colaboró ampliamente con su hermano de orden en la “lectura” de los cursos.

En 1575 se celebró el capítulo de la orden y quedó electo como provincial, por cuarta y última vez, el padre De la Veracruz. En su último provincialato continuó con la fundación de conventos, tanto en Michoacán como en la región de Zacatecas²¹⁰, también promovió la evangelización de Filipinas y China. Sin embargo, la principal obra que realizó en su trienio fue la fundación del Colegio de San Pablo en la Ciudad de México, a finales de 1575. Esta casa se convirtió en el principal centro de estudios superiores de los agustinos en Nueva España. En ella se “leía” Artes y Teología, además de que se enseñaban lenguas autóctonas para la evangelización y ministerio de los indios²¹¹. Para

²⁰⁵ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 29. Un estudio comparativo del pensamiento de estos dos personajes sería de gran interés y ayudaría a comprender la influencia del erasmismo en las ideas de fray Alonso.

²⁰⁶ Cédula real firmada por Felipe II, citada en Ídem, p. 30.

²⁰⁷ Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 30.

²⁰⁸ Ídem.

²⁰⁹ Basalencque, *op. cit.*, p. 280-281.

²¹⁰ Grijalva, *op. cit.*, p. 335.

²¹¹ Grijalva, *op. cit.*, p. 327.

complementar las cátedras en el Colegio, instaló fray Alonso una biblioteca con los volúmenes que había traído de España. Grijalva la describe así:

Puso en el colegio N.P.M. una insigne librería, que el año antes había traído de España, buscada (como él mismo dice) de diversas partes y universidades, donde había libros de todas las facultades, de todas las artes y lenguas que se tenía noticia. El primer puesto fue de sesenta cajones de libros, a los cuales fue añadiendo este gran varón todos aquellos que venían a su noticia y no estaban en la librería. Adornó la librería con mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, orologios, ballestillas, planisferios y al fin todos aquellos instrumentos que sirven a las artes liberales. Con que quedó la cosa más ilustre y de mayor precio del reino.²¹²

Finalmente, en estos años prosiguió fray Alonso con la defensa de su orden frente a los embates del diocesano²¹³. Ente 1574 y 1584, año en que murió el maestro agustino, la corona expidió varios documentos que iban en detrimento de los privilegios de los mendicantes, fray Alonso continuó trabajando a favor de sus hermanos y su labor contribuyó a que no se pudiera aplicar completamente el programa de subordinación de los frailes frente a los obispos²¹⁴. Sin embargo –como señala Antonio Rubial– a pesar de los logros conseguidos por personas como Alonso de la Veracruz, *en el siglo XVI se habían puesto las bases legales que favorecían la injerencia de los obispos en las parroquias*.²¹⁵

Los últimos años de su vida, ya avanzado en edad, los pasó fray Alonso en distintos conventos de Nueva España, continuando con las labores que por más de cuarenta años había realizado en estas tierras: enseñando, escribiendo, publicando libros, administrando sacramentos a los indios y, también, defendiendo su proyecto de Iglesia novohispana. A mediados de 1584, debido a una infección en las vías urinarias,

²¹² Ídem. La biblioteca creada por fray Alonso seguía existiendo a mediados del siglo XVIII, y el crédito de ser *una de las mejores del reino* se le seguía atribuyendo al maestro agustino; Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 31 n.

²¹³ Por estas fechas logró fray Alonso apropiarse de la administración de una parroquia de indios en la Ciudad de México, con abierta oposición del Arzobispo; Ídem, p. 326. Por otro lado, sabemos que intervino en el conflicto entre los agustinos y el clero secular en Filipinas, Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 31.

²¹⁴ Antonio Rubial, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI”, en Carolina Ponce Hernández (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 94-96.

²¹⁵ Ídem, p. 96.

murió el padre Alonso de la Veracruz en el convento de los agustinos de la Ciudad de México²¹⁶.

²¹⁶ Basalénque, *op. cit.*, p. 96.

Retrato de *tata* Vasco y fray Alonso

Después de haber estudiado la vida y las empresas de Vasco de Quiroga y de Alonso de la Veracruz, me gustaría plasmar una visión general sobre estos dos personajes.

En primer lugar a Quiroga, a diferencia de lo que sucede con Alonso de la Veracruz, hay que entenderlo como un hombre de acción más que como un intelectual. A pesar de que realizó estudios universitarios y que durante toda su vida se preocupó por su formación²¹⁷, el legado de don Vasco no está en los textos sino en las instituciones que fundó y en los juzgados en los que defendió su proyecto social. Su carrera en Nueva España nos apunta su carácter pragmático: llegó a América como un funcionario del Imperio, como oidor resolvió problemas concretos, incluso su acercamiento al humanismo lo hizo desde la realización de un proyecto social (le otorgó un lugar al *u-topos*). Su trabajo en la Audiencia, y no una carrera eclesiástica, le valió que lo nombraran obispo de Michoacán, cargo que ocupó durante veintiocho años en los cuales creó y organizó una diócesis, y tuvo gran injerencia en los asuntos gubernativos y administrativos de la provincia.

Quiroga estuvo marcado por el contacto con los indígenas. El sentimiento paternal que tenía hacia ellos y su idea de que eran como *cera muy blanda* lo llevaron a que se convirtiera en su protector, a que los indios lo llamaran *tata* (papá en lengua pure) y fue sin duda una postura de padre la que Quiroga asumió hacia con ellos. La imagen de *tata* Vasco que aparecerá posteriormente, la de un hombre entregado por el pobre, el indefenso y el oprimido, prácticamente un santo, *que no había en la tierra fraile que le aventajara en vivir religiosamente*²¹⁸, no debe de estar tan alejada de la realidad, por lo menos cuando lo imaginamos trabajando con los indios en los pueblos que fundó.

Sin embargo no podemos quedarnos únicamente con esa imagen. Quiroga fue también un hombre de carácter severo, autoritario e intransigente, que no dudó llegar

²¹⁷ Así lo señala su discípulo Cristóbal de Cabrera, quien apunta que Quiroga dedicaba gran parte de su tiempo al estudio y la lectura, Cabrera, *op. cit.*, p. 153.

²¹⁸ En Aguayo Spencer, *op. cit.*, p. 432.

hasta las últimas consecuencias para llevar a cabo sus proyectos. Gracias a su buen conocimiento de las leyes, a las influencias que tenía dentro del Consejo de Indias, a sus cargos, primero de oidor y luego de obispo, y también, gracias al apoyo que tenía entre un sector del pueblo indígena (a quien llegó a incitar a la violencia para defender sus intereses) Quiroga logró concentrar un gran poder en su persona, que lo llevó a pugnar por el control de la provincia de Michoacán. El mismo Antonio de Mendoza buscó limitar su poder al apoyar a los vecinos de Guayangareo en el pleito sobre la sede episcopal, el cual lograron ganar solamente hasta después de la muerte del obispo.

Así pues, tenemos que tomar en cuenta esta personalidad compleja: pragmática, humanística y caritativa, pero a la vez severa y ambiciosa, para poder comprender su visión del indio y su proyecto social americano. Como lo veremos más adelante al analizar su pensamiento, Quiroga fue un hombre que justificó la conquista y el dominio español sobre América, que apoyó el proyecto de la Iglesia secular y jerarquizada de la contrarreforma, pero que a la vez, le quiso dar una cara humanística y humanitaria al proceso de colonización de la Nueva España.

Por su parte fray Alonso es reconocido ante todo por su labor intelectual. Su capacidad personal y la influencia que recibió de Vitoria y la Escuela de Salamanca le permitieron desarrollar en América un pensamiento filosófico integral que abarcó desde la lógica y la filosofía natural hasta la teología y la filosofía política. En este último campo destacó el agustino por haber realizado una crítica a la conquista y una defensa de la soberanía indígena desde una teoría republicana, la cual fue la primera en establecerse desde el Nuevo Mundo.

Fray Alonso fue también un hombre de fuerte carácter y de sólidos principios. La postura que asumió ante la realidad indiana lo llevó a establecer un proyecto político y eclesiástico que defendió a lo largo de toda su vida, pese a los embates de ciertos grupos cuyos intereses se veían afectados. La convicción que tenía en sus ideas se ve reflejada en acciones como su rechazo contundente a formar parte de la estructura eclesiástica secular o su oposición a las acusaciones de la Inquisición, no solamente hechas a su persona sino a otros personajes como fray Luis de León y Maturino Gilberti.

Al igual que don Vasco, la vida y el pensamiento de fray Alonso estuvieron marcados por el indio. El padre agustino buscó también dignificar y mejorar la situación del indígena, sin embargo, como se verá más adelante, la posición que asumió ante los problemas americanos fue completamente distinta. El proyecto de don Vasco estuvo basado en una postura paternalista que no reconocía como legítimas a las culturas mesoamericanas, mientras que fray Alonso, partiendo de principios republicanos y iusnaturalistas, defendió los derechos y la validez de las diferencias culturales de los pueblos indígenas. En el siguiente capítulo buscaré analizar con mayor profundidad estas diferencias, en este momento sólo me gustaría apuntar un elemento que me parece clave para entender la oposición en las posturas de nuestros personajes ante el mundo indígena: mientras que fray Alonso aprendió el purépecha desde su llegada a Michoacán, gracias a la ayuda que le brindó don Antonio Huitziméngari, su alumno y maestro, don Vasco, a pesar de haber vivido casi treinta años entre los indios michoacanos, nunca se preocupó por hablar su lengua.

III EL PENSAMIENTO DE DON VASCO Y FRAY ALONSO. EL INDIO, EL DOMINIO ESPAÑOL Y LA IGLESIA NOVOHISPANA

La preocupación de don Vasco y fray Alonso por la realidad indiana no estuvo reducida únicamente al ámbito de la acción sino que se extendió también al trabajo intelectual. La defensa de sus proyectos americanos los llevó a redactar una serie de textos de carácter político, jurídico y ético en los cuales señalaron la necesidad de cambiar las formas en las que se estaba produciendo la colonización de la Nueva España.

Así pues, han llegado hasta nosotros varios escritos en los que podemos rastrear las ideas que nuestros personajes sostuvieron con respecto a la organización de la nueva sociedad. Para entender la postura de Quiroga y de De la Veracruz, es conveniente analizar la concepción que tenían sobre tres temas medulares: el indio, el dominio español y la Iglesia del Nuevo Mundo. El estudio de las ideas, aunado al de las prácticas que desarrollaron en los primeros años de la Nueva España, nos ayudará a comprender el proyecto de sociedad americana que cada uno de ellos defendió y que terminó siendo la causa de su enfrentamiento.

1) Los escritos

La obra producida por fray Alonso es mucho más vasta que la de don Vasco. Los escritos del maestro agustino son, además, muy variados en cuanto a temática, van desde tratados de lógica y filosofía natural, hasta textos teológicos y de filosofía política. En cambio, las pocas obras que nos han llegado de Quiroga, más bien de carácter práctico, no buscan ser tratados acabados sobre algún tema, sino simplemente escritos mediante los cuales el obispo fijó su postura ante una serie de problemas determinados.¹

En tanto nos interesa el estudio de las ideas políticas de nuestros personajes ante el problema indiano, las obras que analizaremos son precisamente en las que se toca

¹ En este sentido, para comprender de mejor manera el pensamiento de don Vasco, es importante complementar la lectura de las sus obras con sus escritos desprendidos de los innumerables pleitos que emprendió siendo obispo. Estos documentos, que han sido poco estudiados hasta la fecha, son una valiosa fuente del pensamiento quiroguiano.

este tema: del lado del agustino sus reelecciones *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa* y *Sobre los diezmos*, mientras que de don Vasco su *Información en derecho* y el *De debellandis indis*.

1.1) Las reelecciones del maestro De la Veracruz

Los escritos de fray Alonso fueron resultado de su actividad en la Real Universidad de México. Las reelecciones, como ya se ha mencionado, eran disertaciones públicas y solemnes que se hacían sobre alguno de los temas tratados en un curso universitario. Las del maestro agustino, en particular, se desprendieron de su cátedra de Santo Tomás, la primera del curso de 1553-1554, y la segunda, un año después, del curso 1554-1555.

En cuanto al primer tratado, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Roberto Heredia ha señalado que probablemente el tema de su reelección comprendía solamente la primera parte del mismo, es decir, el problema del dominio de los indios, mientras que la cuestión de la guerra justa se agregó después para configurar el texto que ha llegado a nuestros días². La obra está compuesta de once capítulos. En los primeros seis se analiza el asunto del dominio español en América, tocando elementos de gran trascendencia para el momento en el que se redactó, como la encomienda, los tributos y la potestad de los indios sobre sus tierras. Los cinco capítulos restantes tratan, como el título lo indica, la cuestión de la guerra justa. Hay que recordar que apenas unos años antes se había llevado en Valladolid la famosa polémica entre Sepúlveda y Las Casas, y la discusión sobre el tema continuaba desarrollándose a lo largo del Imperio. El tratado, que debió de concluirse hacia 1556, puede considerarse parte de la literatura que giró en torno a esta famosa discusión.³

El otro tratado, titulado *Sobre los diezmos*, está enmarcado también en un contexto histórico que le otorga una gran significación. La obra, compuesta de veintiséis cuestiones, se opone de manera contundente al cobro del diezmo a la población indígena

² Roberto Heredia, "Fray Alonso de la Veracruz: augurios de una nueva nación", en Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios...*, *op. cit.*, p. 41.

³ El texto no pudo llevarse a la imprenta debido a los conflictos que fray Alonso tenía con el arzobispo Montufar. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando se publicó el escrito. Esto no implica que no fuese leído en su tiempo, hay que recordar que fue muy frecuente, durante todo el siglo XVI, la circulación de manuscritos en los círculos intelectuales.

americana y critica abiertamente el proyecto eclesiástico del clero secular. Es importante señalar que fue precisamente en estos años cuando el clero contrareformista, encabezado por Montufar y Quiroga, buscó instaurar con mayor ahínco la Iglesia diocesana en Nueva España. Así pues, la relección *Sobre los diezmos* debe ser entendida como la defensa del proyecto de una Iglesia conventual, que requería que se mantuvieran los privilegios que las órdenes mendicantes habían tenido durante la primera mitad del siglo XVI y que para 1555 se veían cada vez más amenazados. Este enfrentamiento con el clero diocesano le valió a fray Alonso la censura de sus textos por parte de Montufar. El calificativo que le da el arzobispo metropolitano al tratado nos señala claramente los temores que se levantaron entre los clérigos:

Las ochenta y quatro conclusiones siguientes se sacaron de un libro que mejor se puede llamar libello ynfamatorio contra los prelados y clerezía deste Nuevo Mundo y de toda la Iglesia [...] del cual saqué las dichas 84 conclusiones, tan endemoniadas; dellas heréticas [unas], otras scismáticas, otras erróneas, otras falsas y escandalosas, como por ellas constará. Las quales conclusiones afirman y ponen por obra muchos religiosos desta nueva Iglesia. Y los males que en ella han causado y causan por ellas se verá specialmente contra la salvación y libertad destos naturales.⁴

1.2) *Los escritos de don Vasco*

Los textos de Quiroga que trataremos en este capítulo pertenecen a dos periodos distintos de la vida del obispo. El primero, la *Información en derecho*, fue redactado cuando don Vasco era todavía funcionario de la Audiencia de México, en 1535, mientras que el segundo, el *De debellandis indis*, lo escribió en España, hacia 1552, cuando su postura ante ciertos aspectos de la realidad indiana se había endurecido.

La *Información en derecho* es el texto más extenso e importante de Quiroga que ha llegado a nuestros días. La obra fue escrita en 1535, aunque recoge muchas ideas que el oidor había plasmado en un *Parecer* que escribió hacia 1532, y tuvo como principal objetivo el persuadir a Carlos V y a los miembros del Consejo de Indias de no revocar la provisión que se había dictado en contra de la esclavitud de los indios. Para ello,

⁴ Denuncia de Vera Cruz ante la inquisición hecha por Montufar, en Burrus, *op. cit.*, p. 731 y 732-733.

Quiroga describe crudamente los abusos de los conquistadores y colonos, la explotación y la rapiña hacia los indios que, a su juicio, terminaría destruyendo a toda la sociedad novohispana. A la par de esta crítica, se plasma en el texto su plan de colonización para constituir una sociedad ideal. La utopía de don Vasco, como veremos más adelante, se cimentaba en la concepción que tenía sobre el indio y en su visión del dominio español en América (los derechos y las responsabilidades del emperador), por lo que estos dos temas aparecen constantemente a lo largo de la *Información en derecho*.

Por otro lado, en este texto aparece el optimismo de Quiroga en la posibilidad de crear una Iglesia reformada en el Nuevo Mundo. Si bien es cierto que no resulta claro el modelo eclesiástico que buscaba instaurar, si es evidente que para la fecha en que redactó la *Información* su relación con el clero regular era cordial y cooperativa, situación que, como ya vimos, cambió hacia la segunda mitad del siglo XVI.

El otro texto al que nos acercaremos es el *De debellandis indis*. El pequeño tratado, cuya traducción más pertinente sería *Sobre la guerra que se debe hacer a los indios*, es una defensa abierta del dominio español sobre las Indias. El escrito fue realizado hacia 1552 y lo podemos insertar dentro del contexto de la polémica de Valladolid. No obstante, existe un problema con respecto a este tratado: ha llegado incompleto hasta nuestros días y no se ha podido establecer con certeza si fue escrito por don Vasco. Tras analizar los argumentos que se han presentado a favor y en contra de la autoría de Quiroga, me parece que, a pesar de que no exista una prueba conclusiva, es muy probable que el texto sea creación del obispo michoacano.⁵

⁵ Entre los elementos que apuntan hacia esta conclusión esta una carta de Quiroga a Bernal Díaz de Luco en la que habla de un escrito suyo titulado *De debellandis indis* en el que –dice don Vasco– se establece una defensa de la potestad española sobre las tierras americanas, en contra de las proposiciones de quienes sostenían *que no se tiene aquello de las Indias y Tierra Firme por los Reyes Cathólicos de Castilla con menos sancto y justo título* (la carta completa se reproduce en: Marcel Bataillon, “Vasco de Quiroga y Bartolomé de Las Casas”, en *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Península, 1979, p. 268-270). Contamos también con una carta de Bartolomé de las Casas, que hace referencia a un tratado de Quiroga en el se establecía una defensa de la guerra hecha a los indios. Las circunstancias en las que se encontró el documento apuntan también a la autoría quiroguiana. El fragmento del tratado fue encontrado junto con una serie de documentos de Las Casas, entre los cuales estaba la carta de Quiroga a Díaz de Luco, a la cual anotó fray Bartolomé: *del obispo de Mechuacán, donde quiere probar que se puede hacer guerra a los indios* (en Rene Acuña, “Estudio preliminar”, en Vasco de Quiroga, *De debellandis indis. Un tratado desconocido*, México, UNAM, 1988, p. 30-32). Para acercarse a los argumentos a favor y en contra de la autoría quiroguiana remitirse al “Estudio preliminar” de Rene Acuña y a Serrano Gassent, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América, op. cit.*, “Capítulo XVIII Quiroga y el *De debellandis indis*”, p. 378-389.

Es importante señalar que no existe, en lo central, un cambio en la postura entre el texto de Quiroga de 1535 y el tratado de 1552; en ambos casos se defiende el dominio justo de los reyes españoles sobre las Indias y la legitimidad de hacer la guerra a los indios en ciertas condiciones. Ahora bien, aunque no haya un cambio en las tesis centrales, en el *De debellandis indis* aparece una postura más radical y dura que en la *Información en derecho*. Esto se ha querido utilizar como una evidencia de que el texto no pertenece a la pluma de don Vasco, sin embargo, como ya se ha mencionado, existió un cambio en la postura de Quiroga que sucedió precisamente en el periodo en el que el tratado fue escrito, por lo que el endurecimiento en las tesis del obispo no sólo no resultan extrañas, sino que encajan con sus circunstancias biográficas.

Aunado a esto, resulta claro que Quiroga desde 1535, como veremos más adelante, sentía repulsión por la cultura indígena y veía positiva la destrucción del régimen político prehispánico, al que consideraba demoníaco y tiránico. Es importante señalar que es precisamente sobre este ámbito del mundo indígena del que trata don Vasco en el *De debellandis indis* y es para terminar con él, incluso dice “depredarlo”, para lo que no sólo resultaría justo, sino necesario, el hacer la guerra a los indios. Es pues, a los gobernantes y no a los macegales a quienes se refiere Quiroga en su tratado.

Finalmente, no olvidemos que el texto fue escrito en el marco de la polémica de Valladolid. En la carta de Quiroga a Díaz de Luco, el obispo michoacano se lamentaba que no había sido invitado a las discusiones⁶ y se sorprendía de que hubiera quien sostuviera que el dominio de los reyes españoles sobre las Indias era ilegítimo. Así pues, la radicalización de Quiroga en este sentido, se entendería, también, como un intento de oposición a la postura de fray Bartolomé.

2) *El método y la argumentación*

Existe una importante diferencia en los métodos con los que Quiroga y De la Veracruz analizaron la realidad indiana y estructuraron sus escritos. Esta diferencia responde en gran medida al enfrentamiento que se presentó en Europa a principios del

⁶ *Y yo, visto que con mucha razón ni había sido llamado ni nombrado ni se hacía cuenta de mi siquiera por experto, [...] me atreví a hacer ese compendio [el De debellandis indis] porque por ventura en algún tiempo no me demandase Dios el callar*, Carta de Quiroga a Díaz de Luco, en Bataillon, “Vasco de Quiroga y Bartolomé de Las Casas”, *op. cit.*, p. 269.

XVI entre los intelectuales que defendían el método escolástico, en el que se privilegiaba la lógica sobre la retórica, y los humanistas, que se oponían al abuso de la dialéctica sosteniendo que la mejor forma de argumentación estaba en el correcto y elocuente uso del lenguaje. No busco establecer una dicotomía cerrada entre el humanismo y la escolástica aplicada a nuestros personajes. Es evidente que en los dos autores encontramos importantes influencias de ambas tradiciones. Sin embargo, si uno analiza los textos de don Vasco y de fray Alonso, encuentra que existe una tendencia marcada hacia las formas literarias del humanismo en el caso del obispo y de la escolástica en el del agustino⁷.

La influencia del humanismo en *tata* Vasco aparece, en primer lugar, en su predilección por la retórica como forma argumentativa. En la mayor parte de los textos de Quiroga que han llegado hasta nosotros encontramos una preferencia por las formas humanísticas sobre las escolásticas. Don Vasco utiliza a lo largo de su obra figuras metafóricas, parábolas, alegorías y emotivas descripciones con una finalidad completamente persuasiva.⁸

En contraposición a don Vasco, fray Alonso utiliza cabalmente el método y la forma argumentativa de la escolástica. Los tratados escritos por el fraile agustino guardan las formas silogísticas de las cuestiones y las dudas. El resultado de esto es una exposición lógicamente organizada, en la que se establecen los argumentos a favor y en contra de una proposición, de los que se sustrae una conclusión precisa y concreta. A pesar de que el lenguaje utilizado por fray Alonso en sus tratados suele ser mucho más flexible y elocuente que el de la mayoría de sus colegas escolásticos⁹, su predilección por el método dialéctico implicó el sacrificio de la plástica y la emotividad del lenguaje por la coherencia y estructura lógica de sus argumentos.

⁷ Me refiero aquí exclusivamente al método y a la estructura de las obras. Como veremos más adelante, en el caso de la posición de nuestros autores con respecto a la religiosidad y a la Iglesia, fray Alonso tendrá una posición mucho más cercana al erasmismo y la *Philosophia Christi*.

⁸ Claro ejemplo de estos recursos es la analogía que constantemente plasma de los indios con la cera blanda en la cual se puede imprimir lo que se deseé, o la parábola sobre el león y los indios, con el cual ponía de manifiesto la pronta destrucción de los españoles del Nuevo Mundo si se continuaba con la explotación de los naturales, en *Información en derecho*, *op. cit.*, p. 80-81

⁹ Posiblemente sus estudios en la Universidad de Alcalá influyeron en la configuración de un latín humanístico en fray Alonso.

Basta con hojear las obras de Quiroga y de De la Veracruz para darnos cuenta de esta diferencia. Los textos del obispo se acercan mucho más a las formas retóricas, mientras que el agustino prefiere los argumentos jurídicos y teológicos; y así, los momentos más emotivos de la obra de fray Alonso, en los que expone la rapiña y explotación de los indios por parte de los españoles, no alcanzan el grado de sensibilidad que tiene don Vasco al describir los mismos sucesos¹⁰. De la misma forma los silogismos contruidos por Quiroga carecen de la fuerza demostrativa de los elaborados por el maestro agustino.

A la par de la forma de argumentación, existe también una diferencia en cuanto a la naturaleza de los argumentos mismos. Como se mencionó en el primer capítulo, el humanismo cristiano se acercó más al análisis y la crítica política desde el plano de la ética y la moral evangélica, mientras que la Escuela de Salamanca, renovadora de la escolástica española, prefirió hacer uso de principios teológicos y jurídicos para defender su postura ante la realidad política y social.

Nuevamente, teniendo el debido cuidado de no clasificar en recipientes herméticos las ideas de nuestros personajes, podemos distinguir esta diferencia en el pensamiento de don Vasco y fray Alonso. Así, por ejemplo, a pesar de que el obispo utiliza elementos jurídicos y teológicos para defender su postura ante el dominio español, su principal argumento para la justificar la conquista y la potestad española se encuentra, como veremos más adelante, en el plano de la ética y la moral. En cambio

¹⁰ Por ejemplo, para denunciar los abusos a las mujeres y los niños indígenas fray Alonso relata: *Yo vi, y no solo una vez, este hecho: que las mujeres trabajan en esto día y noche, y que por la fuerza y la violencia son encerradas en un lugar y, como si hubieran sido condenadas a la cárcel, ahí permanecen con los hijos que están alimentando. Y de tal encierro se sigue que, si están preñadas, sufren aborto por el excesivo trabajo; si están alimentando, como trabajan en exceso y comen malos alimentos y fuera de tiempo, dan pésima leche a sus hijos y así estos mueren*, en Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, p. 183. Vasco de Quiroga, por su parte, apunta: *han hecho y hacen esclavos hasta las mujeres con los hijos de teta de tres o cuatro meses a los pechos de las madres, y herrados todos con el hierro que dicen del Rey, casi tan grande como los carrillos de los niños, y los traen a vender a esta ciudad, en los ojos de esta Audiencia, como hatos de ovejas, a mi ver y creer, por lo que de ellos sé, inocentísimos, que no hay corazón de carne cristiano a mi ver que lo sufra; la cual crueldad, por mandado de esta Audiencia, fuimos a ver ayer un oidor y yo con escribano; y vimos todo esto y más, que algunos de estos estaban enfermos y enfermas, casi para expirar. Escriben de allá que se asuela la tierra, Dios por su piedad lo remedie. Preguntando nosotros a los que los traían que qué mal habían hecho aquellas mujeres y los niños de teta para así los herrar, respondieron que de entre las peñas los sacaron, donde los hallaron huidos y escondidos (justamente a osadas por cierto) para así los cautivar y herrar. Huyen las ovejas delante de los lobos, y escondiéndose las tristes de miedo y temor por los montes y breñas y aún no las quieren dejar, sino que las toman por de buena guerra. Cierta muy grande y muy cargosa crueldad es esta*, en *Información en Derecho, op. cit.*, p176.

fray Alonso se enfrenta al problema desde los postulados jurídico-teológicos, analizando uno a uno los títulos justos e injustos para hacer la guerra y para mantener un dominio, relacionándolos después con el caso particular de las Indias.

La diferencia en el método y en la forma argumentativa posee gran relevancia con respecto al objetivo y al impacto de las obras de nuestros personajes. Los escritos de don Vasco, más cercanos a la postura humanista, pretendían sensibilizar a los lectores a través de la utilización de formas retóricas y de argumentos éticos y morales, para moderar la explotación de los habitantes de las Indias. Mientras que fray Alonso, a la manera de la escolástica salmantina, buscaba establecer un marco político y jurídico, sustentado en proposiciones lógicamente construidas, que regulara las relaciones entre los hombres y que llevara a una sociedad más justa y equitativa.

3) Postura política

La preferencia por un método no implicaba la pertenencia a una postura política específica. Tanto en los autores humanistas como en los escolásticos existió una pluralidad de posiciones con respecto a las formas de gobierno que defendían y a las concepciones que tenían sobre el Estado, la soberanía, el derecho, las relaciones entre naciones, etc. Así pues, la posición política que adoptaron nuestros autores no estuvo determinada por la predilección por un método, sino por las circunstancias de sus vidas: su formación, las influencias que recibieron, la pertenencia a un grupo determinado y el lugar que ocuparon dentro de la sociedad.

3.1) El republicanismo de fray Alonso

El pensamiento republicano hispano y novohispano del siglo XVI tiene sus orígenes en las tradiciones políticas medievales de la península ibérica. Sin embargo, los postulados republicanos que encontramos en la baja Edad Media, se reconfiguraron y adquirieron un nuevo sentido en las primeras décadas del siglo XVI debido, en gran medida, a dos eventos de gran trascendencia: la resistencia al absolutismo y al proyecto imperial de Carlos V que llevó a cabo el movimiento de los comuneros de castilla; y la conquista de América que puso sobre la mesa la problemática del dominio español sobre las tierras y habitantes del Nuevo Mundo. Así, en el ámbito iberoamericano se fue

configurando una tradición republicana que adquirió características propias¹¹, de la cual, Alonso de la Veracruz fue un importante representante y uno de sus fundadores en la Nueva España.¹²

Este republicanismo, como lo indica Ambrosio Velasco, debe ser considerado como una teoría de los orígenes, ejercicio y supervisión del poder soberano basado en la idea de libertad e igualdad del pueblo. En esta teoría, la república no es una forma de gobierno opuesta a la monarquía, sino un modo de organizar el poder político de una comunidad basado en el acuerdo y consentimiento de todos los ciudadanos, con el fin de alcanzar el bien común.¹³

La idea de la soberanía popular es central en el pensamiento político de Alonso de la Veracruz, para él *el dominio del pueblo está primera y principalmente en el pueblo*, por lo tanto, *es necesario que si alguien tiene dominio justo, este sea por voluntad de la comunidad misma*¹⁴. De esta premisa se desprenderá una serie de planteamientos sobre los atributos que posee la comunidad frente a su gobernante. Para fray Alonso el ejercicio del poder de la ciudadanía no se limitaba a la transferencia de la soberanía hacia el gobernante, sino que se mantenía como una forma de supervisión de las autoridades. Así, señala fray Alonso que:

Si el emperador o el rey diera una ciudad o una población a un duque, y fuera probable que al estar tal ciudad bajo el dominio de aquel fuese en detrimento de la misma ciudad, porque aquel a quien la confía y a quien la dona la gobernara tiránicamente, u obrara impíamente exigiendo tributos excesivos; en tal caso el rey o el emperador excedería la potestad que se les concedió; y si el pueblo reclamara o no lo consintiera, tal donación no valdría.¹⁵

¹¹ Ambrosio Velasco ha señalado la importancia del estudio de este republicanismo hispano y novohispano, el cual ha sido excluido injustificadamente en el movimiento intelectual, principalmente anglosajón, que ha buscado la revaloración y el resurgimiento de las teorías republicanas, Ambrosio Velasco, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 84-85.

¹² Las Casas fue el otro gran iniciador del republicanismo novohispano, debido a la defensa de los indios que realizó a través de textos y de su trabajo en tierras americanas. Si bien es cierto que fray Alonso no llega a la radicalidad de fray Bartolomé, la importancia del agustino es que a la par de desarrollar su apología en textos y en la práctica cotidiana, lo hizo a través de la docencia, dejando huella entre sus alumnos de una tradición republicana intelectual y académica, tanto en los colegios de su orden, como en la Universidad de México.

¹³ Ídem, p. 85-86.

¹⁴ Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, p. 117-118.

¹⁵ Ídem, p. 120.

Queda claro que, para fray Alonso, el pueblo tiene el poder de revocar un mandato o una concesión si se oponen al bienestar de la comunidad. Incluso, señala el agustino, *el emperador no tiene otro dominio sino el que le ha dado la misma república, de tal suerte que si gobernara tiránicamente, podría la república deponerlo y privarlo del reino*¹⁶. Los ciudadanos pues, tienen el derecho y deben de ejercer, en todo momento, una función activa en el ámbito político e influir en las decisiones de sus autoridades.

Además de los postulados sobre la soberanía popular en el origen y ejercicio del poder, el republicanismo de fray Alonso se distingue por su apertura ante otras formas de manifestaciones culturales¹⁷. La influencia del iusnaturalismo salmantino fue fundamental en la configuración del pensamiento de fray Alonso, las propuestas de Vitoria y de Soto sobre la ley natural y el derecho de gentes fueron retomadas por el maestro agustino y desarrolladas en el ámbito indiano. Así, aparece en fray Alonso la idea de una ley natural de la que parte todo ordenamiento social y político justo, la cual se ejerce y se cultiva de distinta forma entre los distintos pueblos, siendo todas válidas en tanto expresen la voluntad de los ciudadanos, es decir, el *sensus communis*.

Partiendo de este iusnaturalismo, fray Alonso reconoce la validez de otras formas de organización política y social diferentes a las europeas, incluso las que chocan con su forma de ver el mundo. Refiriéndose a la legitimidad de la guerra de conquista dice:

Y así, si entre estos bárbaros había un régimen tiránico en Moctezuma y en Caltzontzin, hubo justicia en la guerra, en tanto que no tenían un dominio legítimo quienes antes lo tenían. Sin embargo a mi no me consta que haya sido así: que gobernaran tiránicamente y no para el bien de la sociedad. Quizá esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación, sería conveniente y adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara...¹⁸

¹⁶ Ídem, p. 121.

¹⁷ Velasco, *op. cit.*, p. 105.

¹⁸ Alonso de la Veracruz, *op. cit.*, p. 357-358.

Vemos pues, un verdadero intento de comprensión y de reconocimiento del otro. Para fray Alonso las formas de organización del mundo prehispánico no eran las ideales, sin embargo, las respetaba en tanto que estaban sustentadas por la voluntad de la comunidad, buscaban el bien común y eran legítimas interpretaciones de la ley natural (pues de no ser así tendrían que ser consideradas como tiránicas), aunque a sus ojos pudiera parecer lo contrario.

Así, para este republicanismo el mundo está constituido por una serie de estados libres y soberanos que deben de respetarse entre sí, sin importar la religión que profesen y las costumbres que tengan¹⁹. En esta visión de la conformación política del orbe, resultaba imposible sostener la defensa de la soberanía universal del emperador o el poder en lo temporal del Sumo Pontífice, como claramente lo expone fray Alonso, así como la justificación de una guerra de conquista a partir de argumentos religiosos.

3.2) Quiroga: *el imperio al servicio de la utopía*

Resulta más complicado distinguir una posición clara y definida del pensamiento político de *tata* Vasco, pues, como ya se ha mencionado, Quiroga no fue un intelectual que haya desarrollado un pensamiento estructurado y sistemático. Los textos de don Vasco, como él mismo lo dice, son una *ensalada de cosas y avisos*²⁰, en la que algunas veces aparecen argumentos aparentemente contradictorios. Estas contradicciones se explican si entendemos que Quiroga no buscó hacer un análisis profundo de las relaciones políticas sino establecer fundamentos para su proyecto utópico.

Sin embargo, si realizamos una lectura amplia de los principales escritos del obispo y de algunos otros documentos elaborados por él, es posible distinguir, en términos generales, la tradición política a la que estuvo adscrito. En primer lugar, es claro que don Vasco defendía la idea del origen divino del poder y de la soberanía universal del Papa. Ciertamente este planteamiento tiene distintos matices a lo largo de sus obras, en algunas ocasiones aparece bastante radical, acercándose a las

¹⁹ Esto no quiere decir que fray Alonso no considerara necesario que los cristianos llevaran su religión a todo el mundo y buscaran cambiar, a partir de la predicación, los usos y costumbres que consideraran deshonestos. Sin embargo, De la Veracruz sostiene que esto debe hacerse siempre de manera pacífica y bajo el consentimiento de los pueblos a quienes se predica.

²⁰ Quiroga, *Información en Derecho*, op. cit., p. 235.

proposiciones del cesaropapismo medieval, mientras que en otras es mucho más moderado, acotando el poder del papado y las repercusiones del origen divino de la soberanía.

En la *Información en Derecho* se presenta esta idea, tanto en su versión moderada como en la radical. En algunas partes Quiroga sigue ciertos planteamientos de Jean Gerson, y reconoce que los infieles pueden tener justo dominio. Sin embargo aclara que, tras la venida de Cristo, Dios otorgó a la cristiandad y a sus líderes (el Papa y el Emperador) la facultad de establecer *un dominio regitivo, regulativo y ordenativo* sobre los infieles, *en caso de necesidad y de evidente utilidad*²¹. Aparece, entonces, la idea de un poder indirecto del Papa sobre lo temporal, el cual puede delegar a un rey cristiano para conseguir un bien en lo espiritual.

Sin embargo, en la misma *Información* se presenta un planteamiento más radical con respecto al origen de la soberanía y a las facultades del Sumo Pontífice. Tras señalar el estado de tiranía en el que vivían los indios, Quiroga cita el *Navis stultifera* de Sebastián Bran, en el cual se sostiene que Cristo es el único rey legítimo en lo temporal y lo espiritual y que, tras su venida a la tierra, éste confirió su poder a Pedro y a sus sucesores. Por lo que –continúa la cita de Bran– es necesario que los reyes y príncipes reciban sus cetros de los Papas, de lo contrario, serían piratas, usurpadores y tiranos²².

Esta misma idea aparece en el *De debellandis indis*²³, aunque en este tratado la desarrolla más y no se limita únicamente a la cuestión de los orígenes del poder, sino que toca el problema del ejercicio y supervisión del mismo:

Por eso el Abate, en el citado Consejo 82, dice que el Emperador no recibe ahora el imperio del Pueblo Romano, según la ley *Necessarium*, ya que éste lo obtuvo mediante opresión, sin color alguno de justicia, sino que el Emperador lo recibe ahora, a legítimo

²¹ Ídem, p. 103-105.

²² Ídem, p. 111-113.

²³ ...debido al traspaso hecho por Cristo a favor de Pedro, los infieles no tienen principado, ni trono o dominio alguno, y que no hay hombre ni raza que posea hoy el imperio, a no ser el Papa y la iglesia universal... el Papa –continúa don Vasco– puede conferir este poder a los reyes cristianos, en Quiroga, *De debellandis indis. Un tratado desconocido*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1987, p. 149-153.

y justo título, de la Iglesia, por la cual es confirmado y corroborado y, cuando es necesario, depuesto...²⁴

Vemos, pues, que en Quiroga, a diferencia de fray Alonso, no era la comunidad quien le otorgaba el poder al soberano, ni mucho menos la encargada de exigir y supervisar a las autoridades, sino que esta función recaía en el papado y en la Iglesia: los representantes de Cristo en la Tierra. De esta manera don Vasco, al señalar la subordinación del orden temporal al espiritual, deja claro que los reyes y, sobre todo, el emperador, tienen la obligación de regirse bajo los valores evangélicos y de cumplir un mandato apostólico. Era –como lo apunta Serrano Gassent– una forma de poner un límite a las competencias del poder monárquico e imponerle una serie de obligaciones.²⁵

A partir de esta misión apostólica, Quiroga justifica la expansión imperial y su proyecto de una monarquía católica universal. En su *Carta pastoral* correspondiente a la erección de la Catedral de Michoacán don Vasco apunta claramente esta idea:

Plugo a la divina Voluntad, poner al frente de los Reinos de las Españas a héroes tan célebres que no sólo vencieron a las espadas y máquinas de guerra de los bárbaros, sino que, pródigos de su vida y de su patrimonio, penetraron –en compañía de una gran multitud de cristianos– por regiones incógnitas y remotísimas y, venciendo el monstruo de la idolatría, plantaron por todas partes, entre los aplausos y felices augurios de la religión cristiana, el Evangelio de vida, haciendo triunfar universalmente la bandera de la cruz [luego continua don Vasco señalando la misión del emperador] el invicto Carlos, Emperador Siempre Augusto de la República Secular, por elección divina, único e indudable Monarca, cuyo oficio consiste principalmente en esto: que todas las naciones profesen la misma fe ortodoxa y que el orbe universo sea reducido al culto del único Dios verdadero y se haga un solo rebaño y un solo Pastor...²⁶

Así pues, por voluntad divina, sobre cualquier otra cosa, el emperador tenía una obligación moral y evangélica. Surge así en don Vasco la defensa de un imperialismo moderado y al servicio de una utopía. Aunque no dudamos de las buenas intenciones del

²⁴ Ídem, p. 153.

²⁵ Serrano Gassent, *op. cit.*, p. 323.

²⁶ “Decreto de erección del obispado de Michoacán, Pátzcuaro, diciembre 1554”, en Manuel Jesús Cevallos García, *La acción pastoral de don Vasco de Quiroga*, Mérida, Arzobispado de Yucatán, 1988, p. 125.

obispo michoacano, no podemos dejar de lado que finalmente, como él lo sabía, con la justificación del dominio español sobre las Indias se abría la puerta a la explotación y la injusticia. Sin embargo Quiroga, que siempre fue muy crítico hacia esta situación, apuntará que el problema no estaba ni en las bases de legitimación de la potestad imperial ni en las intenciones de la Corona, sino en las prácticas concretas de los conquistadores y colonos.²⁷

Existe otro elemento importante a señalar en el pensamiento político de don Vasco. Como ya se mencionó, los textos de Quiroga son *ensaladas de cosas y avisos* en los que aparecen argumentos de distinta índole que llegan a ser aparentemente contradictorios, aunque todos siguen el hilo de la cimentación de su utopía. Así pues, a pesar de que da por entendido que la soberanía descende de Dios y se otorga a través de sus representantes terrenales, tanto en la *Información en Derecho* como en el *De debellandis indis* analiza el problema del legítimo dominio entre los infieles y lo concede en ciertas circunstancias.

Quiroga sigue en este asunto los postulados del Cardenal Cayetano y del jurista medieval Enrique de Susa llamado el Ostiense. En la *Información en Derecho*, don Vasco retoma la diferenciación que hacía Cayetano entre tres clases de infieles con respecto al poder de los príncipes cristianos: los que eran súbditos de hecho y de derecho, por ejemplo los moros o judíos que habitaban en España; los que lo eran de derecho mas no de hecho, como los que ocupaban tierras que habían pertenecido a los cristianos; y, finalmente, los que ni de derecho ni de hecho estaban sujetos a ellos. Contra estos últimos –señala Cayetano– ni la Iglesia ni el emperador podían mover guerra para ocupar sus tierras²⁸. Quiroga acepta este planteamiento, sin embargo, señala que *esto se ha de entender en infieles políticos que a lo menos saben y guardan la ley natural y no honran a muchos dioses, y tienen rey y Ley, y vida política y ordenada*²⁹.

²⁷ Esto dice Quiroga al referirse de las consecuencias de la conquista: *De manera que se puede decir con verdad que, aunque los libraron del tirano y bárbaro, pero no de la tiranía y barbarie en que estaban, pues parece que todo se les queda y se les deja estar en casa; y ya pluguiese a Dios que no fuese doblado y más acrecentado; y esto porque no tenemos intento a lo que manda Dios, ni el Rey ni sus instrucciones; ni la bula de la concesión de esta tierra, sino a sólo nuestro interés y codicia desenfrenada... Información en Derecho, op. cit., p. 99.*

²⁸ Ídem, p. 94-95.

²⁹ Ídem, p. 96.

En el *De debellandis indis*, retomará esta misma línea argumentativa, pero señalará, siguiendo al Ostiense, que existe además otra diferenciación entre los infieles no sujetos a los príncipes cristianos:

Y es que una cosa son los infieles que reconocen el dominio de la Iglesia y que tienen comunicación con nosotros, en virtud de lo cual deben ser tolerados y no ser forzados precipitadamente a la fe, los cuales, al ser tolerados por el Papa y el Emperador, pueden tener posesiones y colonos cristianos, y hasta jurisdicción si lo tolera la Iglesia. [...] Pero, en segundo lugar, están los infieles que no tienen comunicación con nosotros, y que no reconocen al Papa ni al Emperador, los cuales, en tal virtud, son incapaces de principados y sedes reales.³⁰

En estos dos fragmentos queda claro que para Quiroga existía una enorme diferencia entre los infieles cercanos al mundo europeo, como los que habitaban los territorios islámicos del norte de África, y los lejanos indios americanos, que no solamente carecían, a su juicio, de toda ley y ordenamiento político, sino que no conocían al único Dios, ni al Papa ni al emperador³¹. Esta diferencia definía para Quiroga el que existiera o no una legítima potestad entre los señoríos infieles y el que se pudiera o no poseer y dominar sus territorios.

4) *Los indios*

Hemos visto como, a principios del XVI, la inserción de un “Nuevo Mundo” en el imaginario europeo llevó al cuestionamiento de la idea que se tenía sobre el orbe y sobre el ser humano. El enfrentamiento del hombre occidental con una realidad completamente desconocida y extraña produjo, desde el momento del contacto, una basta literatura que buscó dotar de sentido a las nuevas tierras y a sus habitantes, con la intención de hacer propio un mundo nuevo y ajeno.

³⁰ Quiroga, *De debellandis indis*, *op. cit.*, p. 161-163.

³¹ A partir de esta diferencia se explica el problema que se mencionó anteriormente, sobre la postura de Quiroga en el tratado con el reino de Tremecén, en el que reconocía la potestad del rey africano y se oponía tajantemente a la coacción en materia de fe. Como resulta evidente, los moros y judíos de Tremecén eran considerados por Quiroga dentro del grupo de los infieles políticos, monoteístas y que mantenían comunicación con el mundo cristiano, los cuales, a diferencia de los pueblos americanos, podían tener legítima potestad y ésta debía de ser respetada. (Ver, capítulo II Vasco de Quiroga 1.1)

Don Vasco y fray Alonso, desde antes de su traslado a la Nueva España, tenían ya una idea sobre el indio, la cual, a diferencia de muchos europeos que se preocuparon por el tema, la pudieron confrontar directamente con la realidad. De este enfrentamiento entre el modelo previo y la práctica cotidiana con los habitantes del Nuevo Mundo, surgirá la idea que generaron nuestros personajes acerca de los americanos.

Los indios fueron un tema central en las obras de don Vasco y fray Alonso. Sus proyectos sociales, sus posturas ante el dominio español, la Iglesia que buscaron instaurar, todo esto giró en torno a la concepción que tuvieron sobre ellos. En este sentido, podemos asumir que las pugnas que existieron entre Quiroga y De la Veracruz partieron, en gran medida, de las distintas posturas que asumieron ante ellos. La diferencia en sus ideas sobre el indio es notable, no obstante que ambos trabajaron la mayor parte de su vida y de manera simultánea con el mismo grupo étnico y cultural: los tarascos; y que, tanto don Vasco como fray Alonso, escribieron para dignificar su situación. Resulta interesante, pues, el que a pesar de compartir una misma realidad en cuanto a su experiencia con los indios, exista un contraste tan grande en la lectura que hacen de ella, lo que nos indica la existencia de profundas diferencias en los juicios previos de nuestros personajes y en su actitud de aproximación al mundo indígena.

4.1) La “naturaleza” del indio

La “naturaleza” de los habitantes del Nuevo Mundo fue uno de los temas más discutidos por quienes se interesaron por el problema indiano. Si bien es cierto que para la época en que escribieron De la Veracruz y Quiroga prácticamente todos aceptaban la humanidad de los indios americanos³², la discusión sobre su racionalidad, su capacidad de organización política o su “natural servilismo”, la posibilidad de que ejercieran su libertado, su aptitud espiritual, en fin, su “naturaleza”, seguía produciéndose en las distintas partes del Imperio.

Quiroga y De la Veracruz participaron también en esta polémica. Resulta claro que para ambos el indígena era, en lo general, de la misma naturaleza que los hombres del viejo continente. Así don Vasco denuncia continuamente la actitud de los españoles

³² En 1537 el papa Paulo III redactó las bulas *Veritas ipsa* y *Sublimis Deus* en las que se defendía la humanidad de los indios y su condición de hijos de Cristo.

que consideraban inferiores a los indios: *Y no se por qué, siendo como son por naturaleza tan dóciles; aunque miento, que sí se por qué no les conviene que sean tenidos por hombres sino por bestias: por servirse de ellos como de tales a rienda suelta y más a su placer, sin impedimento alguno...*³³. Y más adelante señala que *ser tenidos estos miserables en algo y hacerles caso de ellos, como de hombres humanos y dóciles y redimidos por la misma sangre que nosotros, parece que repugna a los propios intereses de nuestros españoles*³⁴.

Por su lado, fray Alonso critica también los argumentos de quienes sostenían que los indios eran siervos por naturaleza. Retomando los planteamientos de Aristóteles que se utilizaban para justificar el dominio sobre los indios, que señalan que en el mundo hay quienes naturalmente sobresalen para gobernar mientras que otros son por naturaleza inferiores y deben ser gobernados, el agustino apunta que esto ocurre dentro de todas las sociedades y no entre una nación y otra. Así como existen estas diferencias entre los hombres de los pueblos europeos, se presentan también entre los americanos, pues –dice fray Alonso– *todo esto se encuentra por naturaleza tanto en los infieles [los indios] como en los fieles, porque lo que es natural se encuentra en todos*³⁵. Por otra parte, contra los argumentos que los indios eran racionalmente inferiores señala:

... hay que decir que estos naturales no son tan necios y estúpidos como algunos estiman. Más aún, aunque bárbaros; tienen leyes, recibidas de boca de sus mayores, por las cuales juzgan, discurren, razonan, investigan, consultan. Son obra no de fatuos o dementes, sino de gente prudente. Y así como entre nosotros no todos se distinguen por su prudencia o sobresalen de manera que puedan gobernar a los demás, antes bien, son pocos, [...] así también entre estos naturales, como en cualquier pueblo por pequeño que sea aparecen dotados de virtud, aparecen algunos en los cuales se da el talento y la sagacidad para gobernar a los demás.³⁶

Así pues, Quiroga y De la Veracruz reconocen que no hay una inferioridad natural entre los indígenas. No obstante, existe una diferencia en las inquietudes de nuestros personajes, pues mientras que don Vasco se interesa mucho por la naturaleza

³³ Quiroga, *Información en derecho*, op. cit., p. 88.

³⁴ Ídem, p. 122.

³⁵ De la Veracruz, op. cit., p. 316.

³⁶ Ídem, p. 335.

de los indios, pareciera que al agustino no es un asunto que le preocupe en demasía, pues más bien da por sentado la similitud entre españoles e indígenas, al considerar que *lo que es natural se encuentra en todos*³⁷. La preocupación en los textos de fray Alonso está más relacionada con aspectos culturales y políticos de las comunidades indígenas. Las pocas referencias a las características ingénitas de los indios aparecen como refutaciones a los argumentos del servilismo natural y la falta de capacidad de gobierno propio que algunos de sus contemporáneos sostenían.

De manera opuesta, don Vasco va a tratar ampliamente sobre las características que, a su juicio, poseían los indios “por naturaleza”. A lo largo de sus escritos aparece la figura del indio como un ser humilde, pasivo, sumiso:

Naturalmente tienen innata de humildad, obediencia y pobreza y menosprecio del mundo y desnudez...³⁸

Yo creo cierto que aquesta gente de toda esta tierra y Nuevo Mundo, que casi toda es de una calidad muy mansa y humilde, tímida y obediente...³⁹

... lo demás que es necesario para ser buenos y perfectos cristianos, que es esta buena simplicidad, humildad y obediencia, desnudez y descuido de todas las cosas y pasiones del mundo, ellos se las tienen más propias y naturales que se podrían creer, y como plugiese a Dios que nosotros las tuviésemos.⁴⁰

Estas cualidades positivas que Quiroga encuentra entre los indios, principalmente entre los macegales, las identifica con aquellas de los hombres del mito clásico de la “edad dorada”⁴¹. Partiendo de la lectura de las *Saturnales* dice don Vasco:

Así que de aquesta suerte, manera y condición que dice este original de Luciano, que eran los hombres de aquella dorada edad, bien mirando y no de otra, se hallará que son

³⁷ De la Veracruz, *op. cit.*, p. 316.

³⁸ Quiroga, *Carta al Consejo*, *op. cit.*, p. 63.

³⁹ Quiroga, *Información en derecho*, p. 85.

⁴⁰ Ídem, p. 213.

⁴¹ El mito de la “Edad de Oro” se puede rastrear en autores clásicos como Homero, Esiodo, Ovidio, Tácito y Luciano. En esta época mítica, previa a toda civilización, el hombre vive con abundancia, libertad, sin enfermedad, pobreza ni propiedad. Ver Serrano Gassent, *op. cit.*, p. 174-175

o quieren ser estos naturales de este Nuevo Mundo en todo y por todo y casi sin faltar punto...⁴²

Don Vasco tenía un enorme interés en resaltar las cualidades de obediencia y humildad de los indios, y en su afán de sublimar estas características, se va olvidando de la realidad con la que trata y equipara la situación del indígena con la de la época mítica:

Algunas veces me pongo a pensar en este grande aparejo que veo, y me admiro, cierto, mucho conmigo, porque en esta edad dorada de este Nuevo Mundo y gente simplicísima, mansuetísima, humildísima, obedientísima, sin soberbia, ambición ni codicia alguna, que se contenta con tan poco y con lo de hoy, sin ser solícitos por lo de mañana ni tener cuidado ni congoja alguna por ello que les de pena, como en la verdad no la reciben por cosa de esta vida; que viven en tanta libertad de ánimos y menosprecio y descuido de los atavíos y pompas de este nuestro, en este infeliz siglo, con cabezas descubiertas y casi en el desnudo de las carnes, y pies descalzos, sin tratar moneda entre sí y con gran menosprecio del oro y de la plata [...] y pagan con tanta simplicidad y verdad y buena voluntad lo que deben y lo que ponen, y cómo convidan e importunan con la paga de ello, aunque la persona a quien se lo deben no la quiere recibir, y en congojarse si no la quieren venir a recibir; y en fin, de verles, casi en todo, en aquella buena simplicidad, obediencia y humildad y contentamiento de aquellos hombres de oro del siglo dorado de la primera edad, siendo, como son por otra parte, de tan ricos ingenios y pronta voluntad y docilísimos y muy blandos y hechos como de cera para cuanto de ellos se quiera hacer.⁴³

Con la lectura de este fragmento resulta evidente que Quiroga no está tratando de conocer o de plasmar la realidad del indígena, ni la de su época ni la anterior a la conquista, sino describiendo a los personajes de las *Saturnales* de Luciano. Si bien es posible que los macegales poseyeran algunas de las características señaladas por Quiroga, la forma de vida de los mexicas y tarascos no era la misma que la de la gente de la edad dorada⁴⁴. Incluso el mismo Quiroga cuando trata sobre las características

⁴² Quiroga, *Información en derecho*, op. cit., p. 214.

⁴³ Ídem, p.216-217.

⁴⁴ Basta un rápido acercamiento a la historia de estos dos pueblos para darnos cuenta de que eran sociedades muy complejas, con un aparato estatal desarrollado, con prácticas comerciales entre todos los grupos sociales y una propiedad privada bastante arraigada; además de ser dos culturas profundamente militarizadas. Ver Alfredo López Austin, *Tarascos y Mexicas*, México, SEP-FCE, 1981.

culturales y políticas de los indios se contradice con la imagen idílica que proyecta en su comparación con el mito clásico.

En segundo lugar, es claro que, a pesar de que Quiroga señala como positiva la igualdad entre los habitantes del Nuevo Mundo y los de la época dorada, el estado en el que a su juicio se encontraban los indígenas no era el más adecuado. La forma en la que vivían los indios debía de ser transformada y su natural simplicidad y blandura significaba únicamente la posibilidad de modelarlos como a la cera blanda:

Pues si es verdad, como lo es, que la edad dorada de aquellos entre estos naturales casi en todo y por todo la tenemos para poder introducir e imprimir en ellos como en cera muy blanda, y hombres de tan buena, sana y simple voluntad y obediencia, todo cuanto bueno quisiésemos sin resistencia alguna...⁴⁵

Como vemos, la concepción de don Vasco sobre la “naturaleza” del indio estaba en función de su proyecto social, del establecimiento de su utopía en la Nueva España. La materia prima para crear una sociedad similar a la ideada por Moro era esta cera blanda, la cual, después de ser moldeada e impresa, debía de mantener únicamente sus cualidades naturales.

4.2) La valoración cultural y política del mundo indígena

Es en la valoración de la cultura indígena en donde existe un gran distanciamiento entre la postura de don Vasco y la de fray Alonso. Tanto las tradiciones políticas de las que parten para analizar las prácticas, costumbres y formas de organización de los pueblos indígenas, como las actitudes mismas de aproximación al otro, van a generar dos posiciones opuestas ante la realidad cultural y política de los indios: una más abierta y tolerante que reconoce como válidas las diferencias; y la segunda, más cerrada y eurocéntrica, que niega la legitimidad de otras formas de manifestación cultural.

Si revisamos nuevamente la postura política que adoptaron nuestros personajes resulta evidente qué tipo de valoración hicieron sobre las culturas indígenas. La teoría

⁴⁵ Quiroga, *Información en derecho*, op. cit., p. 214.

sobre el origen, ejercicio y supervisión del poder de fray Alonso, aunado a sus postulados iusnaturalistas, implicaba un abierto reconocimiento de la alteridad. El maestro agustino, acorde a su tradición republicana, sostenía que a pesar de las grandes diferencias que había entre los pueblos americanos y los europeos las formas de vida y de organización política de los indios se apegaban en lo general a la ley natural, por lo que existía una plena legitimidad en los reinos indígenas y un dominio verdadero de sus tierras, derivado del pleno uso de la razón. Así pues, fray Alonso no dudaba que existía entre los indios, desde la época prehispánica, una forma de gobierno legítima basada en la soberanía popular:

En el tiempo de su infidelidad había dominio justo y legítimo entre estos naturales, cuyos señores eran designados por la ciudad, ya fueran señores por sucesión hereditaria, ya fueran señores por elección del rey, ya por elección de algunos miembros de su consejo, que se nombraban para este propósito.⁴⁶

Estas afirmaciones las hacía fray Alonso con conocimiento de causa. Un poco más adelante señala: *Me parece bien describir aquí el modo que tenían en la provincia de Michoacán, según oí decir a los más viejos, para la elección de los señores...* y continua el agustino con una descripción de la forma de organización política de los purépechas, celebrando el que se hiciese mediante el acuerdo de un concejo que buscaba que el nuevo gobernante respondiera a los intereses de la mayoría de los ciudadanos. Al terminar con la exposición, apunta: *por lo anterior consta clarísimamente que entre estos naturales había un régimen encaminado al bien de la república, y que sus señores eran verdaderos señores*⁴⁷.

Los indios, para De la Veracruz, no solamente poseían la capacidad de establecer un legítimo dominio, sino que habían alcanzado un importante grado de civilización, basado en un ordenamiento racional, *a su manera*, de la vida social:

Los habitantes de este Nuevo Mundo no sólo no son niños o amentes, sino que a su modo sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de lo más eminente. Es evidente lo anterior porque antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo estamos viendo, hay entre ellos magistrados, gobiernos y ordenamientos de lo más conveniente,

⁴⁶ De la Veracruz, *op. cit.*, p. 194.

⁴⁷ Ídem, p. 199-200.

y tenían gobierno y régimen no solo monárquico sino aristocrático, y existían leyes entre ellos y castigaban a los malhechores, del mismo modo que premiaban a los que habían merecido bien la república.⁴⁸

La postura de don Vasco discrepa por completo de la del fraile agustino. Ya hemos visto que el obispo michoacano defendía el origen divino de la soberanía y la potestad universal del Papa; y que cuando concedía la posibilidad de legítimo dominio entre los gobernantes infieles, la reducía únicamente a los pueblos monoteístas y civilizados, que reconocían al Sumo Pontífice y al emperador. Para don Vasco los indios americanos no poseían ninguna de estas características.

La visión idílica que Quiroga tenía sobre la naturaleza del indio, que lo equiparaba con los habitantes de la “edad dorada”, contrasta con su repudio ante el entorno cultural del mundo prehispánico. En la *Información en derecho* don Vasco plasma su punto de vista sobre la forma de vida de los indígenas:

... viven derramados como animales por los campos sin buen policía, y se crían a esta causa malos, fieros, bestiales y crueles, perjudiciales, inhumanos e ignorantes y tiranos entre sí mismos [...] en notoria ofensa de Dios su Criador, y en culto de muchos y diversos dioses, y contra la ley natural y en tiranía de sí mismos, como gente bárbara y cruel, y en ignorancia de las cosas y del buen vivir político, y sin ley ni rey, como son estos naturales, que, además, allende su infidelidad, eran entre sí mismos crueles, bárbaros, feroces, y aún son bárbaras sus naciones y sus principales tiranos contra los menores y maceoales que poco pueden y tiene opresos, sin tener entre si policía alguna que fuese libre y buena como debe tener todo hombre razonable humano...⁴⁹

De la misma forma que sucedía con su concepción de la naturaleza del indio, su descripción sobre las condiciones culturales y políticas de los pueblos indígenas no reflejaba la realidad de las comunidades mesoamericanas, sino que era, igualmente, una ficción que le servía de base legitimadora a su proyecto utópico. En la mayor parte de los casos no existe en Quiroga un intento de comprensión, de aproximación a la realidad indiana. Las grandes desigualdades en las formas de vida, las costumbres y la organización política del mundo indígena con respecto al europeo eran, por si mismas,

⁴⁸ Ídem, p. 329.

⁴⁹ Quiroga, *Información en Derecho*, op. cit., p. 96.

causa suficiente para no reconocerlas como válidas manifestaciones culturales de pueblos civilizados.

Incluso en los pocos momentos en los que Quiroga hace un intento por conocer las formas de organización política del pueblo purépecha, termina, sin causa justificada, descartando su legitimidad. Esto sucede, por ejemplo, cuando trata sobre la forma de elección de las autoridades. Dice don Vasco:

...pienso que entre ellos ni se habían ni sucedían como reyes ni señores legítimos ni su mando era de tales, sino como de personas a quienes los otros elegían y tomaban y levantaban para servirlos y obedecerlos, no solamente como caciques, pero aún casi como a dioses, y ser regidos por ellos, por hombres o más sabios, o más cuerdos, o más bien hablados [...] y se dejaban tiranizar de ellos sin resistencia alguna y con paciencia increíbles, especialmente si eran valientes hombres, y acerca de ellos sabios y bien razonados; lo que no suele ser donde hay reyes y señores legítimos y sucesores, porque estos tienen leyes y suelen suceder los hijos a los padres como cosa propia, así en el poder y mando como en el reino y señorío, lo que no parece ni se halla que era entre estos naturales ni lo es, porque no tenían leyes ni se sucedían como sucesión propia y legítima, sino como por vía electiva.⁵⁰

Resulta esclarecedor el contraste entre la lectura que hace don Vasco y la de fray Alonso sobre un mismo asunto. Mientras que la forma de elección de autoridades de los purépechas le parece al agustino prueba contundente de que entre los indios existía un régimen encaminado al bienestar de la república y que sus gobernantes eran legítimos señores, para Quiroga, demostraba la ausencia de un ordenamiento político, puesto que se diferenciaba de las formas hereditarias acostumbradas en el viejo continente. Así, donde De la Veracruz observaba civilización, Quiroga encontraba barbarie.

5) La guerra indiana

Como en pocos momentos de la historia de los grandes imperios, en la España del siglo XVI se presentó un movimiento político e intelectual que cuestionó seriamente

⁵⁰ Ídem, p. 110.

las bases de legitimación de la expansión territorial. El interés por justificar las guerras de conquista desde el plano ético, jurídico y teológico surgió del mismo seno estatal, y así se fueron presentando argumentos de distinta índole que apoyaban la extensión del imperio. Sin embargo, a la par de las teorías legitimadoras, se levantaron voces críticas que pusieron en duda estos argumentos y subrayaron la injusticia que se cometía en las guerras que se estaban llevando a cabo. Las discusiones sobre este asunto fueron diversas y se desplegaron tanto en la península como en América durante el siglo XVI. Don Vasco y fray Alonso contribuyeron, también, en esta disertación.

5.1) *Los títulos justos e injustos de fray Alonso*

Siguiendo la tradición de la neoescolástica española, particularmente de Vitoria, fray Alonso estudia las bases de legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo. Para ello, el maestro agustino se preocupa por diferenciar como válidos e inválidos, los títulos que se utilizaban para justificar una guerra; para después analizar su aplicación a la conquista de los pueblos mesoamericanos.⁵¹

Así pues, De la Veracruz comienza por analizar las causas que, a su juicio, eran insostenibles, pero que eran defendidas como legítimas por muchos juristas y teólogos españoles. Partiendo tanto de su ideario político como de su experiencia en América, fray Alonso considera como injustificantes de la guerra indiana los siguientes títulos:

1. La infidelidad de los indios.
2. La potestad del emperador sobre los indios (en tanto que el Nuevo Mundo formó parte del antiguo Imperio Romano).
3. Las injurias de los indios a los españoles.
4. La oposición de los indios a la predicación pacífica.
5. La negativa de los indios a recibir la fe.
6. Los pecados de los indios contra la ley natural.

⁵¹ Es importante señalar –como lo apunta Gómez Robledo– que fray Alonso, a diferencia del maestro salmantino, registrará como ilegítimos ciertos títulos por no cumplir en el caso de América sus supuestos normativos. Así pues, mientras que en Vitoria encontramos un mayor rigor conceptual, en tanto que sus títulos de conquista guardan validez por sí mismos, en la obra del maestro agustino aparece con mayor importancia la contingencia fáctica, la correlación entre el hecho y el derecho. Esta cercanía del pensamiento de fray Alonso con la realidad indiana es una de las principales características que lo diferencian con muchos de sus colegas peninsulares, Gómez Robledo, *op. cit.*, p. LXXV.

7. La limitación racional o amencia de los indios.
8. La guerra por mandato divino.⁵²

Para resolver el primero de los títulos, fray Alonso sostiene claramente que *el dominio ha sido introducido por el derecho humano que emana de la razón natural, y la fe, en cambio, es de derecho divino y no puede, por tanto, cancelar el derecho natural, por todo esto, en consecuencia, no puede uno ser privado de su dominio por sola la infidelidad*⁵³.

La segunda de las causas resultaba casi absurda para el agustino, pues era evidente que el Nuevo Mundo nunca había formado parte del Imperio Romano ni que los indios habían sido súbditos del emperador.

Fray Alonso consideraría legítimas la tercera y cuarta causas si realmente los indios hubieran cometido injurias a los españoles y se hubieran opuesto a la predicación de los frailes. Sin embargo –dice fray Alonso– *los habitantes del Nuevo Mundo no han ofendido de ningún modo a los cristianos al tiempo de su arribo; así como tampoco están en disposición hostil ni rechazan a los ministros de Dios, antes bien los reciben con los brazos abiertos.*⁵⁴ Ahora bien –continúa fray Alonso al referirse al quinto título– *si los infieles del Nuevo Mundo reciben a los misioneros y les permiten evangelizar con toda libertad, y si después de esto no quieren creer, no pueden por esta razón ser privados por la guerra de su dominio, puesto que nadie puede ser forzado a creer.*⁵⁵

Los pecados *contra naturam* no eran tampoco suficiente razón para privar de dominio a los indios americanos. Para fray Alonso resulta claro que *el dominio no se funda en la gracia y no se pierde por el pecado*⁵⁶. Por otro lado –dice el agustino– si

⁵² Los títulos 1, 2, 5, 6 y 8 resultan, para fray Alonso, insostenibles por sí mismos, mientras que el 3, 4 y 7, aunque pudieran ser legítimos en otras circunstancias, no eran aplicables en caso indiano, puesto que no cumplían los supuestos normativos.

⁵³ De la Veracruz, *op. cit.*, p. 315.

⁵⁴ Ídem, p. 319-320 y 321 respectivamente.

⁵⁵ Ídem, p. 323.

⁵⁶ Ídem, p. 327. Fray Alonso se refiere hábilmente en este punto a las ideas de Wycliffe y su condena en el concilio de Constanza, descalificando así como heterodoxo a quien se atreviera a defender este argumento. La referencia al pensamiento de herejes era una estrategia argumentativa bastante común. Montufar al denunciar el tratado *Sobre los diezmos* se refiere, de la misma manera, a la relación entre el pensamiento de fray Alonso con el de Wycliffe, Hus y Lutero. Ver “Montufar denounces Vera Cruz to the Inquisition”, en Burrus, *op. cit.*, t. 4 p. 792-794.

los adulterios, fornicaciones y embriagueces son comunes dentro de los reinos cristianos y no hay por ello causa suficiente para una guerra justa, mucho menos la habrá para debelar a los bárbaros infieles.⁵⁷

Para injustificar el título del estado de infantilismo y amencia de los indios utilizará argumentos tanto teológico-jurídicos como históricos. La incapacidad racional de los indios que les imposibilitaba el autogobierno fue una causa que incluso el mismo Vitoria aceptó como parcialmente legítima⁵⁸. Fray Alonso, al igual que “el Sócrates español”, sostiene que el infantilismo y el limitado uso de la razón no son causas suficientes para privar de dominio a una persona, pues *el niño antes de llegar al uso de razón, es verdadero dueño y verdadero heredero*, por lo tanto –dice el agustino– *suponiendo que estos bárbaros fueran niños en cuanto al uso de razón, por tenerlo en grado muy escaso, eran, no obstante, legítimos señores y dueños*⁵⁹. Sin embargo, el conocimiento que tenía fray Alonso de los pueblos mesoamericanos le permitió desarrollar sus argumentos más de lo que había logrado Vitoria. Así, ingresando en el plano de lo histórico, el agustino sostiene que *los habitantes de este Nuevo Mundo no sólo no son niños o amentes, sino que a su modo sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de lo más eminente*⁶⁰, por lo tanto, esta causa ni si quiera podía ser aplicada a la situación indiana.

El último de los títulos injustos tiene que ver con el providencialismo mesiánico tan arraigado en la península ibérica. Fray Alonso se sorprende de que hubiera quien sostuviera que Dios había abandonado a los indios y entregado a los españoles sus tierras y el derecho a dominarlos, como consecuencia de sus pecados. Para fray Alonso este argumento era insostenible puesto que en ningún lugar constaba de la existencia de esa *profecía*, además de que le parecía inadmisibles el que hubiera un mandato especial de Dios para arruinar, destruir, expoliar y someter al yugo a los pueblos indígenas.⁶¹

⁵⁷ Ídem, p. 325.

⁵⁸ Aunque Vitoria no la consideraba como un título incuestionable, concedía que por el bien de los indios era conveniente un tutelaje provisional por parte de los reyes españoles en tanto los indígenas adquirían la capacidad para autogobernarse. Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 292. Francisco de Vitoria, *Relecciones de estado, de los indios, y del derecho de la guerra*, edición de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1974, p. 70-72.

⁵⁹ De la Veracruz, *op. cit.*, p. 328.

⁶⁰ Ídem, p. 329.

⁶¹ Ídem, p. 330-331.

Tras considerar como injustos esta serie de títulos, fray Alonso se pregunta si existe alguna causa que justifique el debelar a los habitantes del Nuevo Mundo o privarlos de su dominio. Para ello expone una serie de títulos que considera legítimos en sí mismos, pero los analiza en función del caso indiano en particular⁶². Estos títulos los podemos resumir en los siguientes:

1. Una vez predicada la fe a los indios, el legítimo gobernante puede compelerlos para que se conviertan.
2. Deponer a un gobernante tirano.
3. Erradicar la antropofagia y los sacrificios humanos.
4. Establecer una alianza con un pueblo oprimido para liberarlo del opresor.
5. Dada una sujeción libre y voluntaria por parte de los indios.
6. Como resultado de la oposición de los indios al libre tránsito y comercio de los españoles.

El primero de estos títulos es uno de los puntos más complicados de la obra alonsina pues aparentemente contradice muchas de sus ideas. Ya se ha señalado que para fray Alonso la infidelidad no era un motivo suficiente para privar de dominio a un pueblo o una persona, así como tampoco era correcto el uso de la fuerza en materia de fe. Sin embargo, en esta parte del tratado se considera, en ciertas circunstancias, legítimo el compeler al infiel para su conversión. Para resolver la aparente contradicción de esta causa hay que remitirnos a una aclaración que hace fray Alonso, fundamental para entender su postura en este punto:

Para cualquier decisión hay que considerar, al hablar de la justicia de la guerra, que una cosa es hablar del inicio de la guerra para poseer, y otra, de la justicia que existe en retener el reino conseguido por la guerra.⁶³

No trataré en este momento sobre cómo llega a esta afirmación, ya que esto será analizado en el próximo apartado. Sin embargo, es importante entender que cuando el

⁶² En este sentido, los títulos de las injurias cometidas a los españoles y de la oposición de los indios a la predicación pacífica, que fray Alonso clasifica dentro de los injustos, deberían entrar en este segundo grupo en tanto que son desechados por el agustino por su relación con la realidad histórica y no por una inconsistencia teológica o jurídica.

⁶³ Ídem, p. 340.

agustino considera posible compeler en materia de fe es, exclusivamente, cuando existe un justo dominio de quien lleva a cabo la coacción.

La apertura de fray Alonso de considerar como legítimas otras formas de manifestaciones culturales no abarcaba el campo de la religión. Efectivamente, dentro de la mentalidad de un hombre de Iglesia del siglo XVI las religiones mesoamericanas no eran expresiones válidas de espiritualidad; el cristianismo era la única y verdadera fe y era responsabilidad de los cristianos predicarla por todo el orbe. Así pues, si existía un reino bajo el legítimo dominio de un príncipe cristiano, este podría compeler a creer a los infieles si se demostraba que era en beneficio de la comunidad. Dice fray Alonso:

Estando bajo la luz natural, de acuerdo con la esencia del gobierno, el que preside en la policía o en la provincia puede, es más debe dictar leyes que converjan al bien de la sociedad, que miren tanto el bien de la comunidad como a la virtud [...] De esto se sigue que un príncipe, fiel o infiel, puede dictar como ley “ninguno cometa homicidio; ninguno hurto”, etcétera, y añadir una pena de muerte, etcétera. Se sigue, además, que también podrá promulgar como ley que ninguno cometa idolatría ni sacrifique a dioses ajenos. Esto es evidente, porque compete al legislador hacer buenos a sus súbditos según la virtud, como lo prueba Santo Tomás, 1.2., q.92, a.1; ahora bien, esta bondad no es compatible con la idolatría; por tanto puede decretar una ley sobre su destrucción. En efecto, puesto que el legislador y gobernador debe hacer buena la ciudad, es conveniente que pueda dar una ley sobre esto.⁶⁴

Sin embargo, continúa fray Alonso, esto vale solamente si, en primer lugar, se hubiera hecho antes una predicación pacífica y suficiente; y, en segundo, si se prueba que es en beneficio de la comunidad, pues si la coacción trajera un mal mayor, como la apostatía, no tendría lugar la justificación del uso de la fuerza⁶⁵. De esta manera soluciona fray Alonso un complicado problema de los teólogos y juristas de su época (no solamente en el caso de las Indias, sino también de la península ibérica), aunque no lo hace de manera satisfactoria, pues este es, quizá, uno de los puntos más endeble de su obra.

⁶⁴ Ídem, 341-342.

⁶⁵ Ídem, p. 353.

Tras concluir con esta complicada disertación, fray Alonso regresa nuevamente al ámbito de lo contingente, desde el cual, el título de la guerra para la conversión era, a su juicio, insostenible:

Nosotros discutimos sobre el derecho. Y sin embargo, es verosímil, incluso cierto, de hecho, que los enviados por el rey o emperador no propusieron la fe suficientemente (como se dijo en la primera conclusión), ya porque ellos mismos no eran predicadores, ya porque turbaban todo con sus malos ejemplos. Se sigue además que, como estos bárbaros recibieron la fe sin oponerse y fueron bautizados, también sin la suficiente predicación (como consta), no pudieron los verdaderos señores ser despojados de su legítimo dominio, porque no hubo ninguna causa justa...⁶⁶

El segundo de los títulos lícitos para hacer la guerra, el de deponer a un tirano, resulta mucho más fácil de sostener jurídicamente para fray Alonso, pues la tiranía no era una forma legítima de gobierno⁶⁷. La intervención extranjera para deponer a un tirano sería justa siempre y cuando los sometidos no pudieran ser liberados por otra forma y estuvieran de acuerdo en recibir la ayuda⁶⁸. Sin embargo, nuevamente fray Alonso sostiene que este título no es aplicable al caso indiano, pues dice –refiriéndose a los gobiernos de Moctezuma y del Cazonci– *a mi no me consta que haya sido así: que gobernarán tiránicamente y no para el bien de la sociedad*⁶⁹.

En el asunto de los sacrificios humanos y la antropofagia De la Veracruz considera como justa una intervención armada para impedir la muerte y la opresión de inocentes; sin embargo –dice– la guerra debe estar enfocada únicamente hacia este punto y no es legítimo, por esta causa, privar a los señores de su dominio. Además – sostiene fray Alonso– una vez que esta práctica fuera erradicada y se estuviera seguro de que no se volvería a incurrir en ella, como era el caso de los pueblos mesoamericanos, la intervención dejaba de ser justa.⁷⁰

⁶⁶ Ídem, p. 353-354.

⁶⁷ *El rey existe por la sociedad, en tanto que todo dominio legítimo en el rey procede de la sociedad. No tiene, por tanto, ningún otro derecho ni ningún dominio legítimo, si no gobierna para el bien de la sociedad. Entonces, este que gobierna así, tiránicamente, tiene un dominio ilícitamente y este dominio es injusto. Podrá, por tanto, por justicia ser privado de él. Si no puede ser privado de otro modo sino mediante la guerra, tal guerra será justa.* Ídem, p. 356.

⁶⁸ Ídem, p. 357.

⁶⁹ Ídem.

⁷⁰ Ídem, p. 363.

El siguiente título justifica la guerra en caso de una alianza con un pueblo oprimido para liberarlo de su opresor. En este punto fray Alonso se remite a una situación completamente histórica y pone en duda las circunstancias necesarias en el hecho para que sea vigente el derecho. La alianza con los tlaxcaltecas para combatir a los mexicas no justificaba, para el agustino, el dominio de los españoles:

En primer lugar, porque no consta a cerca de la justicia de la guerra por parte de los tlaxcaltecas; en segundo lugar, porque aunque hubiera habido justicia, sin embargo, no la habría habido hasta el punto de privarlos de su dominio...

y mucho menos –dice fray Alonso– de usurpar el dominio de los tlaxcaltecas, como habían hecho los conquistadores.

Para que fuera válido el título de guerra y dominio justo sobre una sociedad que libremente pidiera su sujeción a un príncipe extranjero se debían de cumplir varios requisitos que, para fray Alonso, en el caso concreto de la conquista de Mesoamérica no se habían presentado. En primer lugar la decisión debía de estar fundamentada en la libre voluntad de los ciudadanos y del gobernante legítimo, sin estar condicionada por la coacción, el miedo o la amenaza del interventor, lo que había sucedido en la guerra indiana⁷¹. Además, debía de constar que el dominio del príncipe a quien se transfería el poder estaría encaminado no solamente al bien común, sino a mejorar la situación de la sociedad con respecto a su anterior estado. Por otro lado, fray Alonso, quizá pensando en el caso concreto del pueblo purépecha, sostenía que:

... si el rey de este Nuevo Orbe se diera y sometiera libremente al emperador, y de modo semejante, sometiera y diera a la sociedad, para reconocerlo como su superior (en la forma en que muchos otros reyes y príncipes se someten al emperador), aunque habría que pagar algo al emperador, por razón de la sujeción, por esto, el reino y el dominio justo no habrían sido perdidos por parte del rey que se somete, como sucede con otros reyes legítimos que [están] bajo el emperador.⁷²

Este punto es muy importante para comprender el proyecto político que fray Alonso tenía para la Nueva España. Como veremos más adelante, para el agustino era

⁷¹ Ídem, p. 371.

⁷² Ídem, p. 380.

posible y benéfico que se mantuviera la potestad de los antiguos señores indígenas unidas bajo la figura del emperador.

El último de los títulos que fray Alonso considera como legítimo para hacer la guerra es el que Vitoria señala como *ius communicationis*, es decir, el derecho que tenía todo hombre para viajar, residir, comerciar y beneficiarse de los recursos naturales en cualquier parte del mundo, siempre y cuando no fuera en detrimento de los pueblos ahí asentados. Tanto para Vitoria como para De la Veracruz, la oposición a este derecho del libre tránsito era causa suficiente para intervenir militarmente⁷³. Sin embargo, apunta claramente fray Alonso que *si a causa de estos viajeros la paz de su república debiera perturbarse, o padeciera algún otro daño, no estarían obligados a esta hospitalidad; tampoco si debieran padecer daño en sus bienes temporales*⁷⁴, como había sucedido con los pueblos indígenas, por lo que tampoco esta causa era aplicable a las circunstancias de la Nueva España.

Así pues, la conquista de los pueblos mesoamericanos carecía, para fray Alonso, de una base legitimadora. Ni siquiera los títulos válidos para llevar a cabo una guerra eran suficientes para justificar la invasión española en el Nuevo Mundo. A pesar de que De la Veracruz terminará por aceptar como lícita la potestad del emperador en Nueva España, como veremos más adelante, el hecho de que el origen de este dominio estuviera marcado por una conquista ilegítima marcaría en gran medida las formas en que se debía organizar políticamente la nueva sociedad.

5.2) Quiroga: la guerra para la edificación, no para la destrucción

El *De debellandis indis* es un tratado en el que don Vasco defiende la legitimidad de la guerra indiana y del dominio español sobre los pueblos americanos. En la obra se utilizan argumentos teológicos y jurídicos, ordenados a la manera escolástica, para legitimar esta postura. Estos argumentos giran en torno a tres postulados centrales en el pensamiento político de Quiroga: el origen divino de la soberanía, la potestad universal del Papa y la diferenciación entre los infieles “civilizados” monoteístas y los “salvajes” idólatras.

⁷³ Ídem, p. 380.

⁷⁴ Ídem, p. 382.

Como ya se ha mencionado, para Quiroga, *desde el advenimiento de Cristo, toda jurisdicción, dominios y principados, fueron sustraídos a los infieles y traspasados a los fieles, a los cristianos en consecuencia, debido a las injusticias, injurias, contumelias y universales dolos e idolatrías de los infieles*⁷⁵. Este traspaso –dice don Vasco– lo hizo Jesucristo a través de Pedro, por lo que los sucesores del primer pontífice, poseen también la potestad tanto en los asuntos espirituales como en los temporales⁷⁶. Así, para Quiroga resultaba evidente que:

Pues el imperio y toda jurisdicción están en manos del Papa, al obtener de Alejandro VI, pontífice entonces felizmente reinante, la concesión y gracia apostólicas de aquellos nuevos reinos de Indias donde no se reconocía la Sede Apostólica, ni al Eperador, ni a príncipe católico, debe concluirse que los gloriosísimos reyes de España, fundados en esta concesión apostólica, legítimamente y a justo título se apropiaron, para sí y sus sucesores, de aquellos reinos de Indias.⁷⁷

Además de la legitimidad por la concesión del Papa, aparece en el *De debellandis* la justificación de la conquista por las circunstancias en las que vivían los indios:

porque eran idólatras, adoradores de ídolos, haciéndose entre sí injusticias, matándose y robándose unos a otros y ofreciéndose a los demonios, como está manifiesto en tantísimas cosas dignas de memoria que dejaron escritas quienes los conquistaron. Cosas todas que dan legítima y justa causa para privarlos de sus sedes y principados...⁷⁸

Así pues, para don Vasco no había en el plano teológico ni jurídico elementos que pusieran en duda los derechos de la corona española sobre los territorios americanos. Sin embargo, la posición de Quiroga en el *De debellandis* no es, a mi juicio, la que mejor refleja su postura con respecto a la guerra indiana⁷⁹. Para entender mejor las ideas de don Vasco es necesario acercarnos nuevamente a su *Información en*

⁷⁵ Quiroga, *De debellandis indis, op. cit.*, p. 147-149.

⁷⁶ Ídem, p. 149-151.

⁷⁷ Ídem, p. 153-155.

⁷⁸ Ídem, p. 175.

⁷⁹ Hay que recordar que este tratado fue elaborado en el marco de la polémica de Valladolid y tenía como objetivo refutar las tesis de Las Casas.

derecho. En sí, las tesis que utilizó el obispo michoacano en su tratado de 1552 no difieren en lo central de las que había expuesto treinta años atrás, sin embargo, en la *Información* aparecen expuestas en un contexto mucho más acorde con las intenciones humanitarias y caritativas de *tata* Vasco.

Si los títulos que justificaban la deposición de los gobernantes indígenas eran, para Quiroga, la concesión apostólica hecha a los reyes españoles y la deplorable situación de los habitantes del Nuevo Mundo, la realización de ésta estaba condicionada a cumplir, principalmente, dos objetivos: evangelizar y civilizar a los indios americanos.

... entre gentes mayormente bárbaras se han de enjerir e introducir de nuevo buenas costumbres y desarraigar las malas y plantarse la fe de nuestra cristiana religión con la esperanza y caridad de ella, y esto en tierra tan extraña y ajena de semejantes virtudes, y no por sola voluntad sino por una muy fuerte y firme obligación de la bula del Papa Alejandro, concedida a los Reyes Católicos, de la gloriosa memoria, que me parece que trae más que aparejada ejecución, cierto gran miramiento y recatamiento y diligencia es menester.⁸⁰

Ciertamente, para don Vasco, el camino de la predicación y del buen ejemplo era el más adecuado para la realización de su proyecto utópico y se debía seguir siempre que fuera posible⁸¹. Sin embargo, no desechaba por completo la idea de guerra justa, simplemente la consideraba como la última de las opciones. Para Quiroga el uso de la fuerza era legítimo cuando estuviese destinado al bienestar de los pueblos debelados:

Así que por la sujeción y pacificación y sosiego de aquestos bárbaros tales, debajo de poder de príncipes católicos cristianos para instruirlos, ruega la Iglesia, pero no para destruirlos, sino para humillarlos de su fuerza y bestialidad, y, humillados, convertirlos y traerlos al gremio y misterios de ella y al verdadero conocimiento de su criador y de las cosas criadas. Contra éstos tales y para este fin y efecto, cuando fuerzas hubiese, por justa, lícita y santa, guardada la debida proporción tendría yo la guerra, o, por mejor

⁸⁰ Quiroga, *Información en Derecho*, op. cit., p. 76.

⁸¹ Dios sabe cuánto estos naturales mejor vendrían, responderían, obedecerían, servirían, confiarían, se conservarían y se convertirían y con más esperanza, confianza, voluntad y fidelidad, sin hacerles guerra y sin hacerlos esclavos, y sin otras crueldades ni injurias en ella, y sin golpes de lanza ni espada, por la vía de darles a entender la bondad, piedad y verdad cristiana y con las obras de ella... Ídem, p. 174.

decir, la pacificación o compulsión de aquestos, «no para su destrucción sino para su edificación»⁸²

Aparece en don Vasco la justificación de una guerra indiana condicionada a fines morales y evangélicos. Para él, tanto los reyes españoles como los distintos papas habían perseguido siempre estos objetivos, por lo que nunca pone en cuestión la legitimidad de la conquista de los pueblos mesoamericanos. Quiroga, a diferencia de Alonso de la Veracruz, no sólo considera como justa la empresa dirigida por Carlos V sino que la celebra, tanto en su aspecto militar como en el espiritual. Así, refiriéndose al emperador español apunta:

Es algo digno de grandes elogios el haber destinado para trabajar –entre seres bárbaros y que vivían casi bestialmente– a muchos hombres preclaros, no sólo en el arte militar, sino también en todo género de erudición y por su piedad: los unos, para que sometieran a los indios a su real cetro; los otros, para que edificaran los sagrados templos de Dios y redujeran a los idólatras a la verdadera Fe...⁸³

Sin embargo, su apoyo a la causa del emperador y la legitimación de la conquista por él encabezada no se extendía a todas las guerras que continuamente sucedían en la Nueva España. Es precisamente contra estas conflagraciones que se da el profundo criticismo de don Vasco pues, a su juicio, los conquistadores y colonos que habitaban en el Nuevo Mundo no buscaban cumplir los intereses irreprochables de la corona y, debido a su codicia personal, habían ocasionado la devastación de los indios inocentes.

Así pues, en Quiroga aparece una justificación de la conquista y del dominio español en sus orígenes, en la que la vigencia de su legitimidad estaba condicionada a la búsqueda de los fines anhelados: la evangelización y civilización de los indios. Pero don Vasco veía que los intereses de los colonos españoles no estaban encaminados, en lo absoluto, al bienestar de los indígenas sino que, al contrario, iban en su detrimento. Por esto, Quiroga consideraba necesario cambiar las formas en las que se estaba dando el

⁸² Ídem, p. 102.

⁸³ “Decreto de erección del obispado de Michoacán, Pátzcuaro, diciembre 1554”, en Cevallos García, *op. cit.*, p. 125.

proceso de colonización, sustituyendo la explotación de los indios por su cuidado y tutelaje. Éste era el principal objetivo de *tata* Vasco.

6) *El dominio español y la organización política de la nueva sociedad.*

Tanto don Vasco como fray Alonso consideraron legítima la potestad de la corona española sobre el Nuevo Mundo. Sin embargo, las diferencias en sus posturas en cuanto a la justicia de la conquista y a la concepción que tenían sobre el mundo indígena desembocaron en dos posiciones muy distintas con relación a los términos del dominio español y a las formas de organización política de la nueva sociedad.

Es evidente que para Quiroga la justificación del dominio del emperador sobre las Indias no significa mayor problema puesto que, tanto por la concesión papal como por la ausencia de estructuras políticas en el mundo prehispánico, la corona española había accedido legítimamente a la potestad americana. Sin embargo, en el caso de fray Alonso no resulta tan fácil entender cómo llega a aceptar como justo un dominio que estaba basado en una conquista ilegítima. Hay que tener en cuenta que fray Alonso está escribiendo a más de treinta años de la caída Tenochtitlan, cuando el dominio fáctico de los españoles era prácticamente irreversible y la penetración cultural había avanzado considerablemente. Ante esta realidad, fray Alonso terminará por aceptar como legítima la potestad del rey de España, aunque no lo hace basándose en la irreversibilidad del dominio sino en una serie de razonamientos políticos acordes a su pensamiento republicano.

Ya se ha mencionado que para De la Veracruz *una cosa es hablar del inicio de la guerra para poseer, y otra, de la justicia que existe en retener el reino conseguido por la guerra*, pues, dice fray Alonso:

Pudo ser que en un principio haya habido injusticia por parte del que causó la guerra, y que después, conseguida la victoria, hubiera justicia en la retención, como solemos decir que hay muchas cosas prohibidas, que, sin embargo, hechas, tienen validez.⁸⁴

⁸⁴ De la Veracruz, *op. cit.*, p. 340.

Debemos recordar que para el agustino *el dominio del pueblo está primera y principalmente en el pueblo*⁸⁵ y que la obligación de las autoridades es el procurar el bien común de todos los ciudadanos. Así pues, si la sociedad resultante de la injusta guerra de conquista decide otorgarle la legítima potestad al emperador, su dominio, por lo tanto, resultaría justo. Esta sociedad a la que se refiere fray Alonso es, ya, la compuesta de indios y españoles, los cuales, para que fuera legítimo el dominio del rey, le debían de conferir la autoridad en un acto de libre voluntad⁸⁶. De la misma forma, la búsqueda del bien común tenía que involucrar a ambos grupos.

Puede parecer que, si finalmente se acepta como legítimo el dominio de Carlos V sobre el Nuevo Mundo, la discusión sobre la justicia de la conquista termina siendo un ocioso ejercicio dialéctico. Sin embargo, no es tan irrelevante el que se cuestione la validez de la guerra, puesto que a partir de su negación los condicionantes a la potestad de la corona española resultan mayores. Es cierto que fray Alonso no alcanza la contundencia de la postura lascasiana, ya que para fray Bartolomé la única forma de remediar la injusticia de la conquista era la restitución de la potestad y el dominio a los indios y el abandono de los territorios americanos por parte de los españoles. No obstante, De la Veracruz, quizá en una posición más realista, aunque no exige la salida de los europeos, pugna también por el restablecimiento de una serie de derechos para las comunidades indígenas.

La primera y más básica condición de la potestad del emperador, como de cualquier autoridad, era que su gobierno estuviera dirigido al bien común, así de españoles como de indios. Además, el rey no sólo debía de garantizar el bienestar de la comunidad, sino que éste tendría que superar al del estado anterior. Así, por ejemplo, si era necesario el cobro de tributos para el beneficio de los ciudadanos, estos, de ninguna

⁸⁵ Ídem, p. 117-118.

⁸⁶ Fray Alonso escribe en un “Parecer razonado sobre el título del dominio del rey de España sobre las personas y tierras de indios” redactado hacia 1556 que: *el único título que su majestad tiene es solo este: que los indios todos, o la mayor parte, de su voluntad quieren ser sus vasallos y se tienen por honrrados; de esta manera S.M. es rey natural dellos tambien como de los españoles, y con buena consciencia podrá rescebir tributos moderados sutentados en justicia y cristiandad. Y así es el mayor servicio que nadie le puede haçer, es granjear las voluntades dellos con buen tractamiento, para que huelgen de ser sus vasallos.* Publicado en Burrus, *The writings of Alonso de la Veracruz, op. cit.*, t.I p. 85. Quizá tenía en mente el caso del pueblo purépecha que, en el momento en el que escribe su obra, se encontraba representado por Antonio Huitziméngari, el cual reconocía la autoridad del rey español.

manera, podían exceder a los que se cobraban anteriormente e, incluso, tendrían que ser mucho menores.⁸⁷

Por otro lado, si el emperador tenía potestad sobre las Indias no implicaba que fuera el dueño de tales tierras y mucho menos de sus habitantes. Los indios eran, para fray Alonso, hombres libres que poseían legítimamente sus propiedades, por lo cual, no se podía disponer ni de su libertad ni de sus bienes:

Con buena consciencia no puede hacer repartimiento de aquella tierra, dándola a cavalleros y a señores haciéndoles vassallos dellos, porque la tierra es de los indios, cuyo dominio tienen *jure gentium*. Y las personas son libres, y ningún rey ni papa las puede hacer esclavos ni vassallos de algún cavallero que los apremie, sin grande injusticia; pues que esto repugna cuanto puede.⁸⁸

Pero el elemento más interesante de la defensa alonsina se encuentra en su respeto hacia las formas de organización del mundo indígena. Como ya se ha mencionado, De la Veracruz reconocía en las comunidades prehispánicas un verdadero ordenamiento político desprendido de una legítima y racional interpretación de la ley natural; por lo que, si bien consideraba conveniente introducir el cristianismo y cambiar ciertas costumbres “deshonestas”, en lo general, no encontraba ningún motivo para suplantar el antiguo orden.

Encontramos, pues, en el pensamiento de fray Alonso, una defensa comprometida de la potestad de los señores mesoamericanos. El hecho de que el emperador estuviera a la cabeza de estos territorios, no significaba que por ello tuvieran que quedar anulados los derechos de autogobierno de las comunidades indígenas. Mientras las autoridades estuvieran respaldadas por la voluntad de los pobladores y obraran en pro del bien común, estas debían de ser respetadas. En este sentido, dice fray Alonso:

⁸⁷ Dice fray Alonso: *pienso que hay una cosa que no se debe pasar en silencio, ella es un requisito para la justicia en este tipo de transacciones: que le rey, a cuya autoridad llegaron estos pueblos, no los grave más que el primer señor; mejor dicho, es conveniente que reciba mucho menos tributos, para que de esta manera se entienda que la traslación se hizo para el bien del pueblo*, en *Sobre el dominio de los indios*, *op. cit.*, p. 379.

⁸⁸ “Parecer razonado sobre el título del dominio del rey de España...” *op. cit.*, p. 85.

Aquellos que habían sido elegidos señores por sus pueblos, no pudieron ser despojados de su dominio verdadero por los españoles, aún cuando permanecieran en la infidelidad, y, mucho menos, después de la conversión a Cristo. Y así, los españoles tampoco pudieron tener dominio verdadero, ni aún por concesión del emperador, porque ni el emperador mismo podría quitar el dominio a sus señores verdaderos y darlos a otros.⁸⁹

En el modelo político de fray Alonso, convenía que en la cúspide del gobierno supremo se encontrara el emperador, casi de una forma simbólica, y que se mantuviera la soberanía de las autoridades locales, así como la distribución de las propiedades de los individuos:

Si para la residencia pacífica de los españoles y para su negociación, es suficiente que el dominio supremo este en el emperador, los otros señores, legítimos en otras circunstancias, no deben ser privados de su dominio legítimo; como tampoco los hombres particulares deben ser despojados de sus bienes propios en particular⁹⁰.

Pareciera que fray Alonso tiene en mente un proyecto en el que la Nueva España aparece como una especie de confederación en la cual, unidos bajo la figura de la corona española, se respetaran los gobiernos indígenas locales y regionales a la par de las nuevas entidades creadas con autoridades españolas, tal y como sucedía en aquella época en la provincia michoacana. Así, dirá el agustino, si en el viejo continente *hay muchos reyes bajo el emperador y otros señores bajo el rey, como los duques, los condes, los marqueses y otros señores*, no hay razón para que esto no suceda en la Nueva España.⁹¹

La postura de don Vasco se opone, en gran medida, al proyecto republicano de fray Alonso. Aunque para Quiroga existían también condicionantes para que se sostuviera legítimamente el dominio español en América, estos eran, como ya hemos visto, el introducir en los indígenas, por un lado, el catolicismo y, por otro, un orden civilizatorio. La idea que tenía sobre el indio, tanto en su aspecto natural como en el cultural y político, no solo justificaba la intervención española para cambiar su forma de

⁸⁹ De la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios...*, *op. cit.*, p. 195.

⁹⁰ Ídem, p. 387-388.

⁹¹ Ídem, p. 356.

vida y organización, sino que le daba un carácter de obligatoriedad. Para él, era necesario conducir por buen camino a los habitantes del Nuevo Mundo:

Así que la conclusión más cierta y más segura que yo en esta materia hallo a mi ver, en pocas palabras, es que para juntarlos, ordenarlos, encaminarlos y enderezarlos, y darles leyes y reglas y ordenanzas en que vivan en buena y católica policía y conversación, con que se conviertan y conserven y se hagan bastantes y suficientes con buena industria para sí y para todos, y vivan como católicos cristianos y no perezcan, y se conserven y sean preservados y dejen de ser gente bárbara, tirana, ruda y salvaje, todo poder [de intervenir], y aun también obligación, hallo que hay, por razón de la grande y notoria, evidente utilidad y necesidad, que veo notoriamente por vista de ojos, que de ello tienen.⁹²

El proyecto civilizatorio de Quiroga, como ya se ha mencionado, se basaba en la creación de nuevos centros urbanos destinados para los indios, en los cuales, destruyendo sus antiguas costumbres y formas de organización, se introdujera la “policía cristina” transformando así su deplorable forma de vida⁹³. De esta manera, don Vasco se oponía a las propuestas de mantener la potestad de los antiguos gobernantes indígenas que gente como fray Alonso y fray Bartolomé defendían. Para el obispo michoacano no era compatible su proyecto utópico con la propuesta republicana de mantener los dominios autóctonos. A pesar de que no defiende de manera radical el dominio español, como lo hacían otros pensadores, Quiroga termina aceptando de buen grado la deposición de las autoridades indígenas. De esta manera, sustituyendo el verbo “despojar” por una serie de sinónimos más suaves y condescendientes sostiene que:

Y así se podría cumplir con los que dicen que no se les pueden quitar sus derechos, dominios y jurisdicciones, pues que haciéndose conforme a mi parecer, o a otro semejante, no era quitárselo, sino ordenárselo, dársele y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en muy mejor, sin comparación, lo cual todo, sin que nadie discrepe, tienen por lícito, justo, santo y honesto; y que no sólo se puede, pero aún se debe de obligación, y así podría cesar todo escrúpulo y darse la concordia con justa y buena paz

⁹² Quiroga, *Información en Derecho*, op. cit., p. 115.

⁹³ Dice don Vasco refiriéndose a los indígenas: ... *su manera de vivir es un caos y confusión, que no hay quien entienda sus cosas ni maneras, ni pueden ser puestos en orden ni policía de buenos cristianos, ni estorbarles las borracheras e idolatrías ni otros malos ritos y costumbres que tienen, si no se tuviese manera de los reducir en orden y arte de pueblos muy concertados y ordenados...* Quiroga, *Carta al Consejo*, op. cit., p. 62-63.

y sosiego, reposo y abundancia de todo y con gran sobra para la sustentación de españoles, conquistadores y pobladores, y con gran perpetuidad y conservación, y buena y general conversión para toda la tierra y naturales de ella.⁹⁴

Pero para *tata* Vasco no era suficiente el desarraigar las costumbres y formas de vida de los indios e introducir el modo de vida europeo, sino que se debía crear un nuevo ordenamiento social y político, diferente al que se estaba instaurando en la Nueva España e, incluso, distinto a las formas de organización civiles y políticas españolas. Si el Nuevo Mundo era realmente nuevo no podía ser dispuesto a la manera del antiguo continente⁹⁵. Para don Vasco era importante buscar nuevos mecanismos sociales y políticos acordes con su visión de las Indias y, justamente, encontró la manera ideal para organizar a las nuevas comunidades en la famosa obra de Tomas Moro. La sociedad descrita en *Utopía* encajaba perfectamente con su concepción sobre el Nuevo Mundo y sus habitantes. Dice Quiroga refiriéndose a Moro:

Y por esto tengo para mí, por cierto, que sabido y entendido por el autor del muy buen estado de la república, de donde como de dechado se sacó el de mi parecer, varón ilustre y de genio más que humano el arte y manera de las gentes simplísimas de este 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 de él 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 industrial muy mejor y más fácilmente sin comparación que por otra manera alguna ni estado que se les pueda dar, que no les sea tan natural ni tan conforme a su arte manera y condición ni tan bastante para hacerlos bastantes para no se consumir ni acabar, y para introducirles la fe y policía mixta que solamente les falta; que lo demás parece que todo les sea propio y natural.⁹⁶

Si el modelo teórico de don Vasco era la *Utopía*, su concreción fueron los dos hospitales de Santa Fe. El proyecto político y social del obispo michoacano consistía en establecer este tipo de comunidades a lo largo y ancho del territorio novohispano; ésta

⁹⁴ Quiroga, *Información en Derecho*, op. cit., p. 117.

⁹⁵ Apunta Quiroga: *ser éste, como es en verdad, con gran causa y razón, y como por divina inspiración, llamado Nuevo Mundo, como en la verdad en todo y por todo lo es, y por tal debe ser tenido para ser bien entendido, gobernado y ordenado, no a la manera y forma del nuestro (porque, en la verdad, no son forma), sino en cuanto justo y posible sea a su arte, manera y condición...* En ídem, p. 196.

⁹⁶ Ídem, p. 218.

era la única forma de garantizar la conversión y civilización de los indios. Recordemos que los hospitales fundados por Quiroga eran comunidades básicamente indígenas, las cuales estaban organizadas en torno a la propiedad y al trabajo comunal. Si bien existían ciertos cargos administrativos a los que accedían los indios a través de un proceso electivo, a la cabeza de las comunidades, según lo dispuso don Vasco, debía de estar un español *clérigo de misa* nombrado por el rector del Colegio de San Nicolás. Aparece en el ideal de don Vasco, una sociedad novohispana formada principalmente por indígenas, “la cera blanda”, pero dirigida y tutelada por los españoles:

Y a mi ver, para no se recibir en esto engaño, se debe tener en lo que se ordenare principal fin e intento a que la principal población que ha de permanecer en estas partes para la sustentación de ellas ha de ser en la misma natural, como de la misma madera que es de los mismos indios naturales, haciéndolos tan fieles a nuestro Dios y a nuestro rey como a nosotros mismos. Y mejor, si pudiésemos; y junto con esto, a que la guarda y defensa de ella sea de los españoles, a quien ellos siempre han de acatar y sustentar como a sus protectores e instructores por alguna muy buena orden que se les dé, con que todos vivan contentos y satisfechos y asesegados en mucho servicio de Dios y de su Majestad.⁹⁷

7) *La Iglesia Novohispana*

Cuando hablamos de los proyectos eclesiásticos de Vasco de Quiroga y de Alonso de la Veracruz tenemos que remitirnos, forzosamente, a un ámbito que rebasa las inclinaciones personales de nuestros personajes y, así, enfocarnos en los designios de dos grupos mucho más amplios que se enfrentaron durante el siglo XVI novohispano: el clero secular y las órdenes mendicantes⁹⁸. Estos grupos, sin duda diversos en sí mismos⁹⁹, respondían a lineamientos e intereses distintos que, poco a

⁹⁷ Ídem, p. 191-192.

⁹⁸ Es importante señalar que cada uno de ellos fue pieza central en la configuración del ideal eclesiástico del grupo al que perteneció y que ambos dedicaron gran parte de su vida en la defensa de la Iglesia que buscaron instaurar.

⁹⁹ Si bien estos grupos compartían ciertos principios que los cohesionaban, sobre todo cuando se trataba de establecer una defensa de sus intereses, hubo también importantes diferencias entre sus miembros. Los pleitos entre distintos obispos fueron manifiestos durante el siglo XVI, así como los altercados entre las órdenes, principalmente franciscanos y dominicos. Los problemas se presentaron no solamente por cuestiones de orden administrativo, sino también por diferencias en las posturas que asumieron ante situaciones ideológicas y pastorales.

poco, fueron acrecentando su oposición y rivalidad, hasta desembocar en un enfrentamiento abierto.

La viabilidad de desarrollar el proyecto de Iglesia que diocesanos y regulares tenían dependía, en gran medida, de su posibilidad y capacidad de satisfacer las necesidades espirituales de la población indígena. La salvación del indio era la principal justificación de la presencia de la Iglesia en el Nuevo Mundo, por lo que la responsabilidad de su administración religiosa era un punto de disputa entre las dos facciones de la Iglesia novohispana. Dado el carácter de misión que había tenido el continente americano, los frailes habían gozado del privilegio de administrar los sacramentos a los indios en *doctrinas*, las cuales funcionaban prácticamente como parroquias. Sin embargo, el derecho canónico sostenía que, una vez llevada a cabo la evangelización, esta responsabilidad debía de recaer en el clero secular. Los intereses económicos y políticos de ambos cleros eran enormes; las órdenes mendicantes dependían de seguir guiando a los recién conversos para justificar su expansión y presencia en el virreinato, mientras que los obispos y sus colaboradores, si querían afianzarse dentro de la Nueva España, necesitaban administrar las parroquias de los pueblos de indios y cobrar el diezmo a toda la población.

No podemos dejar a un lado estos intereses al estudiar los proyectos eclesiásticos de nuestros personajes. Sin embargo, a la par de la disputa de provechos que estos grupos buscaban obtener, existieron también entre ellos importantes diferencias en la forma de concebir la Iglesia que debía fundarse en el Nuevo Mundo, tanto en el ámbito jerárquico e institucional, como en el pastoral y religioso. De esta manera, no era solamente los beneficios políticos y económicos los que estaban en juego, sino dos posturas distintas ante la conformación de la nueva Iglesia y los problemas que ello implicaba: la organización religiosa del territorio, la manera de administrar los sacramentos, la apertura hacia formas de espiritualidad indígena, la manutención de los miembros del clero, la relación con las lenguas autóctonas, entre otros.

Tanto Quiroga como De la Veracruz eran conscientes de la decadencia en la que la Iglesia europea se encontraba a principios del siglo XVI y para ambos el Nuevo Mundo significaba la posibilidad de establecer una Iglesia renovada. Así lo dice don Vasco en su *Información en derecho*:

Confiemos, pues, en Dios que todo lo puede, y de toda cosa que buena y conforme a su voluntad sea, ama y quiere, y pensemos siquiera que por ventura, permitiéndolo Él por sus secretos juicios, en este Nuevo Mundo *ya se envía desde lo alto del cielo un nuevo linaje*, suplicándole y dándole orden y manera como en gente de tal calidad y propiedad, a quien es más propio, fácil y natural lo bueno y perfecto de nuestra religión cristiana, y su santa simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad en esta renaciente Iglesia, en esta edad dorada, entre estos naturales, pues que en la nuestra de hierro lo repugna tanto nuestra y casi natural soberbia, codicia, ambición y malicia desenfrenadas, las cuales, a lo menos en éstos, sé de cierto no lo resistirán, porque no se halla en ellos ni aún rastro de ellas, que no será pequeño fundamento y esperanza para semejante reformatión, que se funda sobre aquesto. La cual reformatión no deja de estar profetizada que la ha Dios de hacer en su santa Iglesia en estos tiempos *de la Iglesia que envejece*, con renovación de santos pastores, y no sabemos dónde ni cuándo ni cómo; pero sé que me parece, si no me engaño, y pienso cierto que no me engaño en esto, que muy fácil se podría hacer en una tierra y gente tal como ésta.¹⁰⁰

Aparece en las ideas de don Vasco cierta influencia del milenarismo. Para él, las cualidades de humildad y simplicidad que encontraba en los indios eran las ideales para establecer una Iglesia libre de todos los vicios que poseían los europeos de su tiempo. De manera profética el Nuevo Mundo habría el camino para establecer un cristianismo renovado y una sociedad utópica. Esto lo vislumbraba Quiroga hacia 1535, para estos años la idea sobre la Iglesia que se debía instaurar no aparece tan clara como tiempo después, cuando el antiguo oidor había acumulado largos años de experiencia al frente de la diócesis michoacana. Lo que sí es manifiesto en la *Información en derecho* es el optimismo que poseía don Vasco para formar una comunidad cristiana renovada con la población indígena, la *cera blanda* que podía moldearse con facilidad.

Fray Alonso, insertado en una orden recién reformada, sabía también que América era el lugar ideal para fundar una Iglesia deslindada de los problemas que la acometían en el Viejo Continente. La defensa que estableció del proyecto eclesiástico conventual es una clara manifestación del interés del fraile agustino por construir en la Nueva España una Iglesia nueva y organizada de una manera distinta.

¹⁰⁰ Quiroga, *Información en derecho*, op. cit., p. 215.

Así pues, don Vasco y fray Alonso sabían de la necesidad de realizar una reforma de la institución eclesiástica dentro del catolicismo y encontraron en América el lugar más viable para llevarla a cabo. Sin embargo, las diferencias en sus planes son evidentes. Dos tradiciones que en Europa estaban encontradas tuvieron eco de una manera singular en la Nueva España, por un lado, los principios humanistas de la *Philosophia Christi* se permearon en el pensamiento del agustino, quien asumió una postura más abierta frente a problemas pastorales y religiosos; mientras que el interés de afianzar la ortodoxia y cohesionar al clero se presentó con mayor ahínco en el obispo michoacano. Eran sin duda dos formas de entender los cambios que necesitaba el catolicismo en aquella época de crisis, dos lineamientos a los que se fueron sumando los constructores de la Iglesia novohispana, don Vasco tomará la bandera de la contrarreforma mientras que fray Alonso hará propia la del humanismo cristiano.

7.1) *El plano jerárquico administrativo*

A principios de 1558 presentó el arzobispo Montufar una denuncia ante el tribunal de la Inquisición en la que acusaba a fray Alonso de ir en contra de los sagrados cánones, los santos concilios y las costumbres generales de la Iglesia. En el texto aparece claramente el temor del arzobispo con respecto a las intenciones del fraile agustino:

... pretende, el autor del dicho libro [Alonso de la Veracruz], con cánones y leyes de su cabeça, hazer una nueva Iglesia contra lo ordenado por la Santa Madre Iglesia cathólica romana, y questa Iglesia esté en poder de frayles, como lo está, y que no aya clérigos; y que estos que ay, que sean expellidos del ministerio de la Iglesia.¹⁰¹

Vasco de Quiroga, el gran aliado de Montufar en estos años, compartía la misma inquietud que el arzobispo metropolitano. Para él era evidente que el derecho canónico le otorgaba al clero secular la facultad de consolidar la potestad episcopal en la Iglesia novohispana, sobre todo en un momento en el que, a su juicio, la labor evangelizadora de las órdenes mendicantes había concluido en la mayor parte del virreinato y el lugar de los frailes estaba en las tierras donde no había llegado aún la palabra de Dios. Los religiosos que se mantuvieran en su diócesis debían de acatar el mando del obispo, por

¹⁰¹ “Denuncia de Vera Cruz ante la inquisición hecha por Montufar”, en Burrus, *op. cit.*, v. 4, p. 731.

lo que a Quiroga le resultaba chocante el que los frailes le contradijeran. En una carta dirigida al agustino fray Diego de Chávez, alumno y amigo de fray Alonso, se hace patente la irritación que al obispo causaba esta situación:

Es tanta la ceguedad de algunos que piensan que saben algo y estudiaron poco en Salamanca, que les parece que es bien y que cumplen con lo que deben al prelado diocesano y a su autoridad, engañándole, untándole el casco y quebrándole el ojo, y aún demás de esto, y lo que peor es, *fricata fronte* [con frente alta] y con demasiada desenvoltura, por no decir desvergüenza, querérselo así dar a entender después de tanto atrevimiento, cierto, a mi ver, digno de mucho castigo y de gran restitución de la fama y honra del injuriado, injustamente y lleno de escándalo indemoniado como pocas veces visto ni oído...¹⁰²

En el proceso contra los agustinos de Tlazazalca aparecen claramente las bases canónicas en las que don Vasco sostenía la defensa de la Iglesia diocesana. Las principales armas de Quiroga se encontraban en tres cánones del antiguo derecho: el *Volentes*, el *Religiosi* y el *Auctoritate*, los primeros dos pertenecían a las *Decretales*, mientras que el tercero a las *Clementinas*. Estos cuerpos legales, vigentes en el siglo XVI y reafirmados en Trento, establecían en términos generales la subordinación de las ordenes religiosas a la mitra episcopal en asuntos de administración de sacramentos, de justicia y de fundación de templos y conventos.¹⁰³

Don Vasco reclamaba facultades conforme a derecho, sin embargo, para fray Alonso la situación del Nuevo Mundo demandaba una organización distinta de la institución eclesiástica a la establecida por los cánones europeos. Para el maestro agustino la Iglesia novohispana debía de permanecer en manos de los frailes, quienes la habían administrado desde su llegada, y la intromisión del clero secular, sobre todo en la labor pastoral de los indígenas, solo podía traer consecuencias negativas. El proyecto de los regulares se basaba, por el lado canónico, en los privilegios otorgados a los frailes

¹⁰² “Carta del obispo Vasco de Quiroga a fray Diego de Chávez, Pátzcuaro, 21 de julio de 1559”, en Carrillo Cázares, *Vasco de Quiroga: la pasión por el derecho. El pleito con la orden de San Agustín (1558-1562)*, Morelia, El Colegio de Michoacán – Arquidiócesis de Morelia – UMSNH, 2003, vol. II p. 717. Esta carta fue escrita durante el pleito suscitado por el convento de Tlazazalca, resulta interesante la acusación que hace Quiroga de aquellos que *piensan que saben algo y estudiaron poco en Salamanca*, pues si bien el escrito está dirigido a fray Diego, no podemos olvidar que fray Alonso, estudiante salmantino, era el provincial de los agustinos en ese momento y que poco tiempo atrás había presentado su reelección *Sobre los diezmos*.

¹⁰³ Carrillo Cázares, *op. cit.*, p. 74-78.

tanto en las bulas pontificias *Alias Felicis* de León X y la *Exponis Nobis* (o *Bula Omnímota*) de Adriano VI, como en las cédulas reales y provisiones elaboradas por los reyes españoles, las cuales daban a los frailes amplísimas facultades ministeriales y de gobierno, prácticamente a la par de las episcopales. Por otro lado, fray Alonso y sus colegas argüían que no había, de *facto*, mejores guardianes de la Iglesia indiana que los frailes por su calidad moral y académica y, sobre todo, por su cercanía a los indios y el conocimiento de sus lenguas que más de treinta años de trabajo les otorgaba. En su tratado *Sobre los diezmos* establece fray Alonso que:

Conocida la condición de los indios, los religiosos son ministros más congruentes, en mayor número, más laboriosos y perseverantes, menos ofensivos, gravosos en pocas cosas y más celosos de la gloria de Dios, que cualquier otro sacerdote. [...] Los religiosos son más dignos porque hablan la lengua de los indios, siguen un estado más estrecho y de mayor perfección, y son más solícitos y caminan delante de Dios.¹⁰⁴

De esta manera, usando argumentos de todo tipo, regulares y diocesanos buscaron hacerse de privilegios para la dirección de la Iglesia indiana. En concreto, las facultades que estaban en disputa entre una y otra facción eran: la administración de los sacramentos en los pueblos de indios, el nombramiento de cargos eclesiásticos y la provisión de ministros, la autonomía en la administración de justicia, la capacidad de fundar y construir templos y conventos, el deliberar en asuntos canónicos (como absoluciones de excomunión o validez de matrimonios) y la resolución en la forma de sustentación de la Iglesia (es decir, si se debía o no cobrar el diezmo a los indios). El problema, pues, tenía que ver con el ámbito jurisdiccional. Dos puntos fueron especialmente discutidos en ésta época: la administración de las parroquias de indios y el diezmo indígena.

Fray Alonso, en su tratado *Sobre los diezmos*, apunta claramente las razones por las cuales, en el caso del Nuevo Mundo, el obispo no debía de proveer a los párrocos de los pueblos indígenas. En primer lugar –señala el agustino– el Real Patronato le había concedido esta función a la corona, dejando en manos del obispo únicamente la

¹⁰⁴ Alonso de la Veracruz, *Sobre los diezmos*, edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994, p. 245-246.

confirmación del nombramiento¹⁰⁵. Además –continúa fray Alonso– el obispo tenía la obligación de garantizar que en cada pueblo estuviese el mejor candidato para realizar las funciones ministeriales y, para ello, se debía tomar en cuenta que los mendicantes no sólo eran más cercanos a los indios y conocían su lengua, *sino que administran gratis, contentándose con el alimento y el vestido*, a diferencia de los clérigos, quienes requerían del cobro de un salario (ya fuera que viniera del diezmo o de una capellanía)¹⁰⁶. Finalmente, para fray Alonso, era evidente que la organización de los órdenes, su distribución en el territorio americano y el número de sus miembros superaba en la capacidad ministerial al clero diocesano. Con cierta ironía señala fray Alonso a los prelados: *como nadie está obligado a lo imposible, si no hay ministros que pueda poner, es suficiente que los obispos hagan lo que pueden de por sí, y no les preocupe cómo proveer a todos en particular.*¹⁰⁷

Para Montufar, y podemos suponer que también para Quiroga, estas proposiciones eran heréticas e iban en contra de lo mandado por el derecho divino y positivo¹⁰⁸. Ante lo argüido por fray Alonso, Montufar señalaba que los religiosos no eran los párrocos ideales por varias razones. En primer lugar, porque no podían ser vigilados y castigados por el obispo y, así, no había ningún control sobre su ministerio. Por otro lado, para el dominico, el número de frailes era insuficiente para el territorio que administraban, por lo que era necesario el introducir *clérigos lengua* formados y proveídos por la diócesis, los cuales se lograrían mantener con el cobro del diezmo a la población indígena, el cual, para Montufar, no excedería lo que en muchos conventos se les pedía a los indios para la manutención de los frailes.¹⁰⁹

Si bien es cierto que ambas partes tenían cierto grado de verdad en sus denuncias, la realidad le concedía mayor razón a los mendicantes. Treinta años de labor misional les aventajaba sobre los seculares, tiempo en el que habían logrado un acercamiento a las comunidades indígenas y a su lengua, y se había hecho una distribución de conventos y doctrinas a lo largo del virreinato. Además, no debemos olvidar que en los primeros años del siglo XVI, la empresa dirigida por el cardenal

¹⁰⁵ Ídem, p. 236.

¹⁰⁶ Ídem, p. 237.

¹⁰⁷ Ídem.

¹⁰⁸ “Denuncia de Vera Cruz ante la inquisición hecha por Montufar”, en Burrus, *op. cit.*, v. 4, p.829.

¹⁰⁹ Ídem, p. 830-831.

Cisneros había logrado que una gran parte del clero regular español se reformara y elevara su calidad moral e intelectual, cosa que no había sucedido entre los seculares cuya transformación debió de esperar hasta después de Trento. Basta con revisar las listas de los eclesiásticos destacados por su labor social, intelectual o religiosa del siglo XVI novohispano, para darnos cuenta de la preeminencia que los frailes tuvieron sobre los diocesanos en este sentido, pese a los esfuerzos que gente como Quiroga emprendió para equilibrar la balanza.¹¹⁰

7.2) *El diezmo indígena*

El clero secular, para resolver su problema de falta de hombres y de formación de sus miembros, necesitaba de mayores recursos y el extender el cobro del diezmo a la población indígena era la forma más fácil de obtenerlos. Por esta razón, tanto Montufar como Quiroga pugnaron por que se aplicara esta medida, pues sostenían que los principales beneficiarios resultarían los mismos indios, ya que con la obtención de los recursos del diezmo se podría satisfacer sus necesidades ministeriales y religiosas. Por su parte los mendicantes, encabezados por fray Alonso, consideraban un grave error el cobrar a los indios por los servicios espirituales pues, a su juicio, de esto resultaría el rechazo de los neófitos al cristianismo. Por otro lado, los autóctonos americanos estaban obligados a pagar una cantidad de tributos al emperador de los que se debía extraer lo necesario para la sustentación de la Iglesia indiana¹¹¹. El gravar más a la población indígena, cuya pobreza era manifiesta, resultaba para fray Alonso una actitud poco ética y en contra de lo establecido por el evangelio.

El problema del diezmo indígena se convirtió en uno de los puntos más discutidos por la Iglesia novohispana a mediados del siglo XVI. Ambos grupos argüían con elementos canónicos, éticos y prácticos para defender su postura. Fray Alonso, en su tratado *Sobre los diezmos*, denuncia la avaricia de los obispos en su afán de obtener beneficios económicos que llevaban al detrimento de los nuevos fieles:

¹¹⁰ Debemos recordar que la fundación del Colegio de San Nicolás en Pátzcuaro tenía como objetivo, precisamente la elevación intelectual y moral del clero secular, además de la formación de sacerdotes con conocimiento de las lenguas indígenas.

¹¹¹ *Si el emperador o rey quiso incluir en los tributos impuestos a los neófitos del Nuevo Mundo el diezmo para la sustentación de los ministros y en razón de su obligación hacia lo espiritual, a ninguna otra cosa están obligados más que al pago de los tributos. Esta conclusión es clara [...] porque fue por mandato del emperador o rey el incluir en los tributos el diezmo, en cuanto era necesario para el ministro y así cumplir la obligación de proveer.* En De la Veracruz, *Sobre los diezmos*, op. cit., p. 68.

... si por la exigencia de los diezmos alguien se escandaliza, “a uno de estos pequeños que cree en mí, más le valdría que le colgaran al cuello una rueda de molino y lo sepultaran en el fondo del mar”, Mt, 18,6, o sea, si los neófitos sufren escándalo en la fe, por la avidez y el apego con que se les exigen las cosas temporales, es preferible que estas cosas sean arrojadas y pisoteadas que exigidas [...] Cuiden pues los obispos, a quienes Dios puso a regir su Iglesia que redimió con su sangre, no trasquilen a sus súbditos exigiendo los diezmos, no los ordeñen para cubrirse de telas finas, sino empéñense siempre y a toda costa en que sus súbditos sean mejores cada día.¹¹²

A lo largo de las veintiséis cuestiones de su relección fray Alonso plantea otras razones por las que no se debía de cobrar el diezmo a los indios. Además del escándalo que se derivaría entre los indios del cobro por la administración religiosa y de la responsabilidad de la corona de satisfacer las necesidades económicas del clero, el maestro agustino consideraba que si los frailes se habían encargado de la cura de almas por más de treinta años sin precisar el cobro del diezmo, resultaba absurdo que los obispos quisieran imponerlo, más aún si no eran ellos quienes proveían a los ministros:

Los diezmos, en cuanto a cuota y en cuanto a sustentación del ministro, se debe con todo derecho a quien reside en el pueblo y provee en lo espiritual... [y así] si los religiosos que administran en lo espiritual perdonan los diezmos y no quieren exigirlos, ni en todo ni en parte, sino que solo piden para su honesta sustentación y para otras cosas necesarias del culto divino, se sigue que ningún otro; superior, inferior o igual, podrá pedir diezmos, y si los pide, el pueblo no está obligado a darlos.¹¹³

Así pues, en la resistencia de los mendicantes al cobro del diezmo indígena se encontraban tanto un compromiso por la defensa de los pobladores autóctonos, como una confrontación al proyecto de Iglesia diocesana. Precisamente, para el clero secular la oposición de fray Alonso y los demás frailes al cobro del diezmo se remitía a intereses políticos y económicos:

Bien sabe este Padre [Alonso de la Veracruz] y, por cédulas reales, consta que su Majestad nunca ha mandado que no paguen diezmos estos naturales; sino por su ternura

¹¹² Ídem, p. 73-74.

¹¹³ Ídem, p. 108 y 109.

en la fee, a hecho merced de su real caxa a los prelados, entretanto que se determina que paguen diezmo. Y, muchas veces, ha enviado a mandar que ya es tiempo que paguen diezmo. Y este Padre y otros lo an contradicho, por el grande interese que en ello les va, siendo, como son, señores de la tierra en lo spiritual y temporal; y temen que, aviendo diezmos, avrá beneficiados propietarios, en cada lugar, y así çesará su imperio.¹¹⁴

Además, para los seculares el no tasar a los indios con el diezmo iba directamente en contra de ellos:

No podrá él [Alonso de la Veracruz] negar que, después que esta tierra se puso por el santo bautismo debaxo de la vadera de Jhesuchristo, que no se ayan muerto millones de adultos sin bautismo: los más sin tener particular conoçimiento de Jhesuchristo y de los misterios de nuestra redemptión; quasi todos, sin confesión y los más, sin averse confesado en toda su vida. Si estos tales están en el infierno o no, dígalo este Padre; y todo, por falta de ministros; y la falta de ministros, por falta de diezmos de que se paguen.¹¹⁵

Quiroga, quien desde 1549 había solicitado a su cabildo que buscara extender el cobro de diezmo a los indígenas¹¹⁶, señalará en su decreto de erección de la catedral michoacana los motivos por los que era justo cobrarlo y el destino que debía darse a lo recaudado. Para don Vasco la obligación de administrar los sacramentos recaía en el clero diocesano y este necesitaba de un ingreso suficiente para poder realizarlo de buena manera. Quiroga señala que cobrar por los servicios espirituales no representa un problema pues para él *el que sirve al Altar, del Altar debe vivir*¹¹⁷. En uno de los puntos del decreto el obispo apunta claramente que:

Más, porque a nos y a nuestros futuros sucesores nos corresponde principalmente la cura de las almas de la dicha ciudad y de toda nuestra diócesis, como quienes han de dar cuenta de ellas en el día del juicio, [...] para que mejor puedan sustentarse los que se hallan colocados para provecho de las almas, deberán recibir alguna retribución

¹¹⁴ “Denuncia de Veracruz ante la Inquisición...” *op. cit.*, p. 796-797.

¹¹⁵ Ídem, p. 776.

¹¹⁶ Igor Cerda y René Becerril, *Catálogo de documentos históricos coloniales de Michoacán*, *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁷ “Decreto de erección del obispado de Michoacán, Pátzcuaro, diciembre 1554”, en Cevallos García, *op. cit.*, p. 133.

temporal, para lo cual destinamos a cada uno de ellos, las primicias todas de sus parroquias correspondientes...¹¹⁸

Un año después de haber dictado el decreto, en el Primer concilio provincial, Montufar, Quiroga y los demás obispos novohispanos dejaron claro que para ellos el diezmo debía de cobrarse a toda la población sin importar el grupo al que pertenecía y, además, señalaron las graves faltas en que caían quienes se opusieran a la recaudación de esta exacción:

Acatando el gran peligro en que caen todos aquellos que contra derecho encubren y niegan los diezmos y los frutos y bienes que nuestro Señor les da, queriendo remediar el tal peligro de sus ánimas y proveer contra su malicia y codicia, *sancto approbante concilio*, estatuímos y mandamos que todos los vecinos de este nuestro arzobispado y provincia, de todas las ciudades, villas y lugares de ella, paguen los diezmos justa y derechamente, sin fraude ni engaño y encubierta y disimulación alguna, so las penas en derecho establecidas, y otras penas emanadas por la sede apostólica. Y mandamos a los confesores de nuestro arzobispado y provincia que sobre esto tengan mucho cuidado y vigilancia de inducir y traer a los penitentes a que paguen los dichos diezmos, declarándoles y manifestándoles el peligro en que incurren por no lo hacer así; y a los que hallaren haber incurrido en las dichas penas, los reprehendan ásperamente y no los absuelvan hasta tanto que les conste cómo con efecto han pagado y satisfecho lo que debían, a quien lo había de haber.

Otro sí, porque algunas personas, con poco temor de Dios y mucho desacato de su Iglesia y ministros de ella, se atreven a impedir los dichos diezmos, diciendo que no se deben, y otros los ocupan y hacen en ellos otras extorsiones, ordenamos y mandamos que ninguna persona de cualquier estado o dignidad o religión o condición que sea, no sea osado de impedir ni contradecir ni tomar ni ocupar los diezmos y rentas eclesiásticas, *directe vel indirecte*, por sí, ni por otras personas, ni estorbar a que no sean cogidos, arrendados o acrecentados, bien diezmos los dichos diezmos y rentas, ni estorbar la cobranza de los dichos frutos, ni la saca de ellos, especialmente para los llevar de unas partes a otras, so pena de excomunión y de las otras penas y censuras de la dicha sede apostólica emanadas, especialmente por las clementinas: *cupientes de*

¹¹⁸ Ídem, p. 136. La distribución del diezmo respondía a una complicada división de las ganancias, en las que una cuarta parte estaba destinada al obispo, otra al cabildo catedralicio y la mitad restante, dividida a su vez en 9/18, se destinaba al rey, a la sustentación de parroquias y hospitales, fábrica de iglesias, pago de otros funcionarios, entre otros gastos.

poenis,[religiosi de decimis, en las cuales queremos que incurran *ipso facto*, sin otra sentencia, ni declaración alguna, así los perturbadores, estorbadores como los mandadores, y todos aquellos que para ello dieren consejo, ayuda y favor, y las ciudades, villas y lugares en que lo susodicho acaeciére, y los dichos malhechores declinaren y vivieren sean sujetas al eclesiástico entredicho, por todo el tiempo que así estuvieren y vivieren en los dichos pueblos, hasta que hagan entera satisfacción y con efecto.¹¹⁹

Así pues, el tema del diezmo indígena fue otro de los puntos de ruptura entre el proyecto del clero diocesano y el de los religiosos. Sin embargo en este asunto, a diferencia de lo que marcó la tendencia durante la segunda mitad del siglo XVI, los frailes lograron defender su postura y los indios quedaron exentos de ese gravamen.

7.3) *El ámbito pastoral y religioso*

La realidad indiana ofrecía una característica muy peculiar a quienes querían establecer el cristianismo en estas tierras: la mayor parte de la nueva Iglesia estaría conformada por hombres recién convertidos y completamente ajenos a su tradición cultural. Así pues, desde un principio se cuestionó la forma en la que la religión sería presentada a los indios y surgieron distintas posturas ante tal situación. Ya se ha mencionado que los agustinos, encabezados muchas veces por fray Alonso, fueron quienes defendieron con mayor empeño la capacidad espiritual de los indios y pugnaron por que se les administraran los sacramentos, incluyendo la comunión y la extremaunción que en un principio se había cuestionado¹²⁰. En este punto es probable que don Vasco coincidiera con las prácticas de los agustinos. Sin embargo, como se mencionó, fray Alonso defendió en su *Speculum Coniugorum* la existencia del matrimonio legítimo en el mundo prehispánico, específicamente entre los purépechas, cosa que Quiroga nunca reconoció. Es precisamente en su apertura hacia las costumbres y formas de espiritualidad indígena en donde encontramos una fuerte diferencia entre la postura del fraile y la del prelado.

¹¹⁹ Primer Concilio Provincial Mexicano, decreto XC, en *Concilios provinciales mexicanos*, edición digital en disco compacto coordinada por Pilar Martínez López-Cano, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 96-97.

¹²⁰ Crf, ver Ricard, *op. cit.*, p. 222.

La visión de la religión que posee fray Alonso parece que, en principio, es más abierta y no está tan encerrada en el dogmatismo teológico y ritual de la Iglesia de la Contrarreforma. Tanto Grijalva como Basalenque nos narran las formas en las que se llevaban a cabo las distintas ceremonias en los conventos agustinos, en las que a la par de los ritos católicos se incorporaban mitotes (danzas) de origen indígena¹²¹. De la misma manera, dado que los indios se sentían atraídos por el canto y la música, los agustinos promovieron la enseñanza de este arte y una gran diversidad de instrumentos ejecutados por indígenas se incorporaron a las festividades religiosas.

El primer concilio provincial mexicano, celebrado en 1555 y encabezado por Montufar y Quiroga, se opuso tajantemente a la continuidad de estas prácticas, las cuales eran consideradas como poco ortodoxas¹²². Años más tarde, en el conflicto que sostuvo don Vasco con los agustinos de Tlazazalca, una de las acusaciones que hacía el obispo michoacano era que los frailes habían permitido a los indios realizar *ciertas danzas el día de la Asunción de Nuestra señora* en el atrio de la iglesia¹²³. Sin duda *tata* Vasco, debido al temor a la idolatría y a la falta de sensibilidad hacia la cultura indígena, no concebía como correctas manifestaciones espirituales ciertas prácticas heredadas del mundo prehispánico como, podemos suponer, lo hacía Alonso de la Veracruz.

¹²¹ Grijalva, *op. cit.*, p. 101; Basalenque *op. cit.*, p. 38, 45.

¹²² El decreto XXVII del concilio sostiene que: *Otrosí, estatuímos y mandamos que los sermones de la pasión y resurrección de nuestro señor Jesucristo, que se suelen hacer de noche, no se hagan sino de día, o al alba; y asimismo, sancto approbante concilio, estatuímos y ordenamos que no se hagan velas en las iglesias de noche, ni coman, ni beban, ni hagan danzas, ni otras cosas inhonestas, donde se siguen muchos escándalos y pecados, ni sean recibidos de noche en las tales iglesias y los clérigos que presentes se hallaren, luego antes que sea anochecido, cierren las puertas de las iglesias, de manera que nadie pueda entrar dentro hasta que sea de día, y la noche de Navidad no se consientan las respuestas deshonestas a las bendiciones, como algunos mal mirados lo suelen hacer. Mientras que el LXVI señala: El exceso grande que hay en nuestro arzobispado y provincia quanto a los instrumentos musicales de chirimías, flautas, vigüelas de arco y trompetas y el grande número de cantores e indios que se ocupan en los tañer y en cantar, nos obliga a poner remedio y limitación en todo lo sobredicho. Por lo cual, sancto approbante concilio, mandamos y ordenamos que de hoy más no se tañan trompetas en las iglesias en los divinos oficios, ni se compren más de las que se han comprado, las cuales solamente servirán en las procesiones que se hacen fuera de las iglesias y no en otro oficio eclesiástico. Y en quanto a las chirimías flautas, mandamos que en ningún pueblo las haya si no es la cabecera, las cuales sirvan a los pueblos sujetos en los días de fiestas de sus santos, y las vigüelas de arco y las otras diferencias de instrumentos, queremos que de el todo sean extirpadas. Y exhortamos a todos los religiosos y ministros trabajen que en cada pueblo haya órgano, porque cesen los estruendos y estrépitos de los otros instrumentos, y se use en esta nueva Iglesia el órgano, que es instrumento eclesiástico. "Primer Concilio Provincial Mexicano, decretos XXVII y LXVI", en *Concilios provinciales mexicanos*, *op. cit.*, p. 35 y 78.*

¹²³ Carrillo Cásares, *op. cit.*, t. I, p. 68.

Otro punto en el que encontramos discrepancias entre el pensamiento de nuestros personajes es en su postura ante la traducción de textos religiosos a lenguas indígenas. Don Vasco, como se ha señalado, a pesar de vivir más de treinta años entre los indios purépechas nunca llegó a hablar su lengua, no así fray Alonso que la aprendió prácticamente desde su llegada a Tiripetío. La empresa lingüística llevada a cabo por las órdenes religiosas implicó desde la fijación alfabética de las lenguas indígenas hasta la traducción de textos y doctrinas. Es entendible que obispos como Montufar y Quiroga, dada la ignorancia de los idiomas autóctonos y de su celo por la ortodoxia, se opusieran a la traducción de textos más complejos que los simples catecismos. Así, en el capítulo LXIX del Primer concilio se señala que:

Muy grandes inconvenientes hallamos que se siguen de dar sermones en la lengua a los indios, así por no los entender, como por los errores y faltas que hacen cuando lo trasladan. Por ende, estatuímos y mandamos que de aquí adelante no se den sermones a los indios para trasladar ni tener en su poder, y los que tienen se les tomen y recojan; y cuando algunos buenos documentos o sermones se les obieren de dar, sean tales que su capacidad los pueda comprender y entender, y vayan firmados de el religioso o ministro que se los diere, porque no los puedan falsear, ni corromper.¹²⁴

Fray Alonso, en cambio, defendía la publicación de este tipo de textos. El caso del *Diálogo de Doctrina Christiana* del franciscano Maturino Gilberti es esclarecedor en este sentido. El libro, publicado en 1559, era un manual religioso escrito en purépecha en el que se tocaban temas como la trinidad, el culto a las imágenes, la gracia y otros asuntos que, tras la reforma luterana, causaban alarma entre gran parte del clero. Por esta razón Quiroga denunció ante la inquisición como sospechoso el libro de Gilberti. Lo que resulta interesante es que precisamente fray Alonso había sido uno de los censores que aprobó el *Diálogo* del franciscano, y no sólo eso sino que colaboró en la defensa del mismo tras la acusación del obispo michoacano¹²⁵. Así pues, el maestro agustino, a diferencia de *tata* Vasco, veía positivo el que los indios participaran de

¹²⁴ “Primer concilio provincial mexicano, decreto LXIX”, en *Concilios provinciales mexicanos, op. cit.*, p. 80.

¹²⁵ “Proceso seguido por la Justicia Eclesiástica contra fray Maturino Gilberti por la publicación de unos Diálogos de doctrina cristiana en lengua tarasca” en Francisco Fernández del Castillo (comp.) *Libros y librerías en el siglo XVI* (edición facsimilar de la de 1914), México, FCE, 1982, p. 4-37. Hay que señalar que el proceso contra Gilberti tiene, al igual que el de fray Alonso, un trasfondo político, pues ambos personajes eran incómodos para el proyecto de Iglesia diocesana. No obstante, la postura de Quiroga ante la traducción de textos fue siempre muy reservada.

manera más profunda en los contenidos de la religión católica. No debemos olvidar que a su cátedra de Teología impartida en Tiripetío acudieron indígenas y que incluso fomentó el que su alumno Huitziméngari escribiera textos religiosos en purépecha para los indios michoacanos.

La acusación de Quiroga del *Diálogo de Doctrina Christiana* y la defensa que de él hizo fray Alonso nos ayuda también a entender la postura de nuestros personajes con respecto a otros temas. Uno de los puntos que denunciaba don Vasco de la obra de Gilberti tenía que ver con el culto a las imágenes. En términos generales, sostenía el franciscano que las imágenes religiosas, especialmente el crucifijo y la Virgen, no tenían nada de sagradas en sí mismas, sino que eran meras representaciones para invitar a la devoción¹²⁶. Hay que recordar que el humanismo nórdico fue bastante crítico hacia las manifestaciones religiosas exteriores, particularmente con el culto a las imágenes y reliquias. Podemos suponer que fray Alonso, si defendió la obra de Gilberti, compartía estos mismos principios ante tal situación. No así sucedió con don Vasco, pues no solamente denunció estas proposiciones sino que se esforzó por fomentar la devoción a la imagen de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro, a la cual le atribuía un origen milagroso¹²⁷. Sin embargo, el culto a esta imagen de la Virgen no tuvo el éxito de otros promovidos durante los mismos años, como el de Guadalupe o el de Ocotlán, quizá por la oposición que presentaron los frailes michoacanos ante la promoción de su veneración.¹²⁸

Existe otro elemento que nos señala, si bien de manera indirecta, la influencia de una tradición humanista en la postura que adoptó fray Alonso ante la religión cristiana. La defensa que hizo de su compañero fray Luis de León, quien fue acusado a la

¹²⁶ Dice Gilberti en su *Diálogo: Hijo, no se adora ninguna imagen aunque sea el Crucifijo, ni tampoco a Santa María, pero solamente por esto se figura al Crucifijo o a Santa María o los santos, porque solamente se traiga a la memoria de la gran misericordia de Dios [...] y aunque delante del Crucifijo, de rodillas se adora, no empero se adora el Curcifijo porque solamente es hecho de palo, pero a Dios mismo nuestro señor se adora que esta en el cielo [...] y así, de la misma manera, cuando delante de alguna imagen de Santa María se reza, no se reza, ni reverencia a la imagen, más a Santa María que esta en el cielo y a ella se hace reverencia, y también por esto se pinta a Santa María... Ídem, p.11.*

¹²⁷ Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 342.

¹²⁸ Un proceso similar sucedió en México con la veneración de la imagen de Guadalupe. La defensa del origen milagroso de la imagen y la promoción de su culto fue apoyado por Montufar, mientras que los franciscanos se opusieron abiertamente. A diferencia de lo que sucedió en Pátzcuaro, en este caso logró triunfar el proyecto contrareformista sobre el del humanismo cristiano, cfr. ver Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM – IHH, 2001.

inquisición por su postura ante la traducción de los textos bíblicos a lenguas vernáculas y su crítica de la Vulgata, nos indica la actitud que sostuvo el agustino hacia estos temas. Hay que recordar que ante las acusaciones que se le imputaban a fray Luis, fray Alonso, quien había aprobado las obras de su compañero, afirmó que *pues a la buena verdad que me pueden quemar a mi si a él lo queman, porque de la manera en que él lo dice lo siento yo*¹²⁹.

A diferencia del fraile agustino, el celo de don Vasco por la ortodoxia religiosa se oponía a la traducción y acercamiento de los laicos a la Sagrada Escritura, con mayor razón si estos eran los neófitos indios cuya simplicidad no les permitía comprenderla. Si bien es cierto que la prohibición de que los indios leyeran los textos bíblicos fue expresa hasta el Segundo Concilio Provincial Mexicano, al cual no acudió don Vasco, es muy probable que el obispo michoacano compartiera, también en este punto, las ideas de su colega Alonso de Montufar.

¹²⁹ Grijalva, *op. cit.*, p. 400.

IV LA RELACIÓN ENTRE QUIROGA Y DE LA VERACRUZ

La comparación de los proyectos de sociedad que don Vasco y fray Alonso quisieron instaurar en la Nueva España resulta más interesante por el hecho de que trabajaron hombro con hombro en la provincia michoacana y que la relación que existió entre ellos fue cambiando conforme avanzaba la centuria, pasando de una cercana amistad a un abierto enfrentamiento. Si bien es cierto que compartían varios intereses comunes, la diferencia en sus posturas ante los distintos problemas indianos fue, quizá, demasiado grande, sobre todo para el momento tan decisivo en el que vivieron: los primeros treinta años de la Nueva España en los que prácticamente se sentaron las bases de una nueva sociedad.

Podemos distinguir tres etapas en la relación de Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz: la primera, que va de 1536 a 1543, se distingue por la colaboración y amistad entre nuestros personajes; en la segunda, de 1543 a 1554, comienza a haber un distanciamiento que culmina con el viaje del obispo a la península ibérica; finalmente la tercera etapa, de 1554 a 1562, esta marcada por el conflicto y el enfrentamiento, en esta última se volvieron irreconciliables las diferencias en los planes que don Vasco y fray Alonso tenían con respecto a la organización política, social y eclesiástica de la Nueva España.

1) Cercanía: 1536-1543.

El año de 1536 fue de gran importancia para nuestros personajes: don Vasco recibió la noticia de que había sido elegido para llevar la mitra del obispado de Michoacán y fray Alonso arribó al puerto de Veracruz dónde decidió tomar el hábito agustino. Cuatro años después, a finales de 1540, ambos personajes se encontraban ya trabajando en colaboración en la provincia michoacana.

Hay que recordar que desde 1537, Vasco de Quiroga consintió que los agustinos se instalaran en la nueva diócesis para auxiliar a los franciscanos en las labores de

evangelización¹. La falta de sacerdotes seculares obligó a que el obispo requiriera la presencia de los frailes, no solamente para convertir a los indios sino también para administrar los sacramentos. Como ya hemos señalado, la visión que tenía Quiroga en ésta época sobre la labor de los religiosos era muy favorable, así lo señala en su *Carta al Consejo* al celebrar la *gran diligencia y trabajo* de los religiosos cuyo fruto se presentaba en la conversión de los naturales². Por otro lado, la invitación a los agustinos, no solamente para instalarse en Michoacán sino también para trabajar en el Hospital de Santa Fe de México, es una prueba de la confianza que el obispo tenía hacia esta orden en particular. No obstante, desde esta época don Vasco era conciente del problema que significaba el no tener clérigos en su diócesis e intentó dar solución a esta carencia. El Colegio de San Nicolás fue fundado hacia 1540 precisamente con el objetivo de formar sacerdotes seculares para la diócesis michoacana.

Por su parte fray Alonso, a pesar de los pocos años que llevaba en el virreinato, se había convertido en un elemento central dentro de los agustinos novohispanos. Recordemos que Alonso Gutiérrez había sido llamado a la Nueva España para que se encargara de las labores educativas de la orden y cuando en el capítulo de 1540 se decidió crear el primer colegio de estudios superiores en Tiripetío, se le asignó la responsabilidad de dirigirlo. A la par de las labores pedagógicas, el maestro agustino realizó en estos años trabajos pastorales y de evangelización. El buen desempeño de fray Alonso le valió para que en 1544 ocupara por primera vez el cargo de provincial de su orden en la Nueva España.

A pesar de que desde esta época se comenzaban a presentar las diferencias que nuestros personajes tuvieron con respecto a la organización de la sociedad novohispana, podemos suponer que durante los primeros años en los que trabajaron juntos en Michoacán existió una estrecha amistad entre ellos. La más clara manifestación de esto es que en 1542, cuando don Vasco pretendía realizar un viaje a España, encargó a fray Alonso la administración de la diócesis michoacana, labor que desempeño durante nueve meses. El hecho de que Quiroga designara a fray Alonso como su sustituto es un

¹ Si bien es cierto que Quiroga no tomó posesión formal de su diócesis hasta 1538, sabemos que desde que recibió su nombramiento en 1536 trabajó en la edificación de la misma, por lo que si no invitó a los agustinos, por lo menos debió de haber consentido con que ingresaran a la provincia michoacana.

² Quiroga, *Carta al Consejo*, *op. cit.*, p. 62 y 66-67.

elemento muy significativo, el mismo Basalenque señala en su *Historia* la importancia que tuvo este nombramiento:

Quien ha oído esto no se extrañará, ni se admirará, de que estando [fray Alonso] en *Tiripetío* le hagan Gobernador del Obispado de Michoacán, como lo hizo el señor D. Vasco de Quiroga, en ocasión que N. Santo Padre Paulo III había convocado a los Obispos, para celebrar el Concilio de Trento, una ausencia tan larga, que el que quedaba en su lugar, había de ser Obispo, y el Obispo partiría con pocas esperanzas de volver, pues habiendo en México (de donde había venido para Obispo) tantos amigos, y personas beneméritas, no escogió a otra persona para tan larga ausencia, sino al lector de *Tiripetío*, el cual puesto en su cátedra, de ella hizo catedral de Michoacán.³

Efectivamente, de haberse realizado el viaje, la ausencia de Quiroga hubiera sido larga y, dada su avanzada edad, las posibilidades de que regresara no eran muy elevadas. Así pues, el nombramiento de fray Alonso como vicario de la diócesis debió de haber sido una decisión que el obispo tomó con mucho detenimiento, lo cual nos confirma la buena relación que existía entre nuestros personajes y la confianza que don Vasco tenía en el agustino. Lamentablemente no conocemos las medidas que tomó el padre De la Veracruz durante los nueve meses en los que estuvo a la cabeza del obispado de Michoacán, ni tampoco los motivos ciertos por los que don Vasco no realizó su viaje a la península ibérica⁴. Es probable que, por distintas circunstancias, haya sido precisamente en este momento cuando comenzó a darse el distanciamiento entre nuestros personajes y que el obispo haya considerado como un error abandonar su diócesis dejándola a cargo de quien comenzaba a convertirse en un personaje central de la vida política y religiosa de la Nueva España.

Dos sucesos de gran importancia dentro de la provincia michoacana se presentaron en este periodo, los cuales pusieron de manifiesto las diferentes posturas que fray Alonso y *tata* Vasco adoptaron frente a la realidad americana. El primero fue el enfrentamiento por la sede del cabildo español y de la catedral entre los vecinos de Guayangareo y los de Pátzcuaro encabezados por el obispo michoacano. Aunque el

³ Basalenque, *op. cit.*, p. 67.

⁴ La explicación que se da sobre la frustración del viaje de Quiroga es que había mal tiempo cuando el obispo quiso zarpar del puerto de Veracruz. Esta excusa resulta poco creíble, sobre todo si tomamos en cuenta que el objetivo del viaje era la asistencia al Concilio de Trento, solicitada expresamente por el sumo pontífice.

conflicto había empezado tiempo atrás, para los años de 1542-1543 la situación se agudizó pues el virrey Antonio de Mendoza se empeñó con mayor ahínco en realizar el traslado de la capital michoacana, en gran medida como una forma de limitar el poder que había concentrado Quiroga⁵. La resistencia que presentó don Vasco ante las presiones del virrey logró mantener la sede catedralicia en Pátzcuaro, sin embargo, el cabildo español del asentamiento ribereño fue mudado a la villa de Guayangareo⁶, lo que resultó un duro golpe para el plan del obispo de instaurar una Ciudad Episcopal.

Ahora bien, a pesar de que fray Alonso no intervino de manera directa en este conflicto, sabemos que en este punto el agustino apoyaba la parte de Mendoza, pues precisamente era la más conveniente a su proyecto indiano, tanto en lo político como en lo eclesiástico. Hemos visto como fray Alonso, acorde a su tradición republicana, consideraba adecuado el que se respetara la potestad de los señores indígenas en sus comunidades, a la par de que los asentamientos de colonos españoles tuvieran también sus órganos de gobierno. Así pues, podemos suponer que para el agustino lo más conveniente en la pugna entre Pátzcuaro y Valladolid, era que el cabildo español fuera mudado a la villa de españoles, mientras que el indígena, con su gobernador, se mantuviera en el pueblo de indios, como finalmente sucedió. Es importante señalar que fue precisamente hasta poco después del desplazamiento de la sede del cabildo español a Guayangareo, cuando se menciona de manera explícita la existencia de un cabildo indio formal en la ciudad de Pátzcuaro y de su injerencia real en los asuntos de gobierno.⁷

Por otro lado, el cambio de sede de la mitra michoacana era también positivo para el agustino. El proyecto de fray Alonso de establecer una Iglesia novohispana administrada y dirigida por los regulares, sobre todo con relación a los feligreses indígenas, se veía favorecido por el desplazamiento de la catedral de Pátzcuaro al asentamiento español de Guayangareo, pues respondía a la diferenciación que fray Alonso establecía entre una Iglesia diocesana, cuya función pastoral estaba dirigida a los europeos, frente a una conventual encargada de la cura de ánimas de los indios.

⁵ Es interesante que las reclamaciones de Quiroga ante las pretensiones de Mendoza se presentaron hasta abril de 1543, pues apuntala la hipótesis de que el regreso de Quiroga a Michoacán, cercano a estas fechas, se debió en parte por la fuerza que venía adquiriendo Guayangareo frente a Pátzcuaro. Herrejón Peredo, *op. cit.*, p. 81.

⁶ Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 295.

⁷ Ídem, p. 310-311.

El otro evento que debió de haber influido en la decisión de don Vasco de cancelar su viaje fue el cambio en el gobierno indígena de Michoacán, tras la muerte de don Pedro Cuínierangari, precisamente en 1543. Don Pedro había sido el sucesor de Tangáxoan desde su asesinato en 1530 y durante los trece años de su mandato apoyó, casi en todo momento, la causa del obispo Quiroga⁸. Sin embargo, en 1543 sucedió a Cuínierangari el hijo legítimo del último cazonci, don Francisco Tariácuri, el cual, a diferencia de don Pedro, había sido criado por los religiosos. Por otro lado, don Francisco tenía el apoyo de la nobleza de Tzintzuntzan y de la mayor parte de los purépechas, y el título de su nombramiento fue refrendado por Antonio de Mendoza⁹. Esta situación suponía un peligro para don Vasco pues, probablemente, el nuevo gobernante indígena no resultaría tan leal como lo había sido el anterior¹⁰. El escenario se complicaría para don Vasco dos años más tarde, cuando tras la muerte de Tariácuri obtuvo el cargo de gobernador de la ciudad y provincia de Michoacán su hermano menor, don Antonio Huitziméngari, quien no solamente se había criado entre los frailes sino que para ese momento se encontraba estudiando en el convento de Tiripetío bajo la dirección de su amigo Alonso de la Veracruz. Don Vasco había perdido con don Pedro a un gran aliado, el carácter y la preparación de Huitziméngari, aunado a su presencia entre los purépechas, iban a significar un obstáculo para la realización de su utopía.

2) *Distanciamiento: 1543-1554*

Así pues, entre 1543 y 1544 debieron de haber empezado las fricciones entre don Vasco y fray Alonso. Las diferencias en sus posturas ante la realidad indiana y la importancia que fueron adquiriendo dentro de los grupos que comenzaban a enfrentarse

⁸ Aunque Pedro Cuínierangari pertenecía a la nobleza indígena de Michoacán y se llamaba “hermano del Cazonci”, sabemos que no compartía sangre inmediata con el linaje de Tangáxoan. El apoyo que dio don Pedro a Quiroga en la traslación de la “Ciudad de Michuacan” de Tzintzuntzan a Pátzcuaro fue muy importante, y con ello logró que el obispo lo apoyara en su cargo de gobernador de Michoacán, Martines Baracs, *op. cit.*, p. 259-260.

⁹ *Yo don Antonio de Mendoza visorey e gobernador etcétera, por quanto don Pedro indio gobernador que fue en la Ciudad de Mechuacan es fallecido desta presente vida y conviene proveer una persona que sea gobernador de la dicha ciudad y entienda en las cosas que convenga a bien de la república atento lo cual y que de una conformidad los principales y naturales de la dicha ciudad de Mechuacan nombraron por gobernador Della a don Francisco indio principal e natural de la dicha ciudad e me fue pedido por parte de los naturales lo aprovase [...] por la presente nombro a vos el dicho don Francisco por el tiempo que fuere la voluntad de su majestad o mía en su nombre e por tal gobernador entre los naturales...* AGN. Ramo Mercedes, vol 2 exp. 258, f. 998v-999. (Cortesía de René Becerril Patlán)

¹⁰ Esta hipótesis me fue propuesta por el Mtro. Igor Cerda como una posible causa de la cancelación del viaje de Quiroga a España y del comienzo en la ruptura de la relación Quiroga – De la Veracruz.

llevó a que existiera un distanciamiento entre nuestros personajes. Quiroga, tras su fallido viaje, regresó a la capital michoacana y se encontró con que fray Alonso, recién nombrado provincial, apoyaba a su opositor Mendoza. Por otro lado, su relación con los nuevos gobernadores indios, primero Tariácuri y después Huitziméngari, se encontraba desfavorecida con respecto a la situación de los frailes, quienes estaban muchos más cercanos a los hijos del último cazonci; especialmente fray Alonso que había convivido por cinco años con don Antonio en el Convento de Tiripetío.

No obstante, la necesidad de don Vasco de trasladarse a la península se fue acrecentando conforme se iban presentando una serie de conflictos con las distintas autoridades novohispanas. El obispo se había dado cuenta de que para realizar este viaje era necesario el contar con un grupo de su confianza que constituyera al cabildo catedralicio y que guardara fielmente sus intereses en su ausencia. Así, ente 1540 y 1546 *tata* Vasco logró reunir a un grupo de clérigos cercanos a su persona y consolidar el cabildo de la catedral michoacana¹¹. De esta manera, en 1547, pudo Quiroga partir a la metrópoli donde permanecería hasta 1554, dejando como vicarios al provisor Juan García y al arcediano Lorenzo Álvarez Salgado.¹²

Poco después de que Quiroga se trasladó a España, en 1548, fue nombrado por segunda vez provincial de la orden Alonso de la Veracruz. En los tres años que duró su mandato se fundaron una serie de conventos de gran importancia dentro de la provincia michoacana: Guayangareo, Cuitzeo, Yuririandípuaro, Guango y Charo. Tradicionalmente se ha señalado que estos conventos fueron fundados bajo el consentimiento y amparo de Quiroga, sin embargo, me parece que a don Vasco, que se encontraba en ese momento en España consiguiendo cédulas para consolidar su poder sobre los regulares, no le convenía en lo más mínimo el que siguiera la expansión de los agustinos en su diócesis, asentándose en pueblos de indios de gran importancia que les permitían controlar la región colindante entre la meseta tarasca y la zona chichimeca que, precisamente en esos años, estaba siendo “pacificada”. Aunado al establecimiento

¹¹ Carrillo Cázares, *op. cit.*, p. 35. A pesar de que el cabildo catedralicio funcionaba para estos años, su constitución formal tuvo que esperar hasta el regreso del obispo en 1555.

¹² Martínez Baracs, *op. cit.*, p. 314.

de estos conventos, fray Alonso consiguió en 1553 el permiso del virrey Velasco para fundar *tres casas y monasterios* en los pueblos de Tlazazalca, Xiquilpa y Chilchota.¹³

Pareciera pues, que durante la ausencia de don Vasco se generó un “vacío en el poder” del clero diocesano. Hay que recordar que en 1548 había fallecido el arzobispo Zumárraga y su lugar no fue ocupado sino hasta la llegada de Montufar en 1554. A pesar de que los cabildos catedralicios buscaron defender los intereses de los seculares, la ausencia de los obispos favoreció el desarrollo del proyecto eclesiástico conventual. En estos años los mendicantes de la provincia de Michoacán consolidaron sus alianzas con las autoridades indígenas y con los virreyes Antonio de Mendoza y Luis de Velasco, lo cual puso en riesgo el proyecto quiroguiano.

Fray Alonso, sin duda, jugó un papel fundamental en el fortalecimiento de los mendicantes durante este periodo. Como provincial se esforzó por aumentar la presencia de los agustinos en Michoacán y, una vez terminado su periodo, defendió desde la cátedra universitaria el proyecto de los regulares. Así, poco a poco se fue convirtiendo en el principal defensor de los frailes frente a los embates del clero diocesano, no sólo de los agustinos sino de las tres órdenes novohispanas.

Durante su estancia en España Quiroga se mantuvo informado de los asuntos de su diócesis. En marzo de 1549 su provisor Juan García le notificó sobre la colaboración de Antonio Huitziméngari con el virrey Mendoza en el problema entre Pátzcuaro y Guayangareo¹⁴. En la misma carta aparecen también los problemas entre el cabildo catedralicio y los agustinos de Michoacán, los cuales contaban también con el apoyo del gobernador indio:

Lo que vuestra señoría me manda que haga pintar a Pátzcuaro y su laguna, y a Tiripetío y a Guayangareo, con las circunstancias que vuestra señoría lo manda, yo he hecho en ello lo que he podido y fray Diego [de Chávez] tiene todos los pintores en Tiripetío, que no me ha bastado razón para sacarle uno de ellos, y aunque los he enviado mensajeros secretos, no han querido venir ni creo los ha dexado fray Diego, porque los tiene ocupado en pintar las paredes de la capilla e sagrario de Tiripetío. Helo dicho a don

¹³ Carrillo Cázares, *op. cit.*, p. 93.

¹⁴ “Carta del provisor Juan García al obispo Quiroga, 12 de marzo de 1549”, en Nicolás de León, *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y de su obra*, *op. cit.*, p. 317.

Antonio [Huitziméngari], dándole a entender que resulta en cómodo de la ciudad lo que quiero pintar; no hace caso de ello...¹⁵

Además, ese mismo año, los aliados de Quiroga le informaron que muchos indios de Pátzcuaro se estaban trasladando al pueblo de Tiripetío y que incluso se habían llevado ciertas imágenes de Pátzcuaro al asentamiento de los agustinos¹⁶. El proyecto quiroguiano se hacía veía cada vez más difícil de concretar.

La consolidación que los religiosos habían alcanzado dentro de su diócesis le preocupaba y para ello buscó obtener una serie de cédulas que afirmaran su autoridad. En este periodo consiguió varios documentos reales que limitaban el poder de los mendicantes, entre ellos estaba una cédula de 1552 que prohibía a los frailes dictaminar en asuntos matrimoniales y tres de 1553 las cuales ordenaban a los regulares honrar y respetar a los preladados, no fundar conventos sin la autorización de los obispos y no estorbar a los curas en su ministerio¹⁷.

Por estas fechas Quiroga encontró en la península un personaje que se convertiría en su principal aliado en su lucha contra los frailes: el nuevo arzobispo de México Alonso de Montufar. Los dos preladados prepararon, posiblemente desde España, un plan para asentar de manera definitiva la supremacía del clero secular sobre los religiosos. Así pues, para 1554 regresaba don Vasco a las Indias, conciente del problema que iba a enfrentar en su obispado y dispuesto a desafiar al grupo que durante su ausencia había tomado el control de la Iglesia michoacana.

3) Enfrentamiento: 1554-1565

Cuando Quiroga vuelve a Nueva España en 1554 se encuentra con que su antiguo amigo Alonso de la Veracruz, quien recién había terminado su provincialato, había sido nombrado profesor de la Real Universidad de México. Fray Alonso había cuestionado en su primer curso a la guerra de conquista y al legítimo dominio de los españoles sobre las Indias, como lo había hecho pocos años atrás el dominico

¹⁵ Ídem, p. 319.

¹⁶ “Carta de los principales de Pátzcuaro al obispo Vasco de Quiroga. 10 de marzo de 1549”, en *Relaciones* no 99, verano 2004, vol. XXV, p. 186-187.

¹⁷ Carrillo Cázares, *op. cit.*, p. 36.

Bartolomé de las Casas. Recordemos que Quiroga, decepcionado por no haber sido invitado a la contienda de Valladolid, había redactado su tratado *De debellandis indis* en el cual criticaba abiertamente a quienes ponían en duda el legítimo dominio de los reyes españoles sobre las tierras americanas. Así pues, para don Vasco debió de haber resultado chocante el que fray Alonso criticara en su relección *Sobre el dominio de los indios*, desde una cátedra universitaria, el proyecto imperial en el que creía y que había defendido en su estancia en España.

Pero la situación se tornaba aún más grave pues durante su curso de 1554-1555, ya estando Montufar y Quiroga en la Nueva España, el maestro agustino confrontó abiertamente al proyecto diocesano y se opuso de manera rotunda al cobro de los diezmos a la población indígena. En su relección *Sobre los diezmos* fray Alonso denunciaba la incapacidad de los seculares de administrar las parroquias de indios, tanto por su escaso número y su poco compromiso como por su ignorancia de las lenguas y culturas indígenas. Además, para el agustino cierto sector del clero diocesano se encontraba sumido en la ambición y la codicia. Por estas razones fray Alonso consideraba que la presencia de los seculares en la Nueva España era perjudicial a los indios.

En contrapartida, en 1555 comenzará la ejecución del plan de los diocesanos para imponer su supremacía. En el Primer concilio provincial aparecen claramente las mediadas que Quiroga y Montufar buscaron instaurar; en él se presentan los cuatro puntos cardinales a partir de los cuales se buscó aplicar la reforma eclesiástica: la supremacía del clero secular en el ordenamiento de la evangelización y el trabajo pastoral, la reestructuración económica de la institución eclesiástica (basada en la extensión del cobro del diezmo a toda la población), el interés en la formación del clero y la reforma de sus costumbres y, finalmente, la creación de un aparato jurídico que le otorgara al diocesano la capacidad de hacer valer su autoridad entre los fieles y los eclesiásticos.¹⁸

¹⁸ Leticia Pérez Puente, *et al*, “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.) *Los concilios provinciales en la Nueva España*, México, UNAM – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 29.

Por otro lado, en el concilio se manifiesta también la postura paternalista que asumió Quiroga ante los indios. En los capítulos referentes a este sector de la población se hace patente la poca confianza que los obispos tenían con respecto a sus capacidades espirituales e intelectuales. Su escepticismo ante la administración de la eucaristía y la extremaunción, la reiteración en la importancia de su adoctrinamiento, la negativa a presentar sermones en lengua indígena y traducir textos más complejos que los simples catecismos y el miedo a que los indios mantuvieran algunas de sus costumbres¹⁹, son claro ejemplo del paternalismo que Montufar y Quiroga consideraron prudente mantener ante los indios. Para ellos, a diferencia de lo que consideraba fray Alonso, la tutela española sobre la población indígena era necesaria no solo en el ámbito espiritual sino en todos los sectores de su vida.

Así pues, para 1555, los desacuerdos que habían surgido años atrás se tornaron irreconciliables y comenzó un periodo de enfrentamiento abierto entre nuestros personajes.

Don Vasco regresó a Michoacán armado de una serie de cédulas que le favorecían tanto en el problema con los vecinos de Valladolid, como con las órdenes religiosas. Aunado a esto, el obispo llegó con *un número competente de eclesiásticos versados en letras y dignos por su mérito de ocupar las prebendas de su Iglesia Catedral*²⁰. Con esto, pudo Quiroga realizar la fundación formal de la Catedral de Michoacán y de su cabildo, con todas sus dignidades y prebendas, que se había retrasado por casi veinte años.

Ante el dominio fáctico que los frailes tenían sobre las comunidades indígenas de Michoacán, incluso de aquellas en donde habían sido establecidas parroquias, don Vasco emprendió la labor de fundar templos y hospitales a lo largo de su diócesis²¹. En febrero de 1555 escribió Quiroga unas instrucciones a su tesorero Pedro de Yepes en las que aparece claramente la urgencia que tenía por controlar los pueblos michoacanos:

¹⁹ “Primer concilio, capítulos LXIV-LXVI, LXIX, LXII-LXIII”, en *Concilios provinciales mexicanos*, op. cit., p. 76-83.

²⁰ fray Pablo de la Purísima Concepción Beumont, *Crónica de Michoacán*, citado por Martínez Baracs, p. 338-339.

²¹ Martínez Baracs, op. cit., p. 341. Para 1555 el control de los seculares de pueblos indios en Michoacán ser reducía, prácticamente, a Pátzcuaro, Santa Fe de la Laguna y alguna otra pequeña comunidad.

Antes que para aquí, señor, partays dese pueblo en pueblos que son a vuestro cargo, le visiteis por comisión mía, y como tal visitador toméis en forma la posesión de las parrochias de esos pueblos en nuestro nombre, con todas las cruces y hornamentos y campanas, que cada una dellas oviere, y hagáys ynventario de todo ello en forma, e dexéys en ella sacristán, cantores e monacillos y, esto hecho, entre tanto que buscamos cura e pastor conviniente...²²

Los religiosos, por supuesto, presentaron oposición a esta avanzada de Quiroga. Fray Alonso consideraba absurdo el que don Vasco quisiera tomar posesión de las parroquias de indios de su diócesis sin tener la suficiente cantidad de clérigos para administrarlas. En su relección *Sobre los diezmos*, redactada precisamente por estas fechas, sostenía que *como nadie está obligado a lo imposible, si no hay ministros que pueda poner, es suficiente que los obispos hagan lo que pueden de por sí, y no les preocupe cómo proveer a todos en particular*²³.

En distintos pueblos de la provincia, aparecen en estos años pugnas entre frailes y clérigos por el control de las parroquias. Los temas del diezmo y de la administración espiritual de los indios se convirtieron en un constante punto de enfrentamiento entre el obispo y los frailes. Para 1557 fray Alonso fue nuevamente elegido provincial y desde esta instancia abanderó la defensa de su orden en Michoacán frente a los ataques de don Vasco y de sus clérigos. El pleito por la pequeña comunidad de Tlazazalca que sostuvieron Quiroga y los agustinos es un ejemplo de la situación por la que atravesaba la diócesis michoacana hacia mediados del siglo XVI. Los años durante los cuales se desarrolló la querella fueron también los últimos en la relación de don Vasco y fray Alonso.

3.1) *El pleito de Tlazazalca. Relación de los hechos*²⁴

Aunque los habitantes de Tlazazalca habían sido evangelizados por los franciscanos desde la década de 1540 (en 1545 fueron congregados por fray Juan de San

²² “Instrucciones dadas por Quiroga a Pedro de Yepes, 13 de febrero de 1555”, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, p. 44-45.

²³ De la Veracruz, *Sobre los diezmos*, *op. cit.*, p. 237.

²⁴ El pleito entre Vasco de Quiroga y los agustinos por el pueblo de Tlazazalca está formado por cuatro procesos ubicados en Archivo General de Indias, dos en el Legajo 163 y dos en el 161 de la sección Justicia. La querella en su totalidad fue publicada por el Dr. Alberto Carrillo Cázares, en su obra *Vasco de Quiroga: la pasión por el derecho*, *op. cit.*

Miguel) permaneció siendo un pueblo de visita hasta mediados de la década de 1550. A principios de 1553 los agustinos encabezados por fray Alonso le solicitaron al virrey la autorización para fundar un convento en el pueblo michoacano, a lo cual don Luis de Velasco aceptó de buen grado. Sin embargo, la fundación de la casa de los agustinos se retrasaría hasta 1558.

El interés de los agustinos por Tlazazalca no se limitaba únicamente al ámbito pastoral. El pueblo, situado a la entrada del bajío, ofrecía tierras fértiles para la agricultura y la ganadería y, sobre todo, significaba la posibilidad de afianzar y controlar un corredor de Valladolid hasta Jacona. Los conventos de Guayangareo, Cuitzeo, Yuririandípuaro, Tlazazalca y Jacona, establecidos en su mayoría por fray Alonso, permitían a los Agustinos administrar la región colindante entre las comunidades de la rivera de Pátzcuaro y la meseta Tarasca, y la región de los chichimecas en la que se estaba dando la penetración española.

Por este motivo, el clero secular también presentó interés en asentarse en esta comunidad y con ello romper la hegemonía agustina de la zona. En noviembre de 1553 el vicario del obispado designó al clérigo Pedro de Yepes, hombre cercano a Quiroga y miembro del cabildo catedralicio, para que fundara una parroquia y se encargara del curato. Aunque el nombramiento se hizo desde 1553, la toma de posesión del curato se realizó hasta agosto de 1555. Durante este periodo los indios de Tlazazalca eran visitados de vez en cuando por los frailes franciscanos así como por Pedro de Yepes, además de que solían acudir a los pueblos de Zacapu y Tarécuato para recibir los sacramentos.

La fundación formal del curato de Tlazazalca se dio en 1555, sin embargo no fue sino hasta septiembre de 1556 cuando el pueblo contó con un ministro residente. El encargado del curato fue el padre Cristóbal Cola el cual, recién llegado de España, no hablaba purépecha ni estaba familiarizado con la realidad indiana. Esto ocasionó que los indios prefirieran desplazarse con los agustinos de Jacona (asentados en 1555) para confesarse y escuchar la predicación.

En 1558 fray Alonso, siendo provincial de los agustinos, mandó construir un convento en Tlazazalca con el apoyo de don Luis de Velasco y de los señores indígenas

de la localidad. En abril de ese mismo año entraron los agustinos al pueblo y se hospedaron en la casa del gobernador indio don Diego Paroqua. Esta situación provocó el disgusto de don Vasco quien en el mismo mes de abril expidió un mandamiento en el que prohibía a los regulares administrar los sacramentos en la comunidad. El primer incidente violento se dio precisamente por esas fechas, cuando el cura Cristóbal Cola impidió mediante la fuerza que fray Sebastián de Trasierra celebrara una misa dominical. Así pues, a mediados de 1558 comenzó el enfrentamiento directo entre la diócesis michoacana y los agustinos; a la cabeza de cada uno de los grupos en cuestión se encontraban Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz.

Durante los siguientes dos años el conflicto fue tornándose cada vez más agudo. Cada una de las partes presentó una serie de requerimientos y apelaciones ante el virrey y la Real Audiencia en los que establecían la defensa de sus intereses, mientras que en el pueblo de Tlazazalca tanto los frailes como el clérigo celebraban las ceremonias religiosas y administraban los sacramentos en un ambiente de hostilidad y discordia. Mientras que don Vasco argumentaba que por derecho divino y canónico era el clero diocesano el que debía mantenerse en la comunidad, fray Alonso resolvería la cuestión pidiendo que se dejase en los indios la libertad para elegir si querían acudir a recibir los servicios espirituales con los frailes o con los clérigos.²⁵

A finales de mayo de 1560 comenzó la etapa más intensa del enfrentamiento. El día 25, el padre Diego Pérez Gordillo²⁶ acudió a la casa de los agustinos y, en presencia de un notario, hizo el requerimiento para que quitaran la pila bautismal de su iglesia. Como los frailes hicieron caso omiso a la demanda, Pérez Gordillo, acompañado de otros clérigos²⁷, rompió la pila con un pico, derribó la capilla en la que ésta se encontraba y dañó seriamente las cuatro capillas posas del convento. Ante las

²⁵ Ídem, vol. I, p. 88.

²⁶ Diego Pérez Gordillo Negrón es un personaje que aparece continuamente en los pleitos de Quiroga. Cercano colaborador del obispo michoacano y miembro de su cabildo catedralicio, Pérez Gordillo fue un hombre violento, una especie de "golpeador" de Quiroga que se involucró en sus querellas contra el obispo de Nueva Galicia, los franciscanos michoacanos y los agustinos en Tlazazalca.

²⁷ Los clérigos que colaboraron con Pérez Gordillo en los sucesos violentos de junio de 1560 fueron Gaspar de Contreras, cura del pueblo de Tlazazalca, Juan Barajas, diácono al servicio de Contreras, Francisco Pizarro, cura de Pátzcuaro, Pedro Yañez, cura de Chilchota, así como una serie de indios que trabajaban a su servicio.

acusaciones de los religiosos el sacerdote señaló que había actuado conforma a derecho siguiendo lo mandado por el obispo Quiroga.²⁸

Los sucesos violentos continuaron. El domingo 2 de junio mientras los frailes bautizaban a un niño irrumpió en la iglesia Pérez Gordillo con otro clérigo y con un palo amenazó a fraile agustino y a los indios presentes, para después derramar la jícara en la que contenían el agua para la ceremonia. Siete días después, en la fiesta de la Santísima Trinidad, volvió a arremeter el padre Pérez con su camarilla en el templo donde fray Sebastián de Trasierra celebraba la misa y ahí aprendieron a un cantor que solía trabajar en la iglesia de los seculares, de nombre Francisco Concha, y entre golpes y jalones lo llevaron al curato donde lo azotaron y tuvieron preso durante cinco días.

La hostilidad se hacía cada vez mayor. Para la víspera de la celebración de Corpus los clérigos persiguieron con palos a los indios que formaban el coro del templo de San Agustín. Al no poder realizar de buena manera la procesión del jueves de Corpus, una de las fiestas más importantes de la época, los agustinos decidieron hacer una solemne ceremonia el domingo siguiente. Para ello adornaron con ramos el atrio del convento y la calle por la que pasaría la procesión. Los clérigos destruyeron los adornos hechos por los frailes e impidieron la celebración. Durante los siguientes días la tensión alcanzó altos niveles. Pérez Gordillo y sus hombres apresaron y golpearon a muchos indios, principales y maceguals, por no asistir a su parroquia y preferir el ministerio de los agustinos.

La situación era tan crítica, que el nuevo provincial fray Agustín de la Coruña decidió que acudiera al lugar el mismo fray Alonso, quien apenas un mes antes acababa de terminar su mandato. Así, a mediados de junio llegó al lugar del conflicto el prominente maestro, con el objetivo de defender a sus hermanos de hábito y enfrentar los empujes de Pérez Gordillo y los otros clérigos, quienes sostenían que actuaban conforme a derecho y bajo la dirección de Quiroga.

El 23 de junio, víspera de la fiesta de San Juan, el mismo fray Alonso comenzó a realizar los preparativos para la procesión del día siguiente. Esa tarde se presentaron en

²⁸ Carillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 819-820.

el convento el cura Gaspar de Contreras con otro clérigo de nombre Pedro Yáñez para requerirle a fray Alonso que suspendiera la celebración que organizaban. Tras la negativa del antiguo provincial, los párrocos le amenazaron diciéndole *estorbe vuestra Paternidad el escándalo que sucederá mañana si hacen la procesión*, a lo que el agustino les respondió *nuestra procesión no se dejará de hacer*²⁹. Al ver los curas la posición de los agustinos decidieron impedir nuevamente la celebración por medio de la fuerza y destruyeron los adornos que habían puesto los frailes en el atrio de su iglesia. Fray Alonso y sus hermanos de hábito salieron en defensa de su patrimonio y, tras un enfrentamiento verbal, lograron que los clérigos se retiraran.

La madrugada del 24 junio el enfrentamiento llegó a su clímax y la pasión se desbordó. Carillo Cázares, siguiendo puntualmente los testimonios recogidos en el proceso de justicia, narra lo sucedido en esas horas *enardecidas*:

Tras el destrozo de los ramos y las posas para la procesión, y clamando el alboroto de los indios, de una y otra parcialidad, los religiosos se recogieron a su casa contigua al jacal que les servía de iglesia. Con ellos se hospedaba el corregidor, Hernando de Vascones. A prima noche, como a las 8, cayó un chubasco con truenos y relámpagos, y luego quedó serena la noche y estrellado el cielo. Así, después de cenar, se retiraron a dormir fray Alonso en una celda y en otra, grande, los otros tres religiosos y el corregidor. Pasada la media noche, a la una o dos de la mañana, se oyó un ruido de quemazón, se despertó fray Alonso y comenzó a gritar a los otros compañeros “Que nos quemamos”. Al mismo tiempo despertaron los indios vecinos y a la grito de fuego acudieron a favorecer y matar el incendio. El fuego se veía comenzar por tres partes, divididas y apartadas una de otra: una hacia la puerta de la iglesia, otra por un costado y otra por el otro, hacia la capilla mayor. El corregidor y los frailes, en túnicas de dormir, corrieron a salvar lo que pudieran de la iglesia, los indios acarreando agua de una acequia que pasaba cerca de la iglesia. Dos veces se cortó el agua, que les pareció cosa nueva, y dos veces por la acequia arriba la hallaron tapada y echada la corriente por otra parte. Si no ocurriera tanta gente a favorecer y apagar el fuego se quemara toda la casa. De la iglesia se quemaron dos o tres imágenes, unos corporales, una cruz y un frontal de seda, que no se pudieron remediar. Al irse apagando las llamaradas de la iglesia-jacal de San Agustín se fueron acallando también la grito de los indios y los llantos de las mujeres, mientras el asombro y la pena, se remansaban en el ánimo de los padres

²⁹ Ídem, vol. II, p. 907-908.

agustinos, del maestro fray Alonso, del anciano prior fray Sebastián y de los jóvenes conventuales fray Pedro y fray Juan.³⁰

La gravedad de los sucesos ocurridos en junio de 1560 obligó a la Corona a realizar una averiguación de oficio en causa criminal. Para ello arribó al pueblo de Tlazazalca el juez Pedro de Requena. Durante los siguientes meses se realizó la investigación: se presentaron probanzas, alegatos y se hicieron interrogatorios. La preparación y habilidad de don Vasco para llevar asuntos jurídicos resulta evidente en el proceso, ésta le permitió al obispo defender de buena manera su causa frente a las acusaciones de los frailes. Finalmente la audiencia resolvió en marzo de 1561 sin comprometerse con ninguna de las partes: el obispo mantenía su facultad de nombrar a los curas y los frailes podían permanecer en el pueblo; esto hasta que otra decisión fuera aprobada.³¹

La sentencia de la audiencia no dejó satisfecho ni al obispo ni a los frailes. En realidad el problema no había quedado resuelto por lo que los enfrentamientos siguieron presentes. En junio de 1561 Quiroga redactó un mandamiento a Pérez Gordillo en el que le pedía notificar a los agustinos las prohibiciones que les hacía y lo amenazaba en caso de no cumplirlas:

Que no digan más misas en la dicha capilla [...] ni entierren ni hagan otros divinos oficios ni en otro lugar no exento alguno en nuestra diócesis, sin nuestra expresa licencia y mandato con apercibimiento que no se les consentirá y que, lo contrario haciendo, luego se les quitará e quitéis el altar, cruces, cálices, ara y campana, hasta que así compelidos y refrenados, cese su pertinacia, [...] y si fuese necesario, creciendo su rebelión y contumacia, enviándolos presos a su prelado, como personas que están en infragante delito, fuerza y violencia...³²

Dos días después Pérez Gordillo acompañado de otros clérigos se presentó en el convento agustino de Tlazazalca donde apresaron al prior fray Sebastián de Trasierra,

³⁰ Ídem, vol. I, p. 136. La relación de los hechos está basada en los testimonios de la pesquisa llevada a cabo por el juez de la Audiencia de México, la cual forma parte del Legajo Justicia 161. Los documentos se reproducen el libro Ídem, vol II, p. 791-929.

³¹ Ídem, vol. II, p. 559. Esta manera de resolver los conflictos fue bastante común para las autoridades españolas durante la época virreinal. El equilibrio de poderes en los pleitos entre el clero secular y regular le convenía al poder civil por lo que en ocasiones se favorecía a uno u otro grupo.

³² Ídem, vol. II, p. 618.

decomisaron los bienes de la iglesia y desenterraron los cuerpos que se encontraban sepultados en el atrio para trasladarlos al cementerio diocesano³³. Fray Sebastián, interrogado en presencia de Quiroga, sostuvo que todas las acusaciones que se le imputaban (que había edificado *monasterio* y administrado sacramentos sin licencia del obispo, que se había negado a dejar su iglesia cuando se lo requirieron los seculares y que había atraído a los fieles, cantores y sacristanes de los clérigos a su ministerio) eran ciertas y que las había realizado por obediencia a Alonso de la Veracruz.³⁴

En noviembre de 1561 la audiencia vuelve a dictar otra sentencia, la última de la que tenemos noticia sobre el pleito de Tlazazalca. El fallo en esta ocasión favorecía a los agustinos. El auto dictaminaba que *a costa de las temporalidades de los dichos clérigos se reedifique lo que derribaron de la casa y monasterio que los frailes del dicho orden tenían en el dicho pueblo de Tlazazalca...*³⁵. Además, se solicitaba la presencia de Pérez Gordillo en la península ibérica para ser enjuiciado por los sucesos de junio de 1560. Ante la resolución de la audiencia don Vasco apelará con una serie de alegatos. El último de ellos manifiesta la impotencia del obispo quien, agotando todos los caminos jurídicos, buscó revocar la decisión apelando a la *dignidad* de su persona:

Que no trae causa de otro, sino de sí mismo, prencipalmente, y de la gran pérdida de abtoridad, crédito y reputación, que de la ejecución de los dichos autos se seguirá al dicho obispo mi parte entre sus súbditos si se hubiesen de ejecutar y ser menospreciado y en vilipendio tenido dellos, que sería para mi parte lo último de todo mal y daño y pérdida, como lo es todo menosprecio que los agustinos procuran mucho [...] Vascus Episcopus Mechuacanensis.³⁶

Sin embargo, poco pudo hacer don Vasco en esta ocasión, en mayo de 1562 fue enviado Pérez Gordillo a España para que respondiera ante las autoridades por los sucesos violentos de Tlazazalca. En la misma flota regresaba fray Alonso a la península para defenderse de las acusaciones que Montufar, gran aliado de Quiroga, le había imputado por su posición ante el cobro del diezmo indígena. Fray Alonso permaneció

³³ Ídem, vol. II, p. 563.

³⁴ Ídem, vol. II, p. 670-671.

³⁵ Ídem, vol. II, p. 684.

³⁶ Ídem, vol. II, p. 705-706.

en España hasta 1573, por lo que su relación con don Vasco, fallecido en 1565, terminó precisamente con el cierre del pleito de Tlazazalca.³⁷

³⁷ Años después, pese al triunfo parcial de los agustinos en el pleito de Tlazazalca, la parroquia de esta comunidad indígena pasó a ser administrada exclusivamente por el clero secular, lo que muestra en gran medida la tendencia que se presentó en la oposición entre frailes y diocesanos.

EPÍLOGO

Un año después de la muerte de Alonso de la Veracruz se celebró en la Ciudad de México el Tercer concilio provincial. En él se consolidó el aparato jurídico que le otorgaba la superioridad al clero diocesano sobre los regulares, lo que marcaría el rumbo de la Iglesia novohispana. Además, fue en el tercer concilio donde se aplicaron de manera sistemática los lineamientos de Trento, cerrando con ello la posibilidad del desarrollo de una Iglesia conventual más apegada a los principios del humanismo cristiano, para dar lugar a una institución eclesiástica cerrada, jerárquica y celosa de la ortodoxia, propia del espíritu de la Contrarreforma.

Por otro lado, conforme se fue estructurando la legislación novohispana el indio, a pesar de que fue considerado como un vasallo libre, fue tratado en general como un “menor de edad” que requería la protección y tutela de las autoridades españolas. La cabida de los habitantes originarios dentro del aparato de gobierno estuvo limitada a los cabildos indígenas y al cacicazgo, cuyas funciones fueron esencialmente de cooperación administrativa con las autoridades españolas. En Michoacán, donde con Antonio Huitziméngari había existido el cargo de un gobernador indio de toda la provincia que en cierto sentido suponía una continuidad de la figura de su padre el irecha, a partir de la década de 1560 comenzó la decadencia del gobierno indígena en la región y la viabilidad de un proyecto en el que se respetara la autonomía política de los pueblos americanos, por lo menos en una de las provincias del virreinato, llegó a su fin con la muerte del “príncipe purépecha”.

Así pues, para finales del siglo XVI, la estructuración de la sociedad novohispana se apegó más a los lineamientos del proyecto de *tata* Vasco, la política imperial moderada, el paternalismo sobre los pueblos indígenas y la conformación de una iglesia diocesana contrarreformista se impusieron a los designios republicanos que respetaban los derechos políticos y culturales de los indios, así como a la fundación de una Iglesia reformada conforme a los principios de la *Philosophia Christi*, defendidos por fray Alonso.

Sin embargo, aunque las aspiraciones políticas y eclesiásticas de Quiroga tuvieron mayor proyección que las del maestro agustino, su propósito de extender por la

Nueva España su modelo utópico concretizado en los hospitales-pueblo de Santa Fe se vio imposibilitado y con ello fracasó también su proyecto, cuya principal intención era conducir la colonización y la dominación española por una vía humanitaria que permitiera al indígena incorporarse pasiva pero decorosamente a la dinámica social novohispana.

El infortunio de la empresa quiroguiana se debió, en gran medida, a su intención de eliminar las estructuras de la compleja sociedad prehispánica para introducir un ordenamiento que en la teoría parecía perfecto pero cuya aplicación dependía que los indios fueran realmente “cera blanda” y no hombres políticos y racionales. Quizá, dada la importancia que tuvieron nuestros personajes, de haber existido una confluencia entre la postura de fray Alonso ante el mundo indígena y las ideas de planeamiento económicas y sociales de *tata* Vasco, hubiera sido posible darle otro rumbo a la construcción de la sociedad novohispana en la provincia de Michoacán.

A pesar de su fracaso, los esfuerzos realizados por don Vasco y fray Alonso no fueron en vano. La defensa del indio que cada uno de ellos, desde su posición, estableció, sirvió de obstáculo a los abusos y la explotación cometidos a los habitantes originarios, los hospitales pueblos de Quiroga se mantuvieron por más de 200 años y el pensamiento de fray Alonso fue el origen de una tradición política republicana en la Nueva España que se continuo desarrollando posteriormente.

Pero más aún, las ideas y las empresas desarrolladas por estos personajes pueden ser recuperadas en nuestros días para intentar buscar soluciones a los problemas que aquejan a nuestra sociedad. El modelo socioeconómico de *tata* Vasco aplicado a la producción artesanal de las comunidades indígenas en México puede ser –como lo ha señalado Gabriel Said– una salida para promover el desarrollo de este sector que se ha vuelto vulnerable frente a los lineamientos del liberalismo económico¹. Y por otro lado, el proyecto político republicano y multicultural defendido por fray Alonso a mediados del siglo XVI, en el que se planteaba como viable la coexistencia de una autoridad central española y el respeto a la autonomía política de los pueblos indígenas, nos puede servir como luz para promover en el Estado mexicano actual las reformas necesarias

¹ Gabriel Zaid, “El modelo Vasco de Quiroga”, en *Revista de la Universidad de México*, UNAM - Nueva Época, Num. 20, octubre de 2005, p. 22-24.

que reivindiquen los derechos de los indios que por más de cuatrocientos años han sido relegados.

BIBLIOGRAFÍA

1) Textos antiguos y compilaciones documentales

Alcalá, Fray Jerónimo de, *La relación de Michoacán*, edición de Francisco Miranda, México, SEP, 1988.

Aguayo Spencer, Rafael (comp.), *Don Vasco de Quiroga. Documentos*, México, Editorial Polis, 1940.

Alfonso X “el Sabio”, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de Historia* (facsimilar de la edición de 1807), Madrid, Ediciones Atlas, 1972.

Baselenque, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín*, México, JUS, 1963.

Beaumont, Fray Pablo, *Crónica de Michoacán*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1932.

Burrus, Ernest J. (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma / San Louis Mo., Jesuit Historical Institute – St. Louis University, 1968-1976.

Cabrera, Cristóbal de, *De solicitanda infidelium conversione*, (introducción, texto latino y traducción al español de Leopoldo Campos) en *Don Vasco de Quiroga y el Arzobispado de Morelia*, México, JUS, 1965.

Carrillo Cázares, Alberto (ed.), *Vasco de Quiroga: la pasión por el derecho. El pleito con la orden de San Agustín (1558-1562)*, Morelia, El Colegio de Michoacán – Arquidiócesis de Morelia – UMSNH, 2003.

Cerda Farías, Igor y René Becerril Patlán (comp.), *Catálogo de documentos históricos coloniales de Michoacán. Expedientes microfilmados y reproducidos*, Morelia, UMSNH – Exconvento de Tiripetío, 2005.

Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y túmulo imperial*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1963.

Concilios provinciales mexicanos, edición digital en disco compacto coordinada por Pilar Martínez López Cano, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

Cuevas, Mariano, (ed.) *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, 1975.

Eguira y Eguren, Juan José de, *Biblioteca mexicana*, México, UNAM – Coordinación de Humanidades, 1986.

Fernández del Castillo (comp.) *Libros y librerías en el siglo XVI* (edición facsimilar de la de 1914), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985.

León, Nicolás de (comp.), *Documentos inéditos referentes al ilustrísimo Señor Don Vasco de Quiroga existentes en el Archivo General de Indias*, México, José Porrúa e hijos, 1940.

Medina Plaza, Juan de, *Diálogo sobre la naturaleza*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.

Moreno, Juan José, *Fragments de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga* (edición facsimilar de la impresa en 1766), Morelia, UMSNH – Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita – Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

Moro, Tomás, *Utopía*, Barcelona, Biblioteca Austral, 2001.

Plaza y Jaen, Cristóbal de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, (versión paleográfica), México, UNAM, 1931.

Puga, Vasco de, *Cedulario de la Nueva España. Facsímile del impreso original, México 1563*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1985.

Quiroga, Vasco de, *La utopía en América* (obras de), edición de Paz Serrano Gassent, Madrid, Dastin, 2003.

_____, *De debellandis indis. Un tratado desconocido*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1987.

Relación geográfica de Tiripetío 1580, transcripción, notas y estudio de Igor Cerda, Morelia, UMSNH, 2002.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición de Ángel Losada, Madrid, CSIC – Instituto Francisco de Vitoria, 1984.

Sicardo, José, *Suplemento crónico a la historia de la orden de N.P.S. Agustín de México*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1996

Veracruz, Alonso de la, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, edición de Roberto Heredia, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

_____, *Sobre los diezmos*, edición de Roberto Jaramillo Escutia, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1994.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los indios y del de guerra*, edición de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1974.

Vives, Juan Luis, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948.

2) Estudios contemporáneos

Abellán, José Luis, “El pensamiento renacentista en España y América”, en *Filósfa iberoamericana en la época del encuentro*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Editorial Trota - CSIC, 1987.

Acuña, Rene, “Introducción” en *Vasco de Quiroga. De debellandis indis. Un tratado desconocido*, México, UNAM, 1987.

Aguilar Espinosa, Gerardo G. *La idea de dominio en el pensamiento filosófico político de Alonso de la Veracruz*, Tesis de doctorado de Filosofía, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

Arregui Zamorano, Pilar, *La audiencia de México según los visitantes. Siglo XVI y XVII*, México, UNAM, 1985.

Arreola Cortés, Raúl, *Historia del Colegio de San Nicolás*, Morelia, UMSNH, 1982.

Barrañón Cedillo, “Copernican Cosmography in the first Mexican Physics Treatise”, en *arXiv:physics*, 23-noviembre-2004.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____, “Vasco de Quiroga y Bartolomé de las Casas”, en *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Península, 1976.

Batllori, Miguel, *Humanismo y Renacimiento*, Barcelona, Ariel, 1987.

Beltrán de Heredia, Vicente, *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Editorial Labor, 1939.

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1997.

_____, *La querrela de la Conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1997.

_____, “El sistema lógico de fray Alonso de la Veracruz”, en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán – UMSNH, 1992.

_____ y Redmond, Walter, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 1987.

Bolaño e Isla, Amancio, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947.

Brading, D.A., *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Carrillo Cázares, Alberto, “Introducción”, en *Vasco de Quiroga: la pasión por el derecho. El pleito con la orden de San Agustín (1558-1562)*, Morelia, El Colegio de Michoacán – Arquidiócesis de Morelia – UMSNH, 2003.

Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía Política e indio americano*, Barcelona, Antrophos – UAM, 1992.

Cerda Farías, Igor, *En el pueblo de Tiripetío, en la Provincia de Michoacán. La edad dorada... El siglo XVI*, Morelia, UMSNH – Exconvento de Tiripetío, 2005.

Cerezo de Diego, Prometeo, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

Cevallos García, Manuel Jesús, *La acción pastoral de don Vasco de Quiroga*, Mérida, Arzobispado de Yucatán, 1988.

Elliott, J.H., *La España Imperial (1469-1716)*, Barcelona, Vicens-Vives, 1972.

Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1977.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984.

_____, “El problema de la conquista en Alonso de la Veracruz”, en *Historia Mexicana*, XXIII, México, El Colegio de México, 1974.

González y González, Enrique, *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987.

Halkin, Leon-E, *Erasmus*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

Heredia, Roberto, “Fray Alonso de la Veracruz: augurios de una nueva nación”, en *Alonso de la Veracruz, Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, edición de Roberto Heredia, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

Hernández Luna, Juan, (comp.), *Antología de Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán – UMSNH, 1992.

Hernández, Ramón, “Francisco de Vitoria”, en Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Valladolid, Editorial Trotta – Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, Guadalajara, Frente de Afirmación Hispanista – El Colegio de Michoacán, 2000.

_____, “Dos obras señaladas de Don Vasco de Quiroga: las repúblicas de Santa Fe, el Colegio de San Nicolás”, en *Don Vasco de Quiroga y arzobispado de Morelia*, México, JUS, 1965.

Jiménez, Nora, “Príncipe indígena y latino. Una compra de libros de Antonio Huitziméngari (1559)”, en *Relaciones* no. 91, Zamora, El Colegio de Michoacán, verano 2002, vol. XXIII.

Le Goff, Jaques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 2001.

León, Nicolás de, *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y de su obra*, Morelia, UMSNH, 1984.

Linch, John, *La España bajo los Austrias. I Imperio y absolutismo (1516-1598)*, Barcelona, Ediciones Península, 1970.

López Austin, Alfredo, *Tarascos y Mexicas*, México, SEP – Fondo de Cultura Económica, 1981.

López Lomelí, Claudia, *La polémica de la conquista en la conquista de América*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003.

Maravall, J. A., *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979.

Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, México, Fondo de Cultura Económica – CONACULTA – INAH, 2005.

Martínez López Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.) *Los concilios provinciales en la Nueva España*, México, UNAM – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

Miranda Godínez, Francisco, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, UMSNH, 1990.

_____, “Alonso de la Veracruz, etnólogo michoacano”, en *Humanistas novohispanos de Michoacán*, Vol. 13, Morelia, UMSNH - Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita, 1982.

Morán Álvarez, Julio Cesar, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: génesis y trascendencia*, Morelia, UMSNH, 1990.

Moreno, Rafael, “El humanismo social de Vasco de Quiroga”, en *Memoria de la mesa redonda sobre Vasco de Quiroga*, México, Instituto Mora, 1982.

Navarro, Bernabé, “La filosofía natural o cosmovisión aristotélica en Fray Alonso de la Veracruz”, en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán – UMSNH, 1992.

O’Gorman, Edmundo, *La idea de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

Ortega y Medina, Juan A., *Reforma y modernidad*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 1999.

Pereña, Luciano, “El proceso de la conquista de América”, en Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Valladolid, Editorial Trotta – Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

Pérez Puente, Leticia, *et al.*, “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.) *Los concilios provinciales en la Nueva España*, México, UNAM – BUAP, 2005.

Ponce Hernández, Carolina (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

Quintana, José Miguel, “Noticias y propuestas para un mejor conocimiento de Vasco de Quiroga”, en *Memoria de la mesa redonda sobre Vasco de Quiroga*, México, Instituto Mora, 1982.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Rico, Francisco, *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

Robles, Laureano, “El pensamiento filosófico en España”, en Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Valladolid, Editorial Trotta – Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

Rubial, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

_____, *El convento agustino u la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.

_____, “Fray Alonso de la Veracruz, agustino. Individualidad y corporativismo en la Nueva España del siglo XVI”, en Carolina Ponce Hernández (coord.), *Innovación y tradición en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

Rovira, Carmen, *Francisco de Vitoria, América y España, el poder y el hombre*, México, Camara de Diputados LIX Legislatura – Miguel Ángel Porrúa, 2004.

Serrano Gassent, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, México, Universidad Nacional de Educación a Distancia – Fondo de Cultura Económica, 2001.

Torres Rangel, José Antonio de la, *Alonso de la Veracruz: amparo de indios. Su teoría y práctica jurídica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1998.

Velasco, Ambrosio, *Republicanism y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.

_____, *et al. (coord.) La vigencia del republicanismo*, México, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

Warren, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus pueblos – hospitales de Santa Fe*, Morelia, UMSNH, 1997.

_____, “Introducción”, *Ordenanzas de Santa Fe de Vasco de Quiroga*, Morelia, Fímax Publicistas, 1999.

Xirau, Joaquín, “Humanismo español”, en *Cuadernos americanos*, vol. I, núm. I, p. 132 – 154.

Xirau, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España. Las Casas, Sahagún, Zumárraga y otros*, Madrid, Alianza, 1987.

Zaid, Gabriel, “El modelo Vasco de Quiroga”, en *Revista de la Universidad de México*, UNAM - Nueva Época, Num. 20, octubre de 2005.

Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 1987.