

6 Libertad, esclavitud y utopía en *La información en derecho* de Vasco de Quiroga

Freedom, Slavery and Utopia in Vasco de Quiroga's
La Información en Derecho

Manuel Méndez Alonzo

Resumen

El objetivo de este capítulo es revisar las tesis sobre la libertad, la esclavitud y la mejor comunidad política para los indios americanos propuestas por el obispo de Michoacán, México, y reformista social, Vasco de Quiroga. En primer lugar, en este trabajo trataré de comparar las tesis de Quiroga con las de importantes juristas humanistas como Gerson, Budé, Alciato y Connan. En mi opinión, estos autores tienen una influencia determinante en la postura de Quiroga frente a los derechos políticos de los pueblos autóctonos en América. En segundo lugar, analizaré el papel práctico que tiene la *Utopía* de Tomás Moro en las comunidades que Quiroga intenta crear en el Nuevo Mundo. El autor considera que *Utopía* describe el régimen que mejor se adapta al carácter y las necesidades de los indios americanos.

Palabras clave: comunidad civil, *dominium*, esclavitud, humanismo jurídico, libertad, Tomás Moro.

Abstract

The objective of this chapter is to review the theses on freedom, slavery and better political community for American natives, proposed by the bishop of Michoacan, Mexico, and social reformer, Vasco de Quiroga. Firstly, I will intend to compare Quiroga's theses with those of important humanist jurists, such as Gerson, Budè, Alciato and Connan. In my opinion, these authors exert a determinant influence on Quiroga's postures respecting political rights of the autochthonous people in America. Secondly, I will analyze the practical role of Thomas More's *Utopia* in the communities that Quiroga attempts to create in the New World. The author considers that *Utopia* describes the regime best suited for the character and needs of American natives.

Keywords: civil community, *dominium*, slavery, legal humanism, freedom, Thomas More.

Perfil del autor / Authors' profile

Manuel Méndez Alonzo

Doctor en Historia, Cultura Escrita y Pensamiento, Universidad de Alcalá de Henares, España.

Correo electrónico: manuel.mendez.alonzo@gmail.com

¿Cómo citar este capítulo? / How to cite this chapter?

APA

Méndez Alonzo, M. (2016). Libertad, esclavitud y utopía en *La Información en derecho* de Vasco de Quiroga. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 147-165). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544>

Chicago

Méndez Alonzo, Manuel. "Libertad, esclavitud y utopía en *La Información en derecho* de Vasco de Quiroga". En *Utopía: 500 años*, Ed. Pablo Guerra. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544>

MLA

Méndez Alonzo, Manuel. "Libertad, esclavitud y utopía en *La Información en derecho* de Vasco de Quiroga". *Utopía: 500 años*. Guerra, Pablo (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 147-165. doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600544>

Introducción

La intención de este trabajo es analizar algunas de las ideas políticas del primer obispo de la provincia de Michoacán en la Nueva España, el jurista Vasco de Quiroga (1470?-1565).¹ Son precisamente estas ideas las que sirven de inspiración para su más importante proyecto social: los ‘pueblos-hospitales’, comunidades en donde se intentaban crear condiciones sociales ideales para la educación cívica de los indios michoacanos, y en las cuales se les enseñaban profesiones útiles junto con la religión católica (Zavala, 1991, p. 9).

Las ideas de Quiroga deben necesariamente contextualizarse en el marco del debate sobre los derechos de los indios del siglo XVI, en el que participaron los más destacados teólogos, historiadores y juristas españoles. A partir de la determinación de la naturaleza ontológica y la situación jurídica de los indios, se podía crear un sistema político adecuado para las Indias (Hanke, 1959, p. 11).

En este contexto, para la creación de su comunidad ideal, Quiroga se basa en la *Utopía* de Tomás Moro (Zavala, 1991, p. 8). Trataré de probar que la más conocida obra de Tomás Moro tenía una doble función operativa para Quiroga: terminar con los abusos de los encomenderos españoles, pero también afianzar el dominio español en las Indias.

1 Se sabe que Vasco de Quiroga nace entre 1470 y 1488 en Madrigal de las Altas Torres, Ávila. De familia noble y origen gallego, poco se sabe de su vida, aunque se piensa que realiza sus estudios de bachiller en Salamanca, especializándose en los asuntos de Estado y oficios de la corte (Serrano Gassent, 2001, p. 15). Para Arce (2007), Quiroga se destaca por su conocimiento del Derecho canónico; como jurista conoce el *Digesto*, la ley romana *visigorum*, pero también la obra de Cayetano, Jean Gerson, Budé, Erasmo y Tomás Moro (pp. 13-14). A estas obras, Serrano Gassent agrega la influencia de Bernal Díaz de Luco, humanista de la corte española, y *El Villano del Danubio* de Antonio de Guevara (2001, p. 17). En 1525, sirve como juez en Orán, en ese entonces colonia española en el norte de África, en donde permanece hasta 1526. De acuerdo con Arce, es en Orán en donde Quiroga adquiere su cultura jurídica (2007, p. 17). En 1530, cuando es nombrado oidor por la Segunda Audiencia parte para el Nuevo Mundo, arriba a México en 1531, y se dirige a Michoacán en 1533, en donde ejerce como juez, y es consagrado obispo en 1538. Es en esta región en donde se destacan sus principales obras: la fundación de los pueblos-hospitales y el Colegio de San Nicolás. Quiroga muere en 1565, y su obra tiene un gran impacto aun entre los pueblos tarascos del estado de Michoacán, México.

Antecedentes de las ideas jurídicas y sociales de Vasco de Quiroga

El conocimiento de la vida y obra de Quiroga se lo debemos en gran parte al trabajo de Silvio Zavala. Para el historiador mexicano, Quiroga representa los ideales de reforma del humanismo, pues no solo es participe de la crítica a una Europa considerada como incorregible, sino que también tiene un proyecto de reforma social, el cual pone como ejemplo a una, “humanidad descubierta, desnuda, sencilla, ingenua, que podría vivir de acuerdo con la anhelada perfección” (Zavala, 1991, p. 8). Esta idea parece reforzarse cuando se hace el recuento de las lecturas citadas en la *Información en derecho* (1986), el texto más conocido de Quiroga, entre las que se destacan las *Saturnales* de Luciano, la *Utopía* de Tomás Moro y la *Navis Stultifera* de Sebastián Brant (Zavala, 1993, pp. 53-55).

El problema de la interpretación de Zavala es que parte de dos lugares comunes sobre los alcances del humanismo en los defensores de los indios en el Nuevo Mundo: 1. Zavala considera que la alta estima de Quiroga sobre las cualidades morales de los indios lo convierte necesariamente en un humanista.² 2. Por la misma razón, Zavala sitúa en un mismo pedestal a Quiroga y Bartolomé de Las Casas, pero sin hacer un distinción entre las irreconciliables diferencias teóricas de estos autores (Pagden, 1994, p. 133). El anterior punto fue destacado por Bataillon (1976), pues el estudioso francés nos hace notar que Quiroga, además de destacarse como defensor de los indios, fue también un sonado defensor del régimen de encomiendas y de la conquista española (p. 267). Finalmente, la atención excesiva de Zavala hacia un cierto tipo de literatura humanista —aquella que es crítica a la situación política y social de Europa (1993, pp. 200-201)—, lo lleva a

2 Para Pagden, las ideas de Zavala caen en un lugar común sobre los alcances del humanismo en el proceso de evangelización del Nuevo Mundo. De un lado, relaciona al humanismo con su papel crítico y reformista sobre la iglesia, además de enfatizar el rol de ciertas disciplinas humanistas como medio de mejora de la personalidad humana (1993, p. 134). Este papel en apariencia disidente del humanismo se contrasta con el carácter poco liberal y conservador generalmente atribuido al tomismo, la filosofía predominante en España durante el siglo dieciséis. Este lugar común lleva a Zavala considerar que los pensadores tomistas, por su conservadurismo, eran también simpatizantes de los proyectos coloniales de España. En cambio, los pensadores humanistas, opuestos a la filosofía escolástica y la Iglesia, se consideran como críticos a los excesos de España en la formación de su imperio en ultramar (Pagden, 1994, p. 134).

desatender las ideas de autores como Gerson, Cayetano y Budé, determinantes en la formación del pensamiento político de Quiroga.

Resulta importante no perder de vista que Quiroga era un jurista convertido en hombre de iglesia, quien tenía la preocupación de justificar la autoridad española no solo de hecho, sino también de derecho (Bataillon, 1976, p. 273). Por eso, el estilo de *La información en derecho* (1986) es el de una obra de tipo jurídico (Pagden, 1994, pp. 134-135), la cual busca justificar la sujeción de los indios a partir de la concesión papal (Bataillon, 1976, pp. 274-275), pero sin menoscabo de su vida y libertad.

A fin de entender la contradicción entre la pérdida de soberanía de los caciques indios y, al mismo tiempo, la crítica de Quiroga en contra de la esclavitud forzada ejercida sobre los pueblos autóctonos americanos, resulta necesario entender la diferencia entre derechos políticos y derechos naturales que establece el humanismo. Como bien refiere Viroli (1999), para los escritores humanistas existen muy pocos derechos naturales e inalienables —entre ellos la vida y la libertad—, lo cual significa que la mayoría de los derechos políticos son producto de arreglos institucionales que surgen después de la aparición del *ius gentium* (p. 32). De este modo, poderes como el *dominium*³ y la propiedad surgen conjuntamente con la aparición del Estado —que efectivamente regula su existencia—, pues estas nociones no se encuentran presentes en el hombre natural. En consecuencia, a diferencia del pensamiento tomista,⁴ los humanistas no otorgan un papel rector en la moralidad humana a la ley de la naturaleza.⁵

3 De modo muy general, el *dominium* se puede definir como la capacidad de dar algún uso a algún objeto, de lo cual se desprenden acciones que pueden derivar en algún beneficio propio, como la enajenación de alguna cosa o de un ser vivo. El *dominium* existe en sujetos con la libertad suficiente para decidir el fin de algo (soy libre para tomar o no tomar posesión de algún objeto; soy libre para vender o no vender mi casa). La libertad se puede entender como una licencia, no siempre dirigida al bien personal (por ejemplo, sin ningún tipo de coerción hago mal uso de mi tierra), que solo es limitada por la autoridad (Brett, 2003, p. 130).

4 Como ha señalado Gierke, la existencia de teorías que rechazan algún origen natural a las leyes y al Estado no eran desconocidas durante el Medioevo, pero la opinión mayoritaria era que existe en los hombres, como causa remota, un impulso natural hacia la vida regulada por leyes (Gierke, 1958, pp. 57-58).

5 Resulta preciso tener en cuenta la importancia que tenía para el juicio de una sociedad nueva, como lo era en el mundo social de los indios naturales, la existencia de una herramienta de tipo universal como la ley de la naturaleza. Para Strauss, esta resulta un intento por reconocer, entre una pluralidad de nociones de bien y mal, principios reconocibles que se puedan

El anterior postulado resultaba común para los estudiosos del derecho romano del siglo XVI, para quienes las “leyes que regulan a las sociedades humanas se las imponían ellas mismas —de modo que los *ius gentium* y *ius civile* se ligan a la formación de una civilización—” (Tuck, 1979, pp. 34-35) (traducción del autor). Por lo tanto, la existencia de derechos naturales (los cuales finalmente son políticos), dependen de la existencia de una comunidad reconocible que efectivamente los ratifique.

Para Alciato (1492-1550), las obligaciones que parecen ser sancionadas desde el derecho natural solo alcanzan una realidad fáctica en el momento en que son reconocidas por el *ius gentium*, incluyéndose las obligaciones también entre padres e hijos. Tanto el *ius gentium* como *ius civile*, según Alciato (Tuck, 1979, p. 35), aparecen junto con la comunidad civil. Por otra parte, nada sugiere la existencia de contratos pre-sociales y derechos innatos en los hombres salvajes —tal como aparecen en opinión de muchos europeos los indios americanos—, pues ellos todavía no tienen la necesidad de transferir *dominium* de ningún objeto, y aún no definen nada como suyo. Por lo tanto, los hombres en el estado de naturaleza no tienen derechos a los cuales renunciar, ni los cuales reclamar (Tuck, 1979, p. 37).

Las anteriores ideas son mejor expresadas por François Connan (1508-1551), para quien el *ius naturale* solo existe en los hombres salvajes y, sin embargo, “desde que la naturaleza lleva por sí misma a la sociedad con otros hombres (...) los hombres gradualmente de forma cautelosa se envuelven en la sociedad (...) para llevar justicia, mantener los contratos y para evitar lastimar a otros” (Tuck, 1979, p. 37) (traducción del autor). Connan (Tuck, 1979, p. 37) considera que una característica del hombre civilizado es la aceptación racional para ser gobernado por el *ius gentium*, mientras que el *ius naturale* es más común en individuos que no dejan de vivir de forma feral. Para Connan, la noción de *dominium* aparece conjuntamente con el desarrollo de las primeras comunidades que son sancionadas por leyes.

aceptar universalmente como buenos. La creencia en la ley de la naturaleza implica suponer un universo teleológico, en donde cada cosa, incluyendo a la humanidad, tiene un fin natural, que puede ser deducido por la razón. En otras palabras, la razón, independientemente de las convicciones, permite lo justo a nivel muy general y prescribir conductas contrarias a la naturaleza (1986, pp. 19-22). Ahora bien, esta concepción se relaciona, como bien menciona Strauss, con un concepto de naturaleza inmutable que se opondrá a la convención y la tradición, las cuales pueden variar según el tiempo y la cultura. Por lo tanto, la ley natural es un intento por encontrar regularidad moral dentro de la pluralidad de costumbres (1986, pp. 87-88).

Connan reconoce que los individuos podían usufructuar de cualquier cosa en el estado de naturaleza, y “este uso es muy similar al del *dominium*, pero no es *dominium*, pues como los juristas clásicos han mostrado en *De usufructo*, la naturaleza no nos dio *dominium* de nada, pero solamente la posesión por el hecho de usar algo” (Tuck, 1979, p. 40) (traducción del autor). Para los juristas humanistas, los derechos de propiedad y políticos solo pertenecen a pueblos que han desarrollado instituciones políticas reconocibles, pues significa que la vida moral de los individuos será sancionada, e incluso penada por leyes.

Un jurista frecuentemente citado en la *Información en derecho* (1986) es Guillaume Budé (1467-1540). Este autor estudia el contenido filosófico del derecho, denominado ‘sabiduría civil’, basado principalmente en el *Digesto* —obra muy presente en la *Información en derecho* también— con la intención de justificar la autoridad del rey de Francia frente a poderes como el Imperio (Kelley, 2007, p. 77-80). Para Budé, el *dominium* civil no resultaba natural, sino que se adquiere de tres modos: mancipación, usurpación y cesión *in iure*. De igual forma, según este autor, las leyes son consideradas una forma de contrato social que surge después que un grupo de individuos deciden vivir en comunidad; estas leyes permiten la sobrevivencia de la comunidad misma (Tuck, 1979, pp. 38-41). De ese modo, el *dominium* solo existe cuando hay una comunidad civil.

La referencia más importante para Quiroga es Jean Gerson (1363-1429). El autor francés hace una importante definición de la naturaleza de un reino. Según él, este se desarrolla en tres dimensiones: una corporal, una política y una espiritual. En especial, como bien refiere Quillet, estas dos últimas dimensiones se mantienen cuando existe un orden justo y lícito que busca el bien común. Un orden político es definido como aquel que se da cuando un monarca mantiene con sus súbditos lazos fraternales, los cuales se mantienen mediante el ejercicio de las virtudes cardinales (Quillet, 2006, p. 239).

De acuerdo con Gerson, las leyes que rigen a un Estado reflejan cierta racionalidad, pues estas son definidas como *dictamen primae iustitiae*, asociándose con la distribución de justicia y el buen uso de la razón. Lo que resulta importante para Gerson es que los derechos naturales se entienden como poderes deducidos de la existencia de leyes, las cuales determinan las acciones positivas de las cosas que realmente existen (Brett, 2003, pp. 85-87). Es este proceso el que no encuentra de Quiroga en las comunidades indias, antes de la llegada de los españoles, pues

los indios no tenían un Estado en conformidad con las definiciones conocidas.⁶ En cambio, los caciques indios se comportan de forma tiránica, casi como dioses de sus súbditos. Por eso, resulta necesario llevar a los indios a un orden justo, de manera que lleven una vida armónica y se comporten de forma cristiana (Serrano Gassent, 2001, p. 168).

En el recuento de los antecedentes intelectuales de Quiroga, resulta importante recordar que la cultura jurídica humanista no resultaba extraña a los franciscanos, su orden religiosa (Pagden, 1990, p. 25). Como bien ha remarcado Lázaro Pulido, entre las principales obras de los franciscanos se encontraban muchas obras teológicas, filosóficas y jurídicas (2012, 158), las cuales definen la relación que tenían estos misioneros con los indios americanos.⁷ Entre estas tradiciones se puede destacar: 1. El pensamiento escolástico⁸ que desde el siglo xv es el pensamiento oficial en las universidades castellanas (Fuertes Herrero, 2011, p. 209); y 2. La cultura del Renacimiento (Lázaro Pulido, 2012, p. 158).

Además de las fuentes teóricas, se debe agregar el sentido de misión que resultaba intrínseco a los objetivos de la orden franciscana. Esto implicó una “apertura a la mentalidad de los indios que fueron comprendidos como seres humanos prontos a recibir el evangelio” (Lázaro Pulido, 2012, p. 161). Lo anterior no significó aceptar la igualdad de las civilizaciones autóctonas de América, vistas sus culturas como inferiores y defectuosas en comparación con los Estados europeos. A ello se agrega el principio de obligación propio de la orden franciscana, basado en “el

6 “Estas maneras todas de policías buenas y malas que pone Aristóteles se refiere en el lugar dicho Gerson [*De origine juris, consideratione decimo tertia*], yo las tengo cotejadas con las que he visto con estos naturales; e las primeras tres [monarquía, aristocracia y timocracia], libres y buenas, a mi ver no las hay entre ellos, y las otras postreras tres, serviles y malas, todas las tienen, que ninguna les falta si no me engaño, y entre algunos ni buenas ni malas, sino que están como bestias por los campos” (de Quiroga, 1986, p. 106).

7 Filosóficamente, el currículo de los pensadores franciscanos tenía como referencia principal a Duns Scoto, pero también se estudiaban los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Suma* de Alejandro de Hales, así como el estudio de la lógica, física, metafísica y teología. A ello se podría sumar los grandes maestros franciscanos: Francisco de Mayrone, Ricardo de Mediavilla y San Buenaventura (Lázaro Pulido, p. 2012, pp. 172-174).

8 Esto podría deberse, como es expresado por James M. Blythe, a que nunca existió una separación tajante entre escritores escolásticos y retóricos republicanos desde el siglo xiv. La escuela escolástica no solo compartía lecturas comunes con el incipiente humanismo cívico, sino que también incorporaba algunos principios republicanos en las teorías monárquicas (2000, pp. 33-34).

deber general de la limosna espiritual y corporal” (Bataillon, 1976, p. 274), que consiste en enseñar y mejorar al prójimo. Pero para ello se necesita que los indios, considerados paganos y bárbaros, sean sujetos a la corona española para así ser incorporados plenamente a la comunidad cristiana y, posteriormente, salvados.

Humanismo, comunidad política y estado de naturaleza en los indios

La defensa que realiza de Quiroga de la colonización española parte de una convicción: las comunidades de los indios habían sido Estados defectuosos, en los cuales se atentaba en contra de la ley de naturaleza y se caracterizaban por el comportamiento tiránico de los caciques indios con su pueblo (Serrano Gassent, 2001, p. 161). De Quiroga se muestra de acuerdo con Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) en reconocer que los indios americanos no fueron capaces de crear leyes adecuadas que regulen su vida moral.⁹ Para Quiroga, las comunidades de los indios, antes de la conquista, carecían de los rasgos que definen la civilización, tales como la falta de letras y buenas leyes.

No había en esto entre ellos justicia constante ni perpetua voluntad, ni leyes, ni reglas y ordenanzas ciertas para ello, sino cómo y cuando se les antojaba y les estaba bien, de manera que unas veces hacían justicia y castigos excesivos y crueles [...] sin tener orden de buena policía, que es la que todo ordena, y sin la cual ninguna cosa o conversación humana puede a bien ordenada y que no sea corrupción. (de Quiroga, 1986, pp. 146-147)

9 De Sepúlveda va más lejos que de Quiroga, al equiparar a los indios con los esclavos de naturaleza, pues al ser individuos dominados por sus pasiones, han sido incapaces de traducir los principios de la ley de la naturaleza en su vida moral. Lo anterior impide a los indios ejercer las funciones y deberes que se esperan de un ciudadano. Considerando el bien que podría significar vivir bajo las instituciones españolas, Sepúlveda recomienda la conquista armada: “Porque los indios son a la menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia...Ahora bien, tales gentes [los indios], por Derecho Natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; sí, previa la admonición rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla con las armas” (de Sepúlveda, 1975, p. 61).

No obstante, con el fin de evitar que lo anterior sirviera de pretexto para la esclavización forzada de los indios por parte de los colonos españoles, de Quiroga necesitaba demostrar que los indios tenían derechos naturales inalienables sin menoscabo de la autoridad española en el Nuevo Mundo. Para ello, de Quiroga recurre a Gerson y Budé (Zavala, 1991, pp. 52-53, y p. 59), autores que intentan “la restauración del derecho romano en términos de forma y substancia” (Kelley, 2006, p. 79) (traducción del autor). Gerson negaba casi todos los derechos considerados como naturales, excepto la preservación propia (Tierney, 1998, p. 233).

Basado en Gerson, Quiroga piensa que las comunidades de los indios no fueron capaces de constituirse como Estados perfectos, pues incumplían con uno de los principales fines de la sociedad humana: la procuración del bien común. Para Gerson, los gobernantes deben comportarse como ‘rectores’ de la comunidad, pero no como dueños del poder político. Cuando sucede lo primero, se favorece el bien general por sobre los intereses particulares y la comunidad vive de forma política. De este modo, los gobiernos políticos se caracterizarán por ser gobernadas por leyes y códigos civiles que limitan incluso a la autoridad política (Skinner, 2010, p. 117). En cambio, en los gobiernos tiránicos, el gobernante actúa con poder absoluto sobre sus súbditos. En opinión de Quiroga, el modo tiránico en que se gobernaban las comunidades de los indios les impidió desarrollar formas de gobierno adecuadas que fueran capaces de salvaguardar el bien común.¹⁰

Ante la ausencia de la principal cualidad de un régimen político (la promoción del bien general), en las comunidades indias prehispánicas no había para Quiroga un imperio de la ley. En cambio, como se comenta en la *Información en derecho*, las formas de gobierno de los indios eran malas, pues sus caciques tenían poder absoluto sobre la vida y las propiedades de sus súbditos.¹¹ De este modo, de Quiroga

10 “Eran entre sí crueles, bárbaros, feroces y aun son bárbaras naciones, y sus principales, tirano contra menores y maceoales que poco pueden, y tienen opresos, sin tener entre sí policía alguna que fuese libre o buena, como debe tener todo hombre razonable, humano, de tres maneras que las pone Aristóteles y Johan Gerson, doctor cristianísimo: *De origine juris, consideratione decima tertia* (...) el cual no tenga intento al bien propio particular, sino al pro e bien común de todos” (de Quiroga, 1986, p. 105).

11 “Puesto que en entre algunos dellos haya algunas policías serviles y malas, si policías se les puede llamar, las cuales no son por el libre albedrío ni como paternal regimiento son guiadas como las pasadas, sino como por fuerza traídas por yugo despótico y servil” (de Quiroga, 1986. p.105).

justifica la soberanía española como un medio para lograr la evangelización de los indios y la enseñanza de cierta virtud cívica (Pagden, 1994, p. 138).

No podría faltar el poder y dominio regitativo, regulativo y ordenativo que dice Gerson, que la cristiandad y sus cabezas tienen en caso de necesidad y de evidente utilidad como ésta [sic] sería, y es así para su conservación como para su buena conversión e instrucción, como para la bastante sustentación de la gente española que ha de residir en la guarda y defensa de la tierra, porque quererse ordenar de manera que los súbditos quedando miserables, agrestes, bárbaros, divisos e derramados, inductos, salvajes como de antes [...] sería una especie de tiranía (de Quiroga, 1986, p. 111).

Para de Quiroga, los defectos de los indios pueden ser atribuidos a que todavía viven en el estado de naturaleza, sin autoridad apropiada, ni leyes que legislen las faltas en contra de la naturaleza y Dios. Esto tiene una implicación importante. Tal como Pagden (1994, p. 137) lo nota, de Quiroga da a los indios *dominium corporis sui*, pero dado la ausencia de un Estado reconocible en las Indias, los indios no pueden ser considerados como los primeros ocupantes, pues no han logrado mediante un sistema de leyes reconocibles definir la propiedad de la tierra que habitan.

La libertad como el único derecho inalienable de los indios

El escrito de Vasco de Quiroga que mejor conocemos, *La información en derecho*, es un alegato en contra de la esclavitud forzada de los indios.¹² Mientras la libertad es definida como “preciosa que no se puede estimar” (Beuchot, 1996, pp. 82-83), al mismo tiempo niega la esclavitud por naturaleza, al ser esta definida solamente por alguna legislación reconocible. En consecuencia, para Quiroga, en la sociedad de

12 Hay que recordar que en España, hasta principios del siglo XVI, la regulación jurídica de la esclavitud se encontraba regulada por *Las siete partidas*. En este código se definía, entre otras cosas, las circunstancias ‘sociales’ que definen a un esclavo, siempre tomando en cuenta que los hombres nacen libres. Del mismo modo, *Las siete partidas* definían varias formas de protección a los esclavos, así como las obligaciones de sus dueños hacia estos. Más importante aún, dentro de la legislación española había varias provisiones encaminadas a lograr la libertad de los esclavos (Brady, 1966, p. 46).

los indios no se habían desarrollado condiciones jurídicas que definieran a algún grupo como esclavos:¹³

No veo entre sí guarden y tengan las condiciones que tienen los esclavos verdaderos que pierden *libertad, ciudad y familia*, y son reputados nada de derecho civil, y para ser y poder tener por esclavos verdaderos [...] habrán de tener entre ellos la misma condición que los esclavos verdaderos, que es la ya dicha, porque quien tiene otra condición no es esclavo verdadero (de Quiroga, 1986, p. 136).

Con el propósito de defender el anterior argumento, de Quiroga usa el derecho romano, pues define la esclavitud como un estado que existe después de la creación del *ius gentium*, pero que era desconocido en el estado de naturaleza (Stein, 2006, p. 45). En otras palabras, los indios, al ser hombres que vivían en el estado de naturaleza, no se pueden considerar como esclavos y deben considerarse todos como personas libres.¹⁴

13 Resulta interesante que de Quiroga y Bartolomé de las Casas coinciden en que la esclavitud es un estado artificial tan solo definido por el *ius gentium*. A diferencia de Quiroga, las Casas define la libertad como derecho ingerido, compartido por toda la humanidad: "Porque la libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en la 1ª distinción, *Ius naturale*, donde se ve que existe una libertad para todos, y que la esclavitud es un acto accidental acaecido al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna (...) en consecuencia, no estando demostrado que alguien o algo sea siervo, nuestro juicio debe ser favorable a su libertad y según su libertad. Hay que presuponer, por lo tanto, que el hombre es libre si no se prueba lo contrario [...] como dice el *Digestum, De usufructu y Si cuius*" (de las Casas, 1997, p. 1255).

14 "Esta manera y género de esclavos que nosotros tenemos, que pierden la libertad y ingenuidad, ciudad y familia, que la máxima *capitis* disminución y lo que se requiere es que concurra en ellos de necesidad para ser verdaderos esclavos entre nosotros, que son reputados *nihil* de derecho civil y para que los hijos de madre esclava, sean esclavos, y para que estén en poder del señor y no puedan estar ni disponer de hacienda ni cosa alguna que sea suya, como lo son los esclavos acerca de nosotros y como lo eran acerca de los ciudadanos romanos, cuyas leyes en esto nosotros tenemos, aunque no como leyes sino como razones de sabios, yo entre estos [los indios] no la veo, antes lo veo todo al contrario y que lo retienen todo: libertad, familia, ciudad o lugar, que no mudan estado ni condición y que no pierden cosa della ni concurren en ellos las condiciones de esclavos, sino de libres, que es señal e indicio grande que no son verdaderos esclavos, porque si lo fuesen, tendrían las condiciones dellos, pues los esclavos son de *jure gentium* como lo dice *In potestate* (de Quiroga, 1986, p. 127).

No obstante, de Quiroga también deriva una consecuencia poco favorable para los indios: si ellos no tuvieron comunidades civiles, ni códigos de justicia dignos de ese nombre, no poseían ningún mecanismo para atribuirles el *dominium* de sus propiedades, por tanto la corona española es la primera ocupante en América.¹⁵ En otras palabras, los indios como ‘buenos salvajes’ no tienen ningún derecho legal sobre la tierra que habitan. No obstante, no pueden ser definidos como ‘siervos’, ni como ‘libertinos’, sino como ‘hombres libres ingenuos’.

Entre ellos ni pierden libertad, familia ni ciudad ni hijos ni mujeres [...] se sigue que digamos que son especies y diferencias de *hombres ingenuos* en quien muchas diferencias hay, y no de siervos y esclavos verdaderos [...] pues en la constitución de ellos no se guardó ni se pudo guardar ni intervenir la forma y solemnidad de concesiones y libros y escrituras de derecho civil. (de Quiroga, 1986, pp. 137-138)

En resumen, para de Quiroga, en su estado actual los derechos de los indios americanos eran dos: conservar la vida y mantener su libertad, pero teniendo la posibilidad, previa una aceptación de la fe católica, de ser ciudadanos del reino de España (Zavala, 1991, p. 53).

Finalmente, Quiroga es escéptico en cuanto a la efectividad de aplicar el sistema jurídico español en los indios, dada su inocencia e ignorancia de los problemas que aquejan a los europeos.¹⁶ Por ello mismo, de Quiroga trata de pensar en un

15 “La conclusión más cierta y más segura que en esta materia hallo [...] es que para que juntarlos, ordenarlos, encaminarlos y enderezarlos [...] y dexen ser gente bárbara, tirana, ruda y salvaje [...] como están siendo de sí docilísimos a *natura* [...] por mi parte, *humildemente a Vuestra Merced lo suplico, porque con tanto pienso que descargo mucho de lo que debo, porque si la desorden y vida salvaje de aquestos naturales, se mandase por su Majestad ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discrición* [cursivas añadidas], ellos no serían de ellos agraviados aunque reyes y señores legítimos e naturales fuesen, antes los muy bien librados y lo más alto ganarían, y no sería quitarles sino ponerles y conmutarles ordenada la cosa, en muy mejor y más su utilidad y provecho, al de todos” (de Quiroga, 1986, p. 118).

16 “Y esta buena policía es necesaria para buena gobernación en la solamente seglar, que será e la policía que es y ha de ser de obligación, policía mixta que en todo ha de poner orden y concierto, así en lo espiritual y en lo temporal, en que de necesidad se de proveer en esta tierra y en este Nuevo Mundo por su majestad y por sus ministros, pues Dios lo ha hecho apóstol de lo uno y Rey de lo otro y dar para en todo un muy buen estado y corte de república cristiana y católica en que hay buena y general conversión y bastante sustentación para todos, españoles y naturales [...] y esto que sea por tales modos, medios y arte y por tales leyes y ordenanzas que se adapten a la calidad y manera y condición de la tierra y los

régimen político que se adapte a las necesidades de un pueblo con necesidades simples. La respuesta estaba en la *Utopía* de Tomás Moro (Pagden, 1994, p. 136).

El intento por adaptar la *Utopía* al proyecto colonial español

Para de Quiroga, los españoles tienen una obligación en América: imponer un tipo de régimen que obligue a los indios a vivir con ‘policía’ sin quebrantar su libertad natural.¹⁷ De Quiroga reconoce que esto sería más fácilmente logrado si los españoles lograran reestructurar por completo el espacio social de los indios, desapareciendo en su totalidad sus estructuras y autoridades políticas (Pagden, 1994, p. 139). Al mismo tiempo, los españoles debían crear un sistema de leyes y gobierno que se adaptara a las necesidades de los indios, les enseñara a vivir como buenos ciudadanos y se encargara de la enseñanza de la religión católica, pero evitando que adoptara los vicios de los españoles, los cuales son considerados como incorregibles.¹⁸

De acuerdo con la experiencia personal de Quiroga, es precisamente después de la conquista que los indios han mostrado sus mejores virtudes, al grado que son comparados con los primeros habitantes de la Edad de Oro de Luciano:

naturales della, de manera que ellos las puedan saber, entender y usar y guardar y capaces dellas, y desta manera son las de mi parecer, sin los entrincamientos y escuridad y multitud de las nuestras, que nos las sabrán ni entenderán ni serán capaces dellas de aquí a la fin del mundo, que ni se adaptarán cuando son nascidos, por qué no en vano, sino con mucha causa este de acá se llama Nuevo Mundo [...] porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la primera edad de oro, que ya por la cobdicia de nuestra nación, ha venido ha ser de hierro y peor” (de Quiroga, 1986, p. 108).

17 “Y si así es que lo es propio destes naturales, no se les puede quitar, puesto que sean infieles y se puedan y deban pacificar, para bien los instruir y ordenar, y que de sólo que daban a Motezuma que es lo que Su Majestad ha de haber por subceder en su lugar” (de Quiroga, 1986, p. 110-111).

18 “Que parece que con verdad por esto se pueda decir *redeunt saturnia regna et quod, o revolabit at* [...] que la edad dorada de aquellos entre estos naturales cuasi en todo y por todo la tenemos para poder introducir e imprimir en ellos como cera muy blanda, y hombres de tan buena, sana e simple voluntad y obediencia, todo cuanto bueno quisiéremos sin resistencia alguna, y a la doctrina cristiana y más propia y aparejada para injerirse en gente de tal calidad” (de Quiroga, 1986, p. 194).

Ahora que este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales, con un descuido y menosprecio de todo lo superfluo [...] contentase con poco [...] sin ser solícitos por lo de mañana, y con un muy buen menosprecio y olvido de todas las cosas tan queridas y tan deseadas deste nuestro revoltoso mundo [...] como dice Luciano en el libro dicho de sus Saturnales [...] si Dios desde arriba no lo envía y revela para que se convierta y conserve, y viva y no perezca por mal recaudo una gente tan dócil, tan mansa, tan humilde, tan obediente, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda como aquesta para todo cuanto della hacerse quisiese. (de Quiroga, 1986, p. 189-191)

Para de Quiroga, el desinterés de los indios por la riqueza los hace comportarse de modo más virtuoso que cualquier otro pueblo en Europa. Esta idea se relaciona con una de las principales tesis de la *Utopía* de Tomás Moro: cuando se desvincula la nobleza con la riqueza —tal como hicieron los habitantes de la Isla de Utopía¹⁹—, los ciudadanos dedicarán sus esfuerzos únicamente a la consecución del bien común y la virtud (Skinner, 2010, p. 259). De Quiroga compara la sencillez de los habitantes de la *Utopía*²⁰ con la inocencia de los indios. También Quiroga considera que ambos pueblos se regían con estructuras políticas muy simples bajo el principio *ac reges sufragiis creemsus ipsisque ultro paremus*.²¹ Por lo cual, resulta necesario buscar un régimen político con esas ventajas sociales, pero sin dejar de servir al proyecto económico español.²²

La respuesta a su parecer se encuentra en la comunidad ideal descrita en la segunda parte de la *Utopía* de Tomás Moro (Zavala, 1991, p. 11). El tipo de república descrita por Raphael Hythodeaus parecía la solución perfecta para los relativamente simples indios americanos (Pagden, 1994, p. 140). En *La Utopía* fue posible mantener una ciudadanía virtuosa, la cual se comportaba de forma

19 “Estimo que dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por dinero, será difícil que el estado obre justa y acertadamente” (Moro, 1996, p. 71).

20 “Por lo cual, cuando recomiendo en mi mente las sapientísimas e irreprochables instituciones de Utopía, país en todo se administra con tan pocas leyes y tan eficaces, que aunque se premie la virtud, por estar niveladas las riquezas” (Moro, 1996, p. 71).

21 “Estos naturales no tenían ni tuvieron entre sí rey ni señor, ni otro sucesor legítimo, sino como aquí decía Luciano que aquellos lo tenían por la vía electiva” (de Quiroga, 1986, p. 192).

22 “Bieventurados ellos si se le acertare a dar y diere orden en que se sustenten y se conserven así [...] de manera que no pierdan esta su buena simplicidad ni se les convierta en malicia nuestra [...] son de estimar en menos sino en más las cosas de nuestra fe, fundadas en esta humildad, simplicidad y paciencia y obediencia” (de Quiroga, 1986, p. 192).

más cristiana que los cristianos, a través de la eliminación de las tradicionales estructuras socioeconómicas, de modo que los utópicos lograron abjurar los partidos, las discordias y la desunión que surgen por la ambición desmedida y así poder vivir felices.²³ Resulta difícil saber si de Quiroga captó la ironía detrás de la *Utopía* (Macconica, 2011, p. 38), pero el español consideraba que el régimen descrito por Moro se adaptaba perfectamente a las costumbres de los indios en el Nuevo Mundo.

Y por esto tengo para mí por cierto que ha sabido y entendido por el autor del muy estado de la República, de donde como de dechado se sacó el de mi parecer [...] el arte y manera de las gentes simplicísimas de este Nuevo Mundo [...] las ordenanzas y muy buen estado de república en que se podrían guardar, conservar e industrial muy mejor sin comparación que por otra alguna manera ni estado que se les pueda dar [...] y para introducirles la fe y la policía mixta que solamente les falta, que lo demás parece que todo les sea propio y natural [...] lo cual parece porque [en] este autor Tomás Moro [...] se ponen las leyes y ordenanzas y costumbres de aquella edad dorada y de gentes simplecísimas. (de Quiroga, 1986, pp. 193-194)

El resultado más palpable de la lectura que realizó de Quiroga de la *Utopía* fue la creación de los pueblos-hospitales. No hay que olvidar, como comenta Krippner-Martínez (2001, pp. 75-76), que esta tentativa reformista se enmarca en un ambiente de crítica al sistema de encomiendas. Si bien de Quiroga condena los abusos de los encomenderos, se muestra reticente a eliminar esta institución. Para Quiroga, la falta de educación y carácter bárbaro de los indios los hace propensos, sobre todo ante la falta de supervisión, a cometer crímenes contra la naturaleza y contra Dios.

Considero que basado en la *Utopía*, de Quiroga intenta una reforma económica del sistema colonial y propone un modo de incorporar a los indios a la comunidad política española. Esto fue a través de la crítica del sistema de trabajo, acorde con el espíritu de cambio que caracterizó al humanismo, pero sin olvidar la misión

23 “Mucho celebro que una forma de Estado que yo desearía para la humanidad entera, les haya al menos cabido en suerte a los Utópicos, quienes, regulando su vida por las instituciones que he dicho, echaron los cimientos de una república a la vez felicísima y por siempre duradera [...] Porque extirpadas en ellas las raíces de la ambición y los partidos, están sin temor de discordias intestinas que por sí solas bastan para arruinar las ciudades más organizadas” (Moro, 1996, p. 138).

evangélica de enseñar y propagar las verdades cristianas, así como el tratar de inculcar la virtud cívica y política. Esto podía lograrse, como comenta Krippner-Martínez (2001, p. 75), haciendo una reforma del sistema de encomiendas.

La aceptación de este sistema de encomiendas por parte de Quiroga se basa, a mi parecer, en dos razones. En primer lugar, siendo los indios moralmente superiores y más inocentes que los europeos, si a los primeros se les pusiera en igualdad con los segundos, podrían ser objeto de abusos y perder sus mejores atributos. Por ello, de Quiroga va a preferir para los indios un tipo de régimen más paternalista que conserve sus mejores rasgos, y evite los abusos por parte de los españoles. En segundo lugar, resulta necesario ser más vigilante con los indios americanos debido a que aún no han perdido del todo el carácter bárbaro que los hace propensos, cuando no están bajo ninguna supervisión, a cometer crímenes contra la naturaleza. Esto significa que los indios deberán estar bajo la tutela de los españoles, como infantes si se quiere, hasta que las verdades cristianas se hayan firmemente afianzado en ellos (Krippner-Martínez, 2001, p. 76).

Quiroga encuentra en *Utopía* un texto con un gran valor práctico en el contexto americano. El resultado fue, como se mencionó, la creación de los ‘pueblos-hospitales’, los cuales tenían por intención hacer de los indios ciudadanos virtuosos, al aprender algún oficio de utilidad dentro de las enseñanzas del evangelio. Hay, sin embargo, una diferencia entre los objetivos del estado imaginario planteado por Moro y las estancias creadas en México por Quiroga. Si para el inglés, la *Utopía* era un intento de lograr una sociedad económicamente justa y feliz, los pueblos-hospitales de Quiroga tenían por objetivo la evangelización de los indios y que estos vivieran, bajo la tutela de la corona española, “conforme a la bienaventuranza cristiana” de los ideales de la Iglesia primitiva (Bataillon, 1976, p. 821).

Finalmente, no es baladí hacer mención que los esfuerzos de Quiroga tuvieron cierto éxito durante el periodo colonial. De hecho, sus ‘pueblos-hospitales’ perduraron hasta el siglo XIX, al tiempo que Vasco de Quiroga se ha convertido en una figura muy respetada, no solo entre los indígenas del estado de Michoacán en México. Esto se debe a que Quiroga intentó implementar un sistema más justo de trabajo en las Indias. Sin negar la validez de la conquista española, de Quiroga intenta crear una reforma al sistema de encomiendas, basado en Tomás Moro, que evangelizará e incorporará a los indios en la comunidad española y evitará los abusos de los colonos españoles.

Referencias

- Arce, P. (2007). *Biografía y guía bibliográfica. Vasco de Quiroga: un jurista con mentalidad secular*. México: Porrúa/Universidad Panamericana.
- Bataillon, M. (1976). *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Península.
- Beuchot, M. (1996). *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder.
- Blyte, J. M. (2000). Civil humanism and medieval political thought. En J. Hankins (Comp.), *Renaissance Civil Humanism: Reappraisals and Reflections*. (pp. 30-74). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brady, R. (1966). The role of Las Casas in the emergence of negro slavery in the New World. *Revista de Historia de América*, 61/62, 43-55.
- Brett, A. (2003). *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De las Casas, B. (1997). *Tratados*. Vol. 2. México: FCE.
- De Quiroga, V. (1986). Información en derecho. En *Pensamiento Jurídico. Antología* (pp.82-212). México: Porrúa.
- De Sepúlveda, J. G. (1975). *Apología*. Madrid: Editora Nacional.
- Fuertes Herreros, J. L. (2011). Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo xv, y su proyección al siglo xvi. En L. Rodríguez y J.L. Polo (Comps.), *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo xv*, (pp. 203-240). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Gierke, O (1958). *The Political Theories of the Middle Age* (F. William Maitland, Trad.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanke, L. (1959). *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Kelley, R. (2007). Law. En J.H. Burns y Mark Goldie (Comps.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, (pp. 66-94) Cambridge: Cambridge University Press.
- Krippner-Martínez, J. (2001). *Rereading the Conquest: Power, Politics, and the History Colonial Michoacán, Mexico, 1521-1565*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press,
- Lázaro Pulido, M. (2012). Scholastica Colonialis: El contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños. En R. H. Pich, M. Lázaro Pulido y A. S. Culleton (Comps.). *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas/ Ideias sem fronteiras nos limites das ideias: Scholastica Colonialis: Status quaestionis*, (pp. 159-178). Cáceres: Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA), Diócesis de Coria-Cáceres.
- Macconica, J. (2011). Thomas More as humanist. En G. Logan (Comp.), *The Cambridge Companion to Thomas More*. (pp. 22-45). Cambridge: Cambridge University Press.

- Moro, T. (1996). Utopia. En *Utopías del Renacimiento* (pp. 39-140). México: FCE.
- Pagden, A. (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagden, A. (1994). The humanism of Vasco de Quiroga's *Información en derecho*. En *The Uncertainties of Empire* (pp. 133-142). United Kingdom: Variourum.
- Quillet, J. (2006). Community, counsel and representation. En J.H. Burns, (Comp.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought 350-1450*, (pp. 520-572). Cambridge: Cambridge University Press.
- Serrano Gassent, P. (2001). *Vasco de Quiroga : Utopía y derecho en la conquista de América*. Madrid: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Skinner, Q. (2010). *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, P.G. (2006). Roman Law. En J.H. Burns (Comp.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought 350-1450*, (pp. 37-50). Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1986). *Droit Naturel et Histoire*. France: Flammarion.
- Tierney, B. (1998). *The idea of natural rights*. United States: Emory University Press.
- Tuck, R. (1979). *Natural Right Theories: Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villey, M. *La Formation de la pensée juridique moderne*. France: PUF.
- Viroli, M. (1999). *Republicanesimo*. Italia: Editori Laterza.
- Zavala, S. (1991). *Ensayo bibliográfico en torno a Vasco de Quiroga*. México: Colegio Nacional.
- Zavala, S. (1993). *La filosofía política en la Conquista de América*. México: FCE.