

# RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos"



Lucio Anneo  
**SÉNECA**

Instituto de Estudios Clásicos  
sobre la Sociedad y la Política

Suplemento 2013-1

**Consejo de Redacción:**

**Director:**

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

**Secretarías de redacción:**

Federica Pezzoli (UC3M)

Cristina Basili (UC3M)

**Comité de redacción:**

Lucio Bertelli (Università di Torino)

David Hernández de la Fuente (UNED)

Jorge Cano Cuenca (UC3M)

María José Vega (UAB)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (UC3M)

Franco Ferrari (Università de Salerno)

Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

**Edita:**

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"

Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Correo-e: [seneca@hum.uc3m.es](mailto:seneca@hum.uc3m.es)

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto "Lucio Anneo Séneca"

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

# País de Utopía

BEATRIZ FERNÁNDEZ HERRERO  
Universidade de Santiago de Compostela

Siguiendo el título de las Jornadas, en estas páginas se abordará la prefiguración utópica de América en los momentos inmediatamente posteriores a su descubrimiento, conquista y colonización, analizando cómo adquiere una forma que vincula los ámbitos político y religioso como elementos inseparables.

Porque, en efecto, después de la llegada de Colón a América en 1492, da comienzo una doble línea de pensamiento: por una parte, tienen lugar una serie de intentos de configuración geográfica e incluso científica, de las nuevas tierras que aparecían ante los ojos de los europeos; pero además, se inicia todo un proceso de prefiguración literaria e imaginaria de aquel Nuevo Mundo que acabará vinculándolo de un modo directo y definitivo con la Utopía.

Sin embargo, para definir a América como País de la Utopía hemos de tener presente una consideración: el concepto de “utopía” admite dos acepciones:

- ou-topía (del griego *ou* = ningún): en ningún lugar
- eu-topía (del griego *eu* = bien): el lugar en donde todo está bien, el Estado perfecto.

El término fue acuñado por More quien, a pesar de que durante la redacción de su obra, en sus conversaciones informales con Erasmo, le puso el nombre familiar de *Nostra nusquam* (“nuestra isla del jamás”), en su título definitivo incorpora ya la palabra *utopía* —y no outopía— dejando el término con un sentido lo suficientemente ambiguo como para que podamos interpretar que la intención era también eminentemente eutópica. Es de suponer, entonces, que en More existía la conciencia de esta doble acepción: la primera de ellas, “en ningún lugar”, sitúa a la utopía, y por tanto al espacio utópico, en un lugar inexistente, y es aquí donde puede verse la dimensión mítica y ahistórica de la utopía. El mito originario de toda utopía es el mito del Paraíso Perdido y el deseo de recuperarlo, constituyendo una “nostalgia del Paraíso” que implica un sentimiento de “caída” manifestado de formas diferentes según la tradición religiosa en la que se encuentre (J. L. Abellán 1971, 19). En todo caso, cualquiera que sea la interpretación que se haga sobre la pérdida, la nostalgia del Paraíso se orienta hacia su recuperación, que como decimos

es el origen de toda utopía. No obstante, en todos los constructos de este género existe el anhelo de que ese estado ideal se haga efectivo, se haga real, o dicho en otras palabras, en toda formulación utópica subyace la idea de que la realidad social es algo que puede ser transformable y mejorable, lo que constituye su dimensión temporal e histórica, de trascender el ámbito de la pura ilusión convirtiéndose así en un motor histórico, ya que es la consecución de sus sueños de un mundo mejor lo que hace que los seres humanos de una época concreta intenten mejorar su realidad presente para alcanzar un futuro mejor; en definitiva, puede decirse que la historia se compone de las acciones que el ser humano realiza para conseguir sus utopías, cualesquiera que éstas sean, dependiendo de la época en que se produzcan.

Pero además, las utopías se despliegan en dos coordenadas: en el espacio y en el tiempo. Cuando su ámbito de realización es el tiempo, pueden proyectarse hacia el pasado o bien hacia el futuro; los proyectos que miran al pasado, es decir, los que plantean una recuperación literal del Paraíso Perdido, no pueden con todo rigor ser considerados utopías, ya que su intención es simplemente el regreso a un tiempo anterior, mientras que la recuperación del Paraíso auténticamente utópica ha de suponer una superación dialéctica del pasado proyectando el porvenir. Así pues, el tiempo de realización de las utopías ha de ser el futuro; de lo que se trata, entonces, es de buscar equivalentes de las condiciones deseables que había en el pasado, pero adecuándolas a los valores y exigencias de un nuevo tiempo, más allá del ahora.

Respecto a la otra coordenada a la que antes hacíamos referencia, es decir, a las utopías espaciales, son ellas las que mueven al ser humano a crear y a situarse en un nuevo lugar donde se haga efectiva la mejor de las vidas posibles. El espacio utópico debe, por tanto, favorecer esta vida buena con un clima agradable y sano, un suelo fértil, unos hermosos paisajes... unas condiciones, en definitiva, que sirvan de emplazamiento adecuado para una armoniosa organización social.

En el caso de América, la utopía deja de ser un sueño para adquirir el carácter de realizable, ya que en ella Europa inaugura, de un modo efectivo y simultáneamente, un nuevo tiempo y un nuevo espacio:

a) Inaugura un nuevo tiempo porque su hallazgo por parte de los europeos impulsa un sentimiento de superación del pasado, de entrada en una nueva era en la que el ser humano pasa a considerarse como el amo del universo, como el detentador de unos saberes, unas capacidades y unas posibilidades que lo hacen considerarse a sí mismo en una posición respecto al mundo diferente de la que anteriormente tenía, para lo cual son precisos unos nuevos sistemas de valores en el ámbito del conocimiento de la naturaleza, de la religión, de la economía, de la política y de las relaciones sociales que configuran la mentalidad renacentista y

marcan el final de la Edad Media. En definitiva, las tierras recién halladas suponen la posibilidad de un Renacimiento para el Viejo Mundo, constituyéndose en un Mundo Nuevo.

b) Y en América Europa inaugura, también, un nuevo espacio: la toma de conciencia de que las tierras a las que se ha llegado constituyen una “cuarta parte” del Orbe diferente de las tres que anteriormente se conocían, permite a los europeos soñar con un mundo nuevo, con un lugar en el que los recientes valores renacentistas se hagan efectivos, lo que en la vieja y caduca Europa resulta ya imposible.

La consideración de América como espacio utópico da, a mi juicio, un significado pleno a la idea de Nuevo Mundo que sólo con la definición científica o positivista se quedaría incompleta. Porque, efectivamente, en Europa, el humanismo ha recuperado antiguos mitos sobre tierras perdidas o vírgenes que habían tenido su origen en la cultura grecorromana y que estimularon a los más intrépidos y soñadores a partir en su búsqueda. Y Colón era uno de ellos; durante mucho tiempo, los historiógrafos discutieron acerca de los móviles que impulsaron al Almirante en su aventura oceánica: la búsqueda de especias y productos exóticos, el afán de gloria y de riquezas, la leyenda del piloto anónimo, son todas ellas hipótesis que no consiguen eliminar uno de los móviles fundamentales: la recuperación de esas tierras míticas y la búsqueda de un espacio utópico como referentes reales de las antiguas leyendas de felicidad y abundancia. Actualmente, a los biógrafos y estudiosos de Colón no les ofrece ninguna duda el hecho de que fue un hombre mucho más culto de lo que se pensaba con anterioridad: obras como el *Imago Mundi* (Pierre d’Ailly), la *Historia rerum* (Papa Pío II), *Il Millione* (Marco Polo)... —todas ellas han sido leídas y anotadas por el Almirante.

Ciertamente, el objetivo expresado por Colón en todos sus escritos fue la búsqueda del continente asiático navegando hacia el occidente, pero aunque se equivocaba al identificar las tierras a las que había llegado, sus descripciones de ellas siempre son hechas recurriendo a los antiguos modelos literarios, incluidas las referencias al hallazgo de seres fabulosos, que empezarán a forjar la leyenda europea sobre el Nuevo Mundo y su consideración como espacio utópico. El proyecto de Colón, como puede verse a través de sus escritos, está impregnado de un sentido mítico-religioso y utópico característico de la época, que aspira al reencuentro del Paraíso. La base colombina de esta intencionalidad es, por un parte, su idea de que la empresa tenía un cierto carácter mesiánico, como refleja en el *Libro de las profecías*, y por otra, su concepción de que la tierra no es exactamente esférica sino, como el mismo Almirante dice, “periférica” (con forma de pera), cuya parte superior es el Paraíso Terrenal y el rabillo el árbol de la vida. Según el antiguo mito, en el Paraíso nacen cuatro ríos:

el Nilo, el Tigris, el Eufrates y el Ganges; cuando, en su tercer viaje, Colón ve el Orinoco, lo confunde con el Ganges, y ello, junto con la belleza del paisaje, le hace pensar que aquello es el Paraíso. Su creencia se reafirma cuando se entera de que los indígenas de la región veneraban el moriche, una especie de palmera que ellos llamaban “el árbol de la Vida” (*mbur* = alimento, e *iti* = árbol elevado), acerca del que tenían una leyenda, según la cual la raza humana había renacido, tras haber sido aniquilada por un diluvio, de los frutos de aquel árbol.

Otro aspecto a destacar en las descripciones que Colón hace son los seres humanos encontrados en aquellas tierras: ya fueran dóciles y pacíficos o fieros y antropófagos, eran hombres sin fe a los que había que convertir al cristianismo. Convencido de que era un enviado de Dios, Colón se autoproclama “mensajero del nuevo cielo y de la nueva tierra”; de este modo, ante el fracaso económico de su empresa, y puesto que el oro y las especias que había prometido a los reyes españoles tardaban en aparecer, el Almirante convierte, de alguna manera, la conquista del Nuevo Mundo en una empresa misionera. Ya desde sus primeras *Cartas* describe la bondad natural de los indígenas: tras destacar el hecho de que andan desnudos, los define como pacíficos, amistosos, confiados, hospitalarios... En sus sociedades, que no conocen la propiedad privada, reina una absoluta igualdad, lo cual constituye un antecedente del mito del Buen Salvaje que más tarde se desarrollará en Europa, y a partir de estas dos ideas —la creencia de haber encontrado el Paraíso Terrenal y la posibilidad de evangelización de los buenos salvajes que habitan este paraíso— se originará una corriente utópica que aspira a una cierta vuelta a los orígenes, a la primitiva cristiandad, corriente en la que, como explicaremos más adelante, se inspirarán muchas de las utopías que a partir de ese momento se proyectarán desde el Viejo Mundo con localización en el continente americano.

Así, América comienza su existencia para los europeos como una “geografía imaginaria” en la que podrá localizarse y tomar forma el mundo ideal soñado desde el Viejo Mundo: la esencia de América se define como un espacio para la realización del nuevo hombre renacentista, un hombre que, tras el descubrimiento, se siente el amo del mundo. De este modo cobra fuerza la idea de que América “se inventa”, en el sentido de que se constituye en un espacio geográfico del porvenir y de la libertad, en el que el hombre podrá liberarse por fin de las cadenas milenarias en las que en Europa se sentía atrapado. El hallazgo de las nuevas tierras da lugar a la idea de que la historia se dirige hacia el occidente: de Asia a Europa, y de ésta a América. De este modo, el Nuevo Mundo tiene garantizada su existencia, pero se trata de una existencia en la que debe dejar de ser él mismo para definirse con relación a Europa: América deja de ser ella: es Europa, en cierto modo, porque allí se proyectan los sueños

## País de utopía

Europeos; pero también, sin ser ella, es no-Europa, ya que estos sueños que provienen de ella están depurados de todos los vicios que allí la habían corrompido. América no sólo toma existencia como físicamente utópica según los cánones estéticos de la época (con un clima agradable, fértil, rica...), sino que, además, enseguida inspira ella misma las utopías, convirtiéndose en el lugar donde habría de llevarse a cabo la realización de los sueños del mejor mundo posible; en esta línea es en donde la “invención de América” se convierte en lo que J. L. Abellán (1979, 384) ha llamado la “inversión de América”, cuando dice:

En América se invierten los valores y las relaciones del Antiguo Continente: lo que en el uno es malo, en el otro es bueno, y viceversa. Así se valora positivamente el Nuevo Mundo frente al Viejo; aquel es el mundo del futuro, del porvenir, de la abundancia y de la fertilidad, mientras que éste es el habitáculo de un pretérito que pesa excesivamente sobre sus espaldas, un mundo de pobreza, escasez y esterilidad.

Igualmente J. A. Maravall (1982, 4) explica esta idea de una manera muy gráfica en el párrafo que sigue:

En el Viejo Mundo, el endurecimiento de los pueblos ante la potencia transformadora e inventora del nuevo tipo humano, hacía difícil la penetración reformadora. En realidad, no era cuestión de mayor o menor dureza, como los testimonios de la época apuntan, sino de que en el espacio europeo, de cuya evolución eran producto los instrumentos de que podría servirse el utopista reformador, se les podía ofrecer una resistencia con mayor éxito, mientras que, con los mismos medios, entre los pueblos de Indias resultaba más hacedero poner en el mundo lo de encima abajo (...) Como la obra de los conquistadores era todavía somera, un trastorno de tal naturaleza era posible todavía en la época en que los utopistas concibieron su empresa: América, país de la Utopía.

No es de extrañar, entonces, que la mayoría de las utopías escritas en el Viejo Continente estén proyectadas en el espacio del Nuevo Mundo: en la propia obra de More, el narrador, Rafael Hitlodeo, relata unas experiencias y describe una sociedad que ha conocido en uno de sus viajes acompañando a Vesputio; lo mismo ocurre con la *Icaria* de Cabet, que se instaura en el territorio de los Estados Unidos.

Pero tampoco es casual el hecho de que muchas de estas obras tomaran sus rasgos fundamentales de las sociedades prehispánicas, en especial de la inca, como por ejemplo la *Utopía*, en la que no había hierro, como se creía que ocurría en América (reinaugurándose, pues, la Edad de Oro americana en contraposición con la Edad de Hierro europea), donde los utópicos, como los incas, carecían de propiedad privada, donde vivían en

contacto con la naturaleza, donde no existía el dinero y la sociedad se organizaba de acuerdo con muy pocas leyes.

No obstante, todos estos elementos, pese a que fueron tomados de las civilizaciones indígenas prehispánicas, fueron reinterpretados por los europeos, quienes los reelaboraron aplicando sus propios ideales, haciendo que la Edad de Oro en la que vivía la América anterior a 1492 se ajustase a los patrones de la historia y la utopía europeas.

De este modo, América, que inspira los sueños utópicos y reformadores en Europa, se ve a continuación sometida a la pretensión de reducirla a aceptar los valores de la cultura europea, constituyéndose — inventándose— el Nuevo Mundo en contraposición al Viejo, pero a imagen y semejanza de su inventor. Así, América es sólo parcialmente utopía, y sólo la adopción de las costumbres, la civilización y la religión europeas le permitirán convertirse en el Nuevo Mundo. Se trata, en definitiva, de un viaje de ida y vuelta: la utopía imaginada en Europa a partir de América, regresa a ésta, pero ya no de una forma natural sino europeizada, es decir, civilizada y cristianizada.

Porque, en efecto, la expansión del cristianismo se consideró desde el primer momento un objetivo prioritario en la acción civilizadora en América: aquellos seres humanos puros e inocentes eran los protagonistas idóneos para la utopía proyectada desde Europa, si se demostraba que eran capaces de recibir y aceptar la fe cristiana. Como se indicó anteriormente, ya Colón, quizá por justificar ante los reyes españoles la escasez del oro encontrado, presentó la empresa con una carga importante de espiritualidad: las nuevas tierras estaban pobladas por seres humanos que desconocían la fe y que eran aptos para recibirla.

Después de él, la bula papal de 1493 confirmaba esta aptitud de los indígenas, concediendo a España el derecho de posesión sobre estas tierras a condición de que sus habitantes fueran evangelizados. Las polémicas sobre la humanidad y la capacidad racional de éstos se sucedieron, distinguiéndose dos posturas claramente diferenciadas: por un lado, para algunos autores, el indígena es un bárbaro, una semibestia, y por lo tanto, no tiene perspectivas de futuro de una manera autónoma, debido, sobre todo a la infancia en la que está sumido, a la falta de sociedad y de educación, consecuencia de la propia inferioridad del territorio en el que vive; en definitiva, para esta corriente de opinión para la que bárbaro es sinónimo de degenerado, los indígenas salvajes son los siervos por naturaleza que describiera Aristóteles en la *Política*.

Sin embargo, y como ya hemos visto, entrelazada con esta idea del salvaje corrompido, aparecen las teorías de quienes, haciéndose eco de su época, ensalzan la figura del indígena como personificación de la vida virtuosa que sigue los principios cristianos de una forma espontánea, aprendida directamente de la naturaleza; sólo les faltaría, por tanto,

conocer a Dios para convertirse en los actores principales de las utopías que se imaginaban para el Nuevo Mundo.

Y ésta es precisamente la postura que determina la acción civilizadora de España en América, que dará lugar a las proyecciones utópicas en el suelo americano que a continuación expondremos ya que, inmediatamente después del descubrimiento, las órdenes religiosas, impotentes ante la corrupción de Europa, ven en los habitantes del Nuevo Mundo un filón en el que restablecer la Iglesia primitiva, haciendo efectivos allí los sueños de los utopistas. De los numerosos ejemplos de este tipo que podrían mencionarse, hemos seleccionado dos, ambos ubicados en el territorio de Nueva España, que a nuestro juicio constituyen una prueba evidente de la consideración de que es posible un mundo en el que se realice la mejor de las vidas, que va necesariamente ligada a la fe cristiana.

El que seguramente tenga un carácter más controvertido es el primero al que vamos a referirnos, la postura política y espiritual de los franciscanos en Nueva España, al que algunos autores como John Phelan (1956) o Georges Baudot (1977) han calificado de proyecto milenarista. Dejando al margen la polémica que esta denominación ha suscitado, el centro de interés del breve repaso que aquí se presenta será analizar las ideas y acciones de la orden seráfica en sus aspectos más relacionados con la utopía, para lo cual es importante recordar que estos religiosos tenían experiencias anteriores, desde el siglo XIII, en las empresas evangelizadoras de oriente, siempre con la intención de propagar el cristianismo por todo el mundo.

Por ello no es de extrañar que los franciscanos hubieran tenido, en los primeros tiempos del descubrimiento y la conquista de América, una cierta primacía sobre cualquier otra orden religiosa para viajar al Nuevo Mundo y encargarse de la evangelización de sus habitantes; esta circunstancia se ve reforzada por el aprecio que Colón siempre tuvo hacia la orden, y por la disposición de las Leyes de Burgos (1513), que les encargaban de un modo exclusivo la educación de los indígenas de las islas.

En el caso de México, antes incluso de que Hernán Cortés —otro decidido franciscanista— hubiera terminado la conquista, ya habían llegado a aquellas tierras algunos frailes. Sin embargo, no será hasta 1524 cuando llegue a México la primera barcada de misioneros, encabezada por fray Martín de Valencia y conocida como la de los doce apóstoles, a la que seguirá una segunda expedición en 1529, compuesta por otros 20 frailes.

Frente a quienes pensaban en los indígenas como una masa de “bárbaros degenerados”, incapaces de recibir la fe y de todo tipo de vida civilizada, los franciscanos, fieles a la doctrina evangélica, piensan que todos los hombres han sido hechos a imagen y semejanza de Dios, y esta idea de la unidad del género humano, además de las evidencias que

descubren sobre el terreno, les convence de lo contrario: los naturales de la Nueva España son perfectamente aptos para entrar a formar parte de la iglesia universal, contando, además, con una excelente plasticidad que permitirá a los misioneros modelarlos como se modela a los niños hasta convertirlos en los nuevos cristianos siguiendo el ejemplo del cristianismo primitivo.

Para ello es importante conocer su cultura, ya que será este conocimiento el que marcará las bases de las que se parte, lo cual resulta necesario para llegar a conseguir el objetivo que se pretende con ellos. Así, entre estos primeros franciscanos podemos encontrar a los más importantes cronistas-etnógrafos de la civilización mexicana, que realizan una labor de investigación acerca de las “antigüedades” de los indios siguiendo métodos comparables a los de la moderna ciencia etnográfica y antropológica. En sus recopilaciones puede encontrarse el mayor inventario de los que actualmente disponemos acerca de las estructuras religiosas, sociales, políticas y morales, de sus creencias y ritos, de sus saberes y de su historia. Pero además, para llevar a cabo esta tarea era imprescindible el conocimiento de las lenguas indígenas, que les permitirían, no sólo recibir estas informaciones, sino también comprender la concepción del mundo de los naturales a través de sus expresiones, giros, equivalencias y diferencias semánticas. En definitiva, un auténtico tesoro de información que permite a los investigadores posteriores un conocimiento bastante exhaustivo de la cultura mexicana prehispánica.

Pero el objetivo último de todos estos trabajos no era otro que aportar datos para la utopía político-religiosa pretendida por los franciscanos. Y a partir de ellos concluyen que, en efecto, los indígenas constituyen la base ideal sobre la que puede construirse la nueva Iglesia fundada bajo los principios del cristianismo primitivo, que es el espíritu de la orden franciscana desde sus orígenes. Como afirma Maravall (1982, 84) a quien seguiremos en nuestro análisis, los términos “viejo” y “nuevo” cristiano sufren en América una inversión en relación a lo que significan en Europa: mientras que en este último caso la consideración de cristiano viejo es valorada como un título necesario para alcanzar un estatus social, los franciscanos consideran que en América es mucho más estimable la condición de cristiano nuevo, es decir, del indio, con una predisposición natural hacia los principios de la religión no corrompida todavía por las desviaciones que afectan a los cristianos europeos, que ellos criticaban duramente. Todavía en los inicios de su obra misionera, afirma Mendieta que, a pesar de que la instrucción recibida por los naturales era todavía escasa, ya “estaba en disposición la masa de los indios para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mendieta, *Cartas de religiosos*, citado por J. A. Maravall (1982, 84).

## País de utopía

Mendieta habla de “cristiandad” y “policía”: éstos son los dos aspectos que los franciscanos quieren lograr con los habitantes de México. Pero para ello es necesario un requisito que impida que esta masa de indios se vea preservada en su pureza e inocencia originarias, sin contaminarse de los defectos de los cristianos viejos europeos, y que además es una característica común en todas las utopías renacentistas: el aislamiento, tanto en lo religioso como en lo temporal, a través de la constitución de poblaciones exclusivas para los naturales, con sus propios órganos gubernativos, que estarían representados, de un lado por el Virrey y los caciques autóctonos, y del otro por los propios religiosos, quienes se atribuirían una función más directiva que coactiva; es decir, el gobierno franciscano actuaría ejerciendo una tutela paternal sobre los indígenas, como puede verse en la Carta de Mendieta cuando solicita al Rey que se sirva

de nosotros para que Dios nuestro Señor se sirva, haciéndonos padres desta mísera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales (que lo son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corrijamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana, como los primeros que al principio vinieron lo hicieron.<sup>2</sup>

Su proyecto consistía en reunir a los indígenas en pueblos que se rigiesen por la obediencia al evangelio, el trabajo igual para todos y la comunidad de bienes, con el objetivo de evitar la acumulación de riquezas de acuerdo con el ideal franciscano de pobreza.

Para ello, el paso previo era cristianizar a los indígenas, lo que supuso a la Orden muchas críticas, incluso desde dentro de ella (B. de Sahagún), ya que el método que seguían eran los bautismos masivos; tras este requisito, los naturales ya podían ser agrupados en pueblos, en los que continuaba la instrucción religiosa, aunque de forma diferente para las élites y para la gente común: los nobles (pilpitin) recibían pláticas ilustradoras, y los hijos de éstos, en el colegio, aprendían doctrina, lectura y escritura en castellano y latín, de manera que podían mantener su status social privilegiado; los macehuales, es decir, la gente común, recibían una enseñanza catequística (preguntas y respuestas) mucho más sencilla y superficial.

La utopía franciscana tuvo su centro en la educación indígena, que comprendió tres ámbitos:

- preparación para el proceso de producción, enseñando oficios a los indígenas;
- preparación para la organización familiar, enseñando comportamientos y tareas específicas a las mujeres;

---

<sup>2</sup> Mendieta, citado por J. A. Maravall (1982, 101).

- preparación para la reproducción social, a través de la educación superior que recibían los hijos de los nobles, que los convertiría en la élite dirigente y serviría para que esta llamada “República de Indios” pudiera organizarse de forma autónoma en el futuro, ayudando a los misioneros en la instauración de la iglesia primitiva en México.

Para ejercer este tipo de gobierno, los franciscanos no ven necesarias la fuerza, las armas ni las fortificaciones; tampoco es necesario el derecho formal con sus audiencias, escribanos ni letrados, sino que resulta suficiente un derecho libre basado en la recta razón y en la ley natural, teniendo sólo como cúspide de este cuadro político-religioso al rey y a Dios. Como apunta J. A. Maravall (1982, 103), este proyecto de utopía político-religiosa representa a la perfección la situación espiritual de la época de Carlos V, impregnada al mismo tiempo de elementos medievales y renacentistas, capaz de satisfacer, por tanto, a un erasmista como Alonso de Valdés lo mismo que a un obispo tradicionalista como fray Antonio de Guevara; el orden religioso de la utopía franciscana es a la vez y en sí mismo un orden político, acorde con las obligaciones religiosas asumidas por la Corona para gobernar los nuevos territorios. Al decir de Torquemada, el ideal del momento vinculaba política y religión:

Gobernar a los súbditos y gentes con leyes justas y santas, deshacer los agravios de los que padecen y defender a los flacos de los poderosos y enemigos; y apartarles los males y daños que se les ofrecen y luego añadir a estas cosas las que son de su aprovechamiento, guiándolos y encaminándolos al más seguro y feliz estado que pudiere.<sup>3</sup>

La religión es, en definitiva, el objetivo más importante de la sociedad utópica que la orden franciscana pretendía organizar en el Nuevo Mundo.

También en territorio de la Nueva España va a tomar cuerpo la segunda de las experiencias utópicas que abordamos en esta exposición: se trata del pensamiento y la obra práctica que culminaría con los pueblos-hospitales de Santa Fe, fundados en 1532 y 1533 por Vasco de Quiroga, que constituyen, seguramente, el ejemplo más rotundo de la utopía americana, con una concepción, aunque relacionada, sustancialmente diferente de la de los franciscanos, mucho más impregnada del espíritu humanista, como a continuación podrá verse.

Vasco de Quiroga nace en Madrigal de las Altas Torres alrededor de 1470; así pues, como señala Callens (1959) en su biografía, tenía 22 años cuando Cristóbal Colón desembarcó por primera vez en Guanahaní y 51

---

<sup>3</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, citado por J. A. Maravall (1987, 103).

cuando finalizó la conquista de México. Aunque hasta su llegada a estas tierras no hay datos ciertos de su vida, la mayoría de los estudiosos coinciden en afirmar que seguramente estudió en Salamanca y en Valladolid, licenciándose en Derecho Canónico y ejerciendo como miembro de la Audiencia en esta última ciudad hasta los 60 años. Es entonces, en 1530, cuando es nombrado miembro de la 2ª Audiencia de Nueva España. Los objetivos de esta 2ª Audiencia de la que Quiroga formaba parte<sup>4</sup> eran los de corregir las atrocidades que el presidente de la anterior, Nuño de Guzmán, había cometido en aquellas tierras, y también elaborar una descripción del lugar al que van destinados, informando de los trabajos ya realizados por las autoridades precedentes. Al año siguiente de su llegada, don Vasco envía al Consejo de Indias un *Plan* de acción, que propone la creación, bajo la tutela de los frailes, de una red de poblaciones agrícolas, que para él eran el mejor antídoto contra la codicia de los conquistadores. También envió un *Parecer*, hoy perdido, en el que presenta por primera vez la conveniencia de seguir un modelo utópico basado en la obra de Thomas More; tal es su entusiasmo por el proyecto que, sin esperar la respuesta de España, compra unas tierras en las que iniciar la experiencia, como después se verá. En 1535 escribe su *Información en Derecho*, donde explica sus ideas de una forma más detallada, y en ese mismo año es propuesto por el Consejo de Indias como obispo de Michoacán; se despachan las bulas en 1536, y en 1538, Vasco de Quiroga, que era seglar, es consagrado sacerdote y obispo en un mismo día por fray Juan de Zumárraga, arzobispo de México, que siempre mantuvo muy buenas relaciones con el recién nombrado. Su obispado se hallaba en aquel momento sufriendo las consecuencias de la nefasta actuación de la 1ª Audiencia: poblado de indios que habían sufrido la crueldad de los conquistadores, y que para alejarse de ellos habían huido a los bosques. Y la intención del nuevo obispo de Michoacán era justamente la contraria: implantar allí un sistema de “policía mixta”, es decir, una organización que se ocupara del doble aspecto político y espiritual.

A pesar de que siendo obispo de Michoacán le ofrecerán el arzobispado de México y el obispado de Puebla, dos sedes de más categoría que la que él ocupa, las rechaza, porque para don Vasco el cargo de obispo es también un cargo político, y desea mantener su compromiso con la empresa civilizadora emprendida por él, que será expuesta más adelante.

En febrero de 1536 es sometido a un juicio de residencia, en el que a través de los testimonios en él recogidos puede apreciarse el valor que a todos les merece la obra pacificadora y civilizadora de Quiroga. Regresa a

---

<sup>4</sup> La Audiencia, como órgano colegiado de representación real, estaba formada por cinco juristas que, entre sus atribuciones, tenían la de velar por el buen trato que se diera a los indios, su educación, evangelización, y la defensa de sus derechos, además de las correspondientes funciones representativas de los intereses de la corona. En concreto, la 2ª Audiencia de México estaba presidida por Sebastián Ramírez de Fuenleal, e integrada por Alonso Maldonado, Francisco Ceynos, Juan de Salmerón y el propio Vasco de Quiroga.

España de 1547 a 1554, fecha en la que vuelve a su obispado de Michoacán. Es entonces cuando redacta su *Testamento*, en el que expresa su satisfacción por la obra realizada haciendo constar su deseo de que continúe y se siga rigiendo por las Ordenanzas. Emprende a continuación un viaje por el territorio de su diócesis, en el transcurso del cual muere, el 14 de marzo de 1565, a los noventa y cinco años de edad.

Una vez hecho este breve repaso a los datos más relevantes de su biografía, cabe hacer una somera mención a las bases filosóficas de su pensamiento: como humanista que es, en Vasco de Quiroga puede apreciarse una importante herencia de Aristóteles, autor que ejerció un notable influjo en el pensamiento político de los autores que se ocupan de la cuestión americana. Quiroga lo menciona expresamente en la *Información en Derecho*, al tratar la cuestión de las formas de gobierno, a pesar de que en cierta forma supera al filósofo griego al ampliar los límites de la humanidad, extendiéndola a todos los hombres, rechazando, por consiguiente, la esclavitud natural.

El influjo recibido de Erasmo por el humanismo español ha sido establecido por autores como Bataillon (1966) ya hace años, pero en el caso de Quiroga su confirmación es algo más tardía; como señala Silvio Zavala (1965)<sup>5</sup> puede verse en una alusión a Erasmo que aparece en una nota de la *Información en Derecho* al hablar de la eficacia de la dulzura y la “conversación” con los indios frente a la fuerza de las armas. Sin embargo, también pueden verse pruebas de antierasmismo en Vasco de Quiroga: así, siendo ya obispo de Michoacán, expresa su oposición a la edición en lengua tarasca del *Diálogo de doctrina cristiana* que había hecho el franciscano Maturino Gilberti en 1559, ordenando que no se divulgase esta obra hasta que no hubiese sido revisada y corregida en aquellas proposiciones que podían considerarse contrarias a la fe.

Otra influencia reconocida por don Vasco en la *Información en Derecho* son las *Saturnales* de Luciano, en la que se presenta el mito de la Edad Dorada idealizando la vida de las culturas primitivas; de esta obra clásica, extraerá la idea del indio: para él, los habitantes de la Nueva España son bondadosos, obedientes, humildes, aman las fiestas y los ocios y menosprecian lo superfluo, siendo descritos evocando la imagen del cristianismo primitivo, como hombres descalzos, de cabellos largos, descubiertas las cabezas, “a la manera que andaban los apóstoles”. Los indígenas son, por lo tanto, para Vasco de Quiroga, la personificación de los hombres de la Edad Dorada, mientras que los europeos serían los de la Edad de Hierro decadentes y ya contaminados por todos los vicios de la vida civilizada. Sin embargo, a diferencia de la idealización sin paliativos

---

<sup>5</sup> S. Zavala, “En el camino del pensamiento y las lecturas de Vasco de Quiroga”, en S. Zavala (1987).

que hizo por ejemplo Bartolomé de Las Casas, Quiroga no deja de constatar algunos defectos y costumbres bárbaras entre ellos; pero para él, coexisten con virtudes de ingenuidad, bondad y sobre todo ductilidad (él mismo dice que son “blandos como la cera”), que hacen de ellos los protagonistas indiscutibles de la Utopía si se les corrige en sus errores y se les enseña todo lo que les falta, tanto en el plano material como en el espiritual. Esto solamente podrá lograrse si se les aparta de la vida ociosa y se les agrupa en poblaciones, donde a través de la educación, podrán alcanzar un modo de vida político y sobre todo, cristiano. Como puede verse, estas ideas guardan un gran paralelismo con las que anteriormente vimos que poseían los franciscanos, lo que hace preguntarse a estudiosos de la obra de don Vasco si el ideal de primitivismo cristiano habría sido adquirido por él antes de su viaje a América o si será una influencia de la orden seráfica, con la que, como ya antes se dijo, mantenía estrechas relaciones.

En definitiva, y como ocurría con el proyecto franciscano, para Vasco de Quiroga no existe ninguna distinción entre los ideales espiritual y material: para él, una sociedad económica y socialmente justa y feliz no es posible más que si vive conforme a los principios del cristianismo, edificando con los indios una “nueva iglesia primitiva”. En esta unidad de ideales, la enseñanza de la religión ha de consistir, más que en dogmatizar, en moralizar, con lo que serán cubiertos los aspectos civilizador y cristianizador al mismo tiempo, a través de una vida en sociedad. Éste es, sin duda alguna, el modo de vida superior según don Vasco, a diferencia de otros autores (Fray Luis de León, Rousseau, etc.), que desdeñarán la vida organizada y comunitaria; la “Edad de Oro” de los indios radica, por tanto, en sus cualidades morales pero no en el sistema de vida prehispánico en el que vagaban diseminados por los bosques; siguiendo a Aristóteles, piensa que el hombre es un animal político, por lo que sólo agrupados en poblaciones podrán alcanzar los grados de humanidad y cristiandad deseables para ellos, llevando una vida política y aprendiendo oficios que les permitan mantenerse alejados de la ociosidad. Aquí radica precisamente la gran diferencia entre los planteamientos de los franciscanos y los de Vasco de Quiroga: los misioneros de la orden seráfica ya habían construido muchas iglesias antes de la llegada de Don Vasco a México, con una casa en la que vivían los niños indios, recibiendo allí la instrucción religiosa, que ellos mismos se encargaban de predicar entre sus familias; para Quiroga, sin embargo, el contraste entre estos muchachos profundamente cristianizados y sus familias a medio evangelizar resultaba demasiado fuerte, violento a veces, ya que muchos de estos niños eran considerados como extraños entre los suyos; para él, éste no era un método válido, y consideró mucho más adecuado organizar poblaciones de indios donde se enseñara a todos al

mismo tiempo a vivir cristiana y civilizadamente; donde, como explica en una carta enviada al Consejo de Indias en 1531 “la virtud se les convierta en naturaleza”<sup>6</sup> logrando así modelarlos de acuerdo con los principios utópicos.

Pero sin duda, la influencia que más interesa destacar es la de la *Utopía* de Thomas More, idea que fue expuesta por primera vez en 1937 por S. Zavala (1987, 14-21): en la *Información en Derecho* don Vasco declara explícitamente su admiración por esta obra, de la que leyó y anotó el ejemplar perteneciente a fray Juan de Zumárraga. Pero además, en sus *Ordenanzas*, Vasco de Quiroga tomó ideas de la *Utopía* para los pueblos-hospitales en aspectos esenciales de su organización, como se muestra en la siguiente comparativa:

En el libro II, capítulos 1 y 2 de la *Utopía*, More aboga por un derecho comunal, es decir por que no haya propiedad privada sino usufructo de los bienes; propone la reunión en familias de unos 40 miembros, que obedecen al más anciano, y donde las mujeres están supeditadas a los varones, los hijos a los padres y los jóvenes a los mayores. También establece un intercambio entre la vida urbana y la rural, rotándose en las labores del campo y el ejercicio de los oficios, otorgando una gran importancia a la agricultura, a la que se dedican todos, sin exclusión por razones de sexo o edad, simultaneándola con otro trabajo.

Quiroga, por su parte, también establece el sistema de bienes comunales (huertos, casas) en sus pueblos-hospitales, que no pueden ser enajenados. Las familias viven en edificios en donde conviven los miembros de una familia extensa, cuyo responsable es el jefe de familia. También acepta la rotación entre la población rural y la urbana; para ello, además de la agricultura, todos deben aprender algún oficio (tejedor, albañil, carpintero, etc.). Las mujeres y las niñas quedan igualmente incorporadas al régimen social del trabajo, para lo que deben aprender oficios femeniles, consistentes en trabajos con lana, hilo, seda, algodón... Cada dos años se turnan la vida en el campo y la ciudad, aunque el turno de dos años en el campo puede ser prolongado si se desea. El fruto del trabajo se reparte entre todos según sus necesidades, y los excedentes se destinan a los ancianos, viudas, huérfanos y enfermos del hospital. De este modo, a través de un orden político comunal, Quiroga pretende una finalidad ética para sus pueblos, que es la vida justa y armónica a través del ejercicio de la virtud cristiana.

---

<sup>6</sup> En esta carta, enviada por él desde México al Consejo de Indias, fechada muy poco después de su llegada al Nuevo Mundo, el 14 de agosto de 1531, habla de la conveniencia de formar estas poblaciones de indios, “donde trabajando e rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén ordenados en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas ordenanzas; donde haya e se haga una casa de frailes, pequeña e de poca costa, para dos o tres o cuatro frailes, que no alcen la mano de ellos, hasta que por tiempo hagan hábito en la virtud y se les convierta en naturaleza”.

En cuanto al régimen de trabajo, en los capítulos IV-IX de la *Utopía* se establece que sólo han de ejercerse los oficios útiles a la república, con miras a una vida sencilla y moderada, descartando toda actividad destinada al lujo. En Utopía, los vestidos son iguales para todos, con las únicas diferencias de sexo y estado civil. Los utopienses no son esclavos del trabajo, sino que su jornada laboral es de sólo 6 horas diarias mientras que el tiempo de ocio es empleado como a cada uno le place, con tal de no vagar ni embriagarse; las comidas se hacen en recintos comunes; More alude a la existencia de la esclavitud cuando habla del desempeño de algunos oficios por esclavos, con el fin de que los ciudadanos no pierdan su carácter sensible, aunque no serán los hechos en guerras ni los hijos de esclavos, sino los delincuentes y los condenados a trabajos forzosos, o los que el senado hace venir de otros países. Además, quien quiera instruirse podrá hacerlo y dedicarse a ello si demuestra que vale.

En las *Ordenanzas* de Vasco de Quiroga, a diferencia de la *Utopía*, no existen esclavos, y de hecho, en su *Testamento*, el obispo liberó a todos los que poseía. Sin embargo, sí sigue a More al aceptar el ideal de una sociedad sencilla y sin lujos, tanto en la vida como en los vestidos; igualmente, acepta la jornada laboral de 6 horas para todos, tanto los hombres como las mujeres. Las fiestas son celebradas en salas comunes, y se presta una atención especial a la cultura, existiendo un colegio para la instrucción moral y cristiana de los habitantes.

La cuestión de las jerarquías es tratada por More en el capítulo III de su obra, estableciéndose un doble orden: uno de base familiar y otro popular, aunque sin existir la votación directa. Las familias obedecen al más anciano, y cada 30 unidades familiares eligen anualmente a un magistrado; diez de estos dependen de un protofilarca; también existe un magistrado general de cargo vitalicio. Cada tres días, los protofilarcas se reúnen en consejo con el presidente, para juzgar los casos personales y deliberar acerca de las cuestiones de Estado. En definitiva, el sistema moreano sigue unas pautas más o menos democráticas, aunque sin dejar de lado las magistraturas de tipo familiar.

En las *Ordenanzas* de Quiroga, aparte de la jerarquía primaria o familiar (el jefe anciano de cada familia), existe la figura de los regidores y de un principal elegidos por los padres de familia y por los pobres del hospital. Estas autoridades designan a los oficiales necesarios para el gobierno, que se reúnen cada tres días. Para el obispo de Michoacán, como para Platón y More, la base de un buen gobierno no está sólo en las reglas, sino sobre todo en las personas. Por ello, los gobernantes han de ser mansos y virtuosos, más amados que temidos; los acuerdos, como en la *Utopía*, no se toman en la primera sesión, sino pasados dos o tres días, para permitir la reflexión y evitar la improvisación en las decisiones. Los pleitos no son atendidos por el juez sino por el rector y los regidores. En el orden penal,

no se admite la existencia de cárceles, sino que el transgresor, borracho o perezoso es expulsado de la comunidad. En los pueblos-hospitales todos los cargos están ocupados por indígenas, excepto el de rector, que es ejercido por un eclesiástico español, aunque sólo ejerce funciones de tutela. En definitiva, como puede apreciarse, el sistema de vida que Vasco de Quiroga propone para los indios, recupera las bases democráticas vigentes tanto en los ayuntamientos como en las universidades de la España de la Edad Media, que se van abandonando a partir de los Reyes Católicos; en esto, el obispo se pronuncia contra la España de su tiempo, recuperando un valor perdido de épocas anteriores. Pero no se trata, como en Rousseau, de una democracia “atomística” basada sólo en los individuos considerados como átomos sociales, sino que se establece un orden hasta cierto punto superior al concebirse una forma de democracia orgánica, formada por agrupaciones de personas de un mismo linaje. Así, al contrario que en la Península, donde el carácter hereditario de la monarquía posibilitó el que en determinados momentos el gobierno pudiera estar detentado por incompetentes o traidores, en los pueblos-hospitales, el jefe de familia que demostrara su ineptitud para el cargo podría ser sustituido por otro, designado por elección.

Como puede verse, las diferencias entre ambas obras, aunque no demasiadas, son importantes, en tanto que suponen una mayor búsqueda de la justicia y una concepción utópica más universalista, y también más cristiana, por parte del obispo. Como ya vimos, en los pueblos-hospitales no hay cárceles, que sí existen en la obra de More, coherentemente con la idea de Quiroga de que ni la justicia ni el derecho han de ser coactivos; tampoco hay esclavos, logrando así una clase social única a la que pertenecen la totalidad de los habitantes. En lo referente a la religión, mientras en *Utopía*, More establece la libertad de cultos y de creencias, en los pueblos-hospitales se restringe este concepto, pues aunque su fundador piensa que nunca se debe emplear la violencia para convertir a los indígenas al cristianismo, considera a éste como la única religión verdadera y válida.

También es de destacar un aspecto esencial en el pensamiento de Vasco de Quiroga: su idea de que la educación es la única posibilidad de mejoramiento de la naturaleza humana siguiendo una idea común en los misioneros de que para el cristianismo era necesaria una cierta elevación y educación de las personas; sus pueblos-hospitales se convirtieron, de esta forma, en una inmensa obra educativa, donde el trabajo y la actividad cotidiana se fundían con una enseñanza y una preparación para la vida, no sólo en su aspecto laboral sino también, y sobre todo, político y moral. El concepto de “conversación”, tan frecuentemente empleado por don Vasco tanto para hablar de los métodos de conquista como de los de

civilización, puede entenderse como la única vía de relación pacífica, armónica y solidaria entre las personas. Uniendo de este modo la educación para el trabajo con la educación moral y política, centrando toda su acción (jurídica y en sus atribuciones como obispo) en la formación del carácter de los hombres, Quiroga encuentra la posibilidad de construir con los indios americanos, calificados por él como dúctiles como la cera, el modelo ideal de hombres que, a través de su vasta obra pedagógica, habría de convertirse en sujeto utópico.

Queda, por fin, abordar la realización práctica del pensamiento de don Vasco expuesto hasta aquí. Porque Quiroga es un hombre realista y sus proyectos estuvieron pensados para hacerse efectivos. Ya antes nos hemos referido a una carta enviada por él al Consejo de Indias recién llegado a México, en agosto de 1531, donde proponía que se organizara la vida de los indios en poblaciones. Tal era su convicción en la conveniencia de esta medida que, todavía antes de recibir autorización para esta propuesta, comenzó su experimento: compró con su propio dinero unas tierras muy cerca de la ciudad de México, donde en 1532 fundó el primero de los pueblos-hospitales, que recibiría el nombre de Santa Fe, organizando allí una población. Posteriormente, los oidores de la segunda Audiencia de la que formaba parte emprendieron una visita por los pueblos de Nueva España, correspondiéndole a don Vasco el territorio de Michoacán. En 1533 realizó su visita, fundando allí otro pueblo-hospital análogo al anterior, que se llamaría como aquel, Santa Fe.<sup>7</sup> En ambos convivían los indios con los frailes según el modelo ya expuesto de la *Utopía* de More. Regresó a México en julio de 1535, habiendo pacificado toda la región de Michoacán en dos años, creando además poblaciones corrientes, distintas de los pueblos-hospitales y que no se regían por las Ordenanzas, para las que planificaba él mismo los emplazamientos tras un estudio de sus condiciones, asignando un oficio específico a cada población para evitar la competencia y favorecer la cooperación entre ellos, que era la base de todo el orden social que sustentaba su proyecto utópico. En estos pueblos normales que iba fundando Quiroga, se aprecia una preocupación importante por la salud física de sus habitantes, que ha llevado a algunos autores a hablar de don Vasco como un auténtico precursor de la seguridad social (Cárdenas de la Peña, 1968). En ellos se establecieron hospitales (denominados “enfermerías”), que constituían el centro del poblado, llamándose congregación al conjunto de casas edificadas alrededor de ellos. Esta obra fue muy importante en aquella época de epidemias, que hicieron menos estragos que entre los indios de los pueblos donde no había estos centros. Sin embargo, en ellos no sólo se

---

<sup>7</sup> El pueblo fundado en 1532, situado en el extremo occidental del Valle de México, se llamó Santa Fe de los Altos; el fundado en 1533 en Michoacán, Santa Fe de la Laguna. Todavía fundaría otro más, Santa Fe del Río, en 1539.

socorría a los enfermos, sino que también se atendía la vida en comunidad. Como en los pueblos-hospitales, el trabajo era obligatorio, con turnos rotatorios entre el campo y la ciudad. De este modo, la obra utópica de Quiroga se prolonga en este tipo de poblaciones que giraban alrededor de los hospitales, que funcionaron, como se acaba de señalar, no sólo como casas de salud, sino también, en el sentido de “hospitalidad”, como asilos, escuelas y lugares de trabajo; en definitiva, como auténticos centros de la vida en comunidad; porque, como ya se ha dicho, los ideales material y espiritual estaban, para don Vasco, íntimamente unidos, de manera que la eutopía se conseguía en toda su plenitud.

En definitiva y a modo de conclusión, diremos que en esta exposición ha intentado mostrarse cómo América sirvió de espacio donde se proyectaron las utopías soñadas en Europa, que tenían como punto de mira la recuperación del Paraíso Perdido y el ideal cristiano de iglesia primitiva. Se ha mostrado también cómo los indígenas encajaban a la perfección en los proyectos utópicos, debido a sus cualidades que seguían los principios naturales de la religión, a condición de que se convirtieran al cristianismo. Y por último, se han ejemplificado estas ideas con dos experiencias que tuvieron lugar en el territorio de la Nueva España, que tienen en común un importante rasgo que fue definitorio para su elección frente a otros proyectos utópicos realizados en América: así, y al lado de la preocupación que todas las utopías americanas de los primeros tiempos tuvieron por la defensa de los indígenas frente a la ambición europea, cabe destacar en las utopías franciscana y de Vasco de Quiroga una firme creencia en que la educación del ser humano es un requisito imprescindible para la propia condición humana conforme a los ideales de la época; una educación que había de abarcar tanto el plano espiritual como el individual y el social. De ahí que al lado de la formación religiosa de los habitantes de las comunidades recién formadas, se hubiera prestado una atención importante a su preparación para la supervivencia económica en un mundo en el que la incorporación de los valores europeos era ya un hecho. Pero, a diferencia de otras experiencias de este tipo, los ejemplos que hemos seleccionado destacan por su preocupación por el logro de la autonomía de las sociedades así formadas; de este modo, y mientras que las reducciones jesuíticas del Paraguay ejercieron una tutela continua sobre los indígenas que los mantenía en una minoría de edad permanente, con una continuidad supeditada a la presencia de los misioneros, en los ejemplos seleccionados se pretende garantizar su futuro por sí mismos, ofreciéndoles los medios necesarios para ello. Humanizar a los indígenas era al mismo tiempo civilizar y cristianizar: política y religión son inseparables en el País de Utopía.

País de utopía

## **Bibliografía**

Abellán, J. L. (1971), *Mito y cultura*, Madrid.

----- (1979), *Historia crítica del pensamiento español*, Volumen II, Madrid.

Aguayo Spencer, R. (1940), *Don Vasco de Quiroga. Documentos*, México.

Bataillon, M. (1966), *Erasmus y España*, Madrid.

Baudot, G. (1983), *Utopía e historia en México*, Madrid.

Callens, P. L. (1959), *Tata Vasco, un gran reformador del siglo XVI*, México.

Castañedo Delgado, P. (1974), *Don Vasco de Quiroga y su Información en Derecho*, Madrid.

Maravall, J. A. (1982), *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid.

Phelan, J. (1972), *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México.

Zavala, S. (1987), *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México.