

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

GERALDO WITEZE JUNIOR

**O BOM GOVERNO DE MÉXICO E MICHOACÁN: VASCO DE
QUIROGA E A COLONIZAÇÃO UTÓPICA DA NOVA ESPANHA
(1531-1565)**

GOIÂNIA

2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES EDISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☐ Dissertação ☒ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação

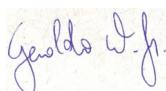
Autor (a):	Geraldo Witeze Junior				
E-mail:	woitze@gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? ☒ Sim ☐ Não					
Vínculo empregatício do autor:	Professor do Instituto Federal de Goiás				
Agência de fomento:	Instituto Federal de Goiás			Sigla:	PIQS-IFG
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:	10.870.883/0001-44
Título:	O bom governo de México e Michoacán:				
	Vasco de Quiroga e a colonização utópica da Nova Espanha (1531-1565)				
Palavras-chave:	Vasco de Quiroga (1578?-1565). Utopia. Colonização. Michoacán. Povos indígenas.				
Título em outra língua:	The good government of Mexico and Michoacán:				
	Vasco de Quiroga and the utopian colonization of New Spain (1531-1565)				
Palavras-chave em outra língua:	Vasco de Quiroga (1578?-1565). Utopia. Colonization. Michoacán. Indigenous people.				
Área de concentração:	Culturas, Fronteiras e Identidades				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	15/04/2016				
Programa de Pós-Graduação:	História				
Orientador (a):	Heloísa Selma Fernandes Capel				
E-mail:	hcapel@gmail.com				
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação. O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.



Assinatura do autor

Data: 03/05/16

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

GERALDO WITEZE JUNIOR

**O BOM GOVERNO DE MÉXICO E MICHOACÁN: VASCO DE
QUIROGA E A COLONIZAÇÃO UTÓPICA DA NOVA ESPANHA
(1531-1565)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, na área de concentração “Culturas, Fronteiras e Identidades”, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, campus Goiânia, como requisito para a obtenção do título de doutor.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Heloísa Selma Fernandes Capel

GOIÂNIA

2016

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

Witeze Junior, Geraldo

O bom governo de México e Michoacán [manuscrito] : Vasco de Quiroga e a colonização utópica da Nova Espanha (1531-1565) / Geraldo Witeze Junior. - 2016.

xvi, 311 p.: il.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Heloísa Selma Fernandes Capel.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2016.

Bibliografia.

Inclui lista de figuras.

1. Vasco de Quiroga (1478?-1565). 2. Utopia. 3. Colonização. 4. Michoacán. 5. Povos indígenas. I. Fernandes Capel, Heloísa Selma, orient. II. Título.

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Geraldo Witeze Júnior**, aos 15 (quinze) dias do mês de abril de dois mil e dezesseis (2016), com início às 14h00, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado do aluno, **Geraldo Witeze Júnior**, que apresentou o Tema: **"O bom Governo de México e Michoacán: Vasco de Quiroga e a colonização utópica da Nova Espanha (1531-1565)"**. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº022/16-FH, de 08 de abril de 2016, pelos seguintes Professores Doutores **Heloisa Selma Fernandes Capel - UFG-FH**, **Carlos Eduardo Ornelas Berriel - UniCamp**, **Ana Cláudia Romano Ribeiro - UNIFESP**, **Eugênio Rezende Carvalho - UFG**, **Elias Nazareno - UFG** e como suplentes: **Ewerton de Freitas - UEG** e **Alexandre Martins de Araújo - UFG**. Os Examinadores arguíram na ordem citada, tendo o candidato respondido satisfatoriamente. Às ____ horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato aprovado.

Prof. Dr. **Carlos Eduardo Ornelas Berriel - UniCamp** Ass. Carlos Eduardo O. Berriel

Decisão (aprova do)

Prof. Dra. **Ana Cláudia Romano Ribeiro - UNIFESP** Ass. Ana Cláudia Romano Ribeiro

Decisão (aprovado)

Prof. Dr. **Eugênio Rezende Carvalho - UFG** Ass. Eugênio Rezende Carvalho

Decisão (APROVADO)

Prof. Dr. **Elias Nazareno - UFG** Ass. Elias Nazareno

Decisão (APROVADO)

Presidente da Banca Prof. Dra. **Heloisa Selma Fernandes Capel - UFG** Ass. Heloisa Selma Fernandes Capel

Decisão (aprovado)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a Sessão, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Daiany Mendonça Alves, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador: Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Secretária: Daiany Mendonça Alves

Daiany Mendonça Alves

Dedico este trabalho
à memória dos meus pais,
a minha família e
a todos os que sonham e lutam
por um mundo mais equânime.

AGRADECIMENTOS

O Programa de Pós-Graduação em História me acolheu e forneceu as condições para o desenvolvimento da tese. A professora Heloísa Capel me orientou com dedicação, prestatividade e afeto. Agradeço pelas boas conversas, sugestões e pelas leituras sempre atentas de meus textos. Os professores Elias Nazareno e Eugênio Rezende Carvalho participaram da banca de qualificação e fizeram críticas e sugestões muito importantes. Ao Elias devo o contato com a literatura decolonial, o que ensejou muitas reflexões sobre a modernidade. O professor Carlos Berriel me apresentou a discussão sobre a utopia, me incentivou de muitas formas e tem acompanhado o meu percurso intelectual desde o mestrado. Além disso, tem me presenteado com sua amizade e boas conversas. Ana Cláudia me encanta por sua alegria e simplicidade, ao mesmo tempo que assusta por sua erudição e disposição para o estudo. A todos eu agradeço por aceitarem ler o meu trabalho e participar da banca de defesa.

Da estadia na Universidade Federal de Goiás levarei alguns bons amigos. Aruanã Antônio dos Passos foi um dos primeiros que conheci e, desde então, tenho desfrutado de sua boa amizade e companheirismo. Além disso, ele leu o trabalho inteiro conforme foi escrito e deu inúmeras sugestões proveitosas. Agradeço ao Thiago Cancelier Dias por um conselho oportuno num momento importante, além de ter me abrigado em sua casa diversas vezes. Natália Louzada é uma amiga preciosa que também me recebeu em sua casa muitas vezes, com ótimas conversas, boa comida e afeto – passamos ótimos momentos juntos!

Vários amigos da época da Universidade Estadual de Campinas permanecem até hoje. Flávia Preto de Godoy Oliveira foi quem me sugeriu Vasco de Quiroga como tema de pesquisa, dando pontapé inicial para esta tese. Além disso, tem estado presente em muitos momentos da minha vida, compartilhando muita coisa. Nossa amizade já dura alguns anos e sou muito grato pela companhia, pelos incentivos intelectuais e pelos muitos livros remetidos. Os amigos da turma de graduação, Cássio, Daniel, Nestor, Rodolpho e Patrícia, apesar da distância, são inesquecíveis e contribuíram muito para que eu chegasse até aqui. Nossas conversas infinitas sempre acabam rendendo algum fruto!

Muita gente me enviou livros de várias partes do mundo, sem o que seria impossível desenvolver a pesquisa. Caio Pedrosa me trouxe um livro do México, Priscila Pereira me remeteu um volume da Argentina, André Oswaldo, o Vadão, mandou livros dos Estados Unidos e da biblioteca da FFLCH-USP, além de ter me hospedado em São Paulo nas

várias vezes em que estive lá, junto com Lívia e suas filhas encantadoras, Lelê e Marina. Angela Nucci, além da amizade, perambulou comigo pelas bibliotecas da Unicamp até que eu encontrasse as obras que precisava. O Benê, do xerox do IFCH, digitalizou alguns livros e poupou muito trabalho. Lettícia Leite, além da amizade duradoura, me mandou um artigo da França.

Agradeço ao Neto Leão pela amizade, camaradagem e hospedagem. Erika Mitie também me acolheu em sua casa e sempre foi muito solícita e gentil. Ana Cristina, André, Simone, Neno, Odete e todos da Igreja de Cristo Internacional de Campinas permanecem em minhas memórias como amigos queridos. Foi ótimo ver as crianças crescendo e poder conversar com elas agora com os olhos à mesma altura. Andrezinho, Shaene e Gabriela Paulino, adorei reencontrá-los depois de tantos anos! Gabi, obrigado pelas cartas, agora minhas respostas serão mais frequentes.

Os dois anos de docência na Universidade Estadual de Goiás, em Jussara, foram importantes como experiência profissional, mas também pelos amigos que fiz. Lembro agora com gratidão de Karinne, Ordália e Rodrigo, por terem me acolhido muito bem por manterem a amizade. Agradeço também aos amigos e colegas do Instituto Federal de Goiás, em Formosa. Luís Cláudio e Kaithy me receberam muito bem, me presenteiam com amizade e muitas conversas divertidas e inteligentes. Agradeço ao Carlão por poder ficar na casa dele. Dayane tem sido uma boa amiga, no trabalho, nas caronas, nas conversas. Adriana, Gláucia, Thiago, Luciana e Admilson (agora no IFNMG), com vocês o trabalho fica mais agradável! Meus companheiros de viagem também merecem ser lembrados: Mário, Sirlon, Pablo, Vinícuís, Uyara e Toni, é muito melhor enfrentar as estradas com vocês do que de ônibus! Agradeço aos meus alunos da UEG-Jussara e do IFG-Formosa pelo incentivo intelectual e pela compreensão quando não pude atendê-los conforme necessitavam, por causa do trabalho na tese. Também merecem ser lembrados os vários amigos da cidade de Goiás, Junior, Geandra e Cecília, Michele, Rosa, Luciana, Francisquinho e Faty: com vocês vida aqui foi muito mais feliz!

Agradeço à minha esposa, Erika, por compartilharmos a vida juntos, pelo amor e amizade, por todo apoio nas atribulações, pela alegria! Sou muito melhor com você! À minha sogra, Maria Dinah, por cuidar de nós dois. Minhas irmãs, Fernanda e Flávia, obrigado pelo amor, mesmo à distância. Agradeço a Deus pela vida e pelos dons que pude desenvolver ao longo deste trabalho.

Nos últimos seis meses fui financiado pelo Instituto Federal de Goiás, através de uma bolsa do Programa Institucional de Bolsas de Qualificação de Servidores (PIQS/IFG).

RESUMO

Esta tese apresenta a obra de Vasco de Quiroga e discute o seu projeto utópico para a colonização da Nova Espanha. Para tanto, parte de uma revisão historiográfica, recuperando as principais linhas interpretativas desenvolvidas ao longo do último século; em seguida, aborda os sujeitos envolvidos no projeto quiroguiano, a saber, os colonos espanhóis e os nativos americanos; trata então dos temas que conduzem à utopia, a guerra justa, a escravidão e a evangelização; finalmente, analisa as referências feitas à *Utopia* para elucidar a forma como Quiroga a entendeu e tentou aplicá-la entre os indígenas, a fim de construir uma igreja renovada a partir do novo homem que encontrado na América. O enfoque está na análise criteriosa dos textos, pondo o leitor em contato direto com as fontes, diferente do que faz a maior parte da historiografia. Também evidencia a *Utopia* de Thomas Morus enquanto principal inspiração através de uma comparação exaustiva entre o texto moriano e o de Quiroga. Outras influências também são destacadas, como a Bíblia e a *Philosophia Christi* de Erasmo. Enfim, pretende mostrar a importância de conhecer Vasco de Quiroga para compreender o movimento polifônico de colonização da América e o desenvolvimento do pensamento utópico, chaves para a constituição da modernidade. Apresenta uma visão crítica das interpretações simplificadoras que criaram um senso comum historiográfico, mostrando que as fontes coloniais ainda tem muito a revelar.

Palavras-chave: Vasco de Quiroga (1578?-1565). Utopia. Colonização. Michoacán. Povos indígenas.

ABSTRACT

This thesis presents the work of Vasco de Quiroga and discusses his utopian project for the colonization of New Spain. It begins with a historiographical review, recovering the main interpretative lines developed over the last century; then addresses the subjects involved in quiroguian project, namely, the Spanish settlers and the Native Americans; then comes the topics that lead to utopia: just war, slavery and evangelization; finally, examines the references to *Utopia* to elucidate how the Quiroga understood this book and tried to apply it among the Indians, in order to build a renewed church from that new man found in America. The focus is on a careful analysis of the texts, putting the reader in direct contact with the sources, which is very different from the usual historiography. It also highlights the *Utopia* of Thomas More as the main inspiration through a thorough comparison between the morian text and Quiroga's writings. Other influences are also highlighted, such as the Bible and the *Philosophia Christi* of Erasmus. Anyway, it aims to show the importance of knowing Vasco de Quiroga to understand the polyphonic movement of America's colonization and the development of utopian thinking as a key to the constitution of modernity. It presents a critical view of the simplistic interpretations that have created a historiographical common sense, showing that the colonial sources still has much to reveal.

Keywords: Vasco de Quiroga (1578?-1565). Utopia. Colonization. Michoacán. Indigenous people.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Tabela genealógica da família de Vasco de Quiroga.....	19
Figura 2: Página da Información en derecho com a primeira menção a Thomas Morus. Fonte: Biblioteca Nacional de España.....	241
Figura 3: Hierarquia de governo na Utopia e nos Hospitais de Santa Fé.....	245
Figura 4: Página inicial das Ordenanzas na edição de Juan Joseph Moreno.....	249

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	17
2 DAS PALAVRAS ANTES PROFERIDAS.....	35
2.1 Contribuições de Silvio Zavala e Marcel Bataillon.....	35
2.2 O tema do <i>compelle intrare</i> : Cristóbal de Cabrera e Ross Dealy.....	47
2.3 Fintan B. Warren e a história dos <i>pueblos-hospitales</i>	56
2.4 Rafael Aguayo Spencer e a exaltação de Quiroga.....	64
2.5 Apontamentos recentes: Vasco de Quiroga no terceiro milênio.....	70
3 UTOPIA E ANTIUTOPIA: ÍNDIOS E COLONOS DA NOVA ESPANHA.....	93
3.1 Os colonos espanhóis: agentes antiutópicos.....	94
3.2 Os índios de México e Michoacán: sujeitos da utopia.....	115
4 TEMAS APROXIMADORES DA UTOPIA.....	153
4.1 Guerra justa.....	154
4.2 Escravidão.....	172
4.3 Evangelização.....	197
5 O BOM GOVERNO PARA A NOVA ESPANHA.....	219
5.1 <i>Ordenar las cosas de nueva manera</i> : a <i>Utopia</i> contra o caos.....	219
5.2 <i>Como inspirado del Espíritu Santu</i> : Vasco de Quiroga interpreta a <i>Utopia</i>	235
5.3 <i>Reglas y ordenanzas para el gobierno</i> : a utopia realizada.....	248
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	283
7 REFERÊNCIAS.....	299

1 INTRODUÇÃO

Uma antiga tradição indígena promove a veneração por um ancião que andou pelas paragens da Nova Espanha durante o século XVI, mais especificamente pela região a oeste da atual cidade do México, hoje como outrora chamada Michoacán. Ali viviam e ainda vivem os Purhépecha, povo que resistiu ao domínio mexica e que controlava aqueles territórios antes da chegada dos europeus. Esse ancião, um espanhol, é lembrado por esse povo como um pai que os defendeu dos desmandos e violências dos demais espanhóis e os ensinou a sobreviver em comunidade naqueles tempos novos, imediatamente posteriores à conquista espanhola do que viria a ser o México. Trata-se de *tata* Vasco, fundador de povoados utópicos em que os Purhépecha podiam garantir a sua sobrevivência e dignidade frente a brutal colonização espanhola.

Do outro lado da conquista esse ancião é conhecido como Vasco de Quiroga, ouvidor da Segunda Audiência da Nova Espanha e primeiro bispo de Michoacán, fundador dos dois povoados de Santa Fé e do Colégio de San Nicolás. Em geral a historiografia o considera como protetor dos índios, merecedor daquela recordação positiva, ainda que tenha pouco destaque se comparado a outros personagens da época que também se dedicaram a defender os nativos, como Bartolomé de Las Casas (1474-1566). Outros, porém, na esteira da crítica da conquista, consideram que Quiroga foi apenas mais uma das muitas engrenagens do processo de colonização.

As posições importantes que ocupou no século XVI e a memória preservada pelos índios não impediram que Vasco de Quiroga fosse posto em segundo plano ou mesmo esquecido por grande parte da historiografia americanista. Também entre os estudiosos da utopia ele é pouco explorado, ocupando usualmente não mais que poucos parágrafos ou sendo relegado a uma nota de rodapé. Se é pouco conhecido internacionalmente, no Brasil é um ilustre desconhecido, não havendo estudos sobre ele aqui produzidos ou traduções de obras estrangeiras¹. A despeito desse esquecimento, é uma figura-chave para compreender o processo de colonização da América e a recepção da *Utopia* nos primeiros anos que se seguiram à sua publicação.

Com relação à conquista e colonização, o estudo sobre Vasco de Quiroga permite compreender melhor a polifonia daquele momento: havia posicionamentos diferentes sobre a

1 Não considero que as importantes obras de Carlo Ginzburg (2004) e Tzvetan Todorov (2010), por exemplo, possam ser consideradas estudos sobre Vasco de Quiroga, apesar de o abordarem.

legitimidade da conquista, disputas a respeito de como deveria ser exercido o domínio sobre o Novo Mundo, diferentes visões sobre a evangelização dos índios. Não se trata de um processo unívoco em que todas as peças das engrenagens fazem a máquina colonial seguir na mesma direção. Algumas vezes, mesmo dentro da máquina, havia grandes embates e posições antagônicas e inconciliáveis. Os religiosos, especificamente, não foram meros instrumentos do processo colonizador.

No campo dos estudos utópicos Quiroga aparece como figura importante porque nos fornece uma interpretação da *Utopia* elaborada menos de vinte anos após a sua publicação. Diferente de outros pensadores ou reformadores daquele período, Quiroga cita a obra de Thomas Morus como fonte inspiradora de seus projetos para a América. Essa primeva recepção pode nos ajudar a compreender melhor o gênero utópico, o utopismo e suas relações com a América – para muitos o lugar da utopia por definição.

O que sabemos então sobre esse personagem? A informação disponível sobre a data de seu nascimento é rara e confusa, mas comumente se diz que nasceu 1470, de acordo com a tradição estabelecida de que morreu em 1565, aos 95 anos de idade. Não há dúvidas quanto ao ano de sua morte, diferente do que acontece com relação à data de nascimento. Seu biógrafo mais confiável, Fintan B. Warren² (1963), aponta evidências documentais³ para questionar o ano de 1470, concluindo que o nascimento deve ser situado entre 1477 e 1478, mais provavelmente no último ano. Nenhum estudioso posterior⁴ parece ter encontrado evidências diferentes, de modo que assumo o ano de 1478 como o correto.

Apesar das dificuldades decorrentes da escassez de documentação, combinando várias fontes⁵ e partindo da informação de que Vasco de Quiroga era tio do cardeal de Toledo,

2 Exceto se indicado, todas as informações biográficas de Vasco de Quiroga, incluindo os documentos citados, foram extraídas da obra de Fintan B. Warren intitulada *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe* (1963), leitura obrigatória para se conhecer a documentação de onde foram extraídos os dados. Uma obra mais acessível e que também contém uma excelente introdução biográfica é *Vasco de Quiroga: utopía y derecho en la conquista de América*, de Paz Serrano Gassent (2001).

3 Warren (1963, p. 8) diz: “An apostolic brief, ‘Exponi nobis’, of Paul III, dated May 12, 1549, indicates that after Quiroga received his appointment as bishop he appealed for a dispensation from the triennial episcopal obligation of visiting Rome on the ground that he was in his sixtieth year. But the bulls of Quiroga’s appointment could hardly have arrived in Mexico before the summer of 1537, since the cost for dispatching them was paid only on March 2 of that year. If, then, Quiroga was in his sixtieth year (i.e., fifty-nine years old) in 1537, we would have to place the year of his birth at least as late as 1477, and possibly 1478.” E acrescenta em nota de rodapé: “There is a possibility that Quiroga intended to signify merely that he was over sixty years old, but the wording of the brief, ‘ac in sexagesimo tuae aetatis anno constitutum existis’, indicates rather an exact statement of age”.

4 Entre os que discutem a questão estão Rafael Aguayo Spencer (1970), Bernardino Verástique (2000), Paz Serrano Gassent (2001) e Fernando Gómez-Herrero (2001), cujas obras serão abordadas no próximo capítulo.

5 Felipe de la Gándara, *Nobiliario, armas y triunfos de Galicia, hechos heróicos de sus hijos, y elogios de su nobreza y de la mayor de España y Europa* (Madrid, 1677); Francisca de Quiroga, *Memorial genealógico del claro vetustísimo origen del apellido de Quiroga y su descendencia solariega ilustre* (sem data e local de publicação); *Genealogía del Cardenal Quiroga* (Biblioteca Nacional, Madrid, MS. 3451).

Gaspar de Quiroga, Warren consegue estabelecer com certa precisão o quadro genealógico da família de Quiroga, conforme o diagrama abaixo:

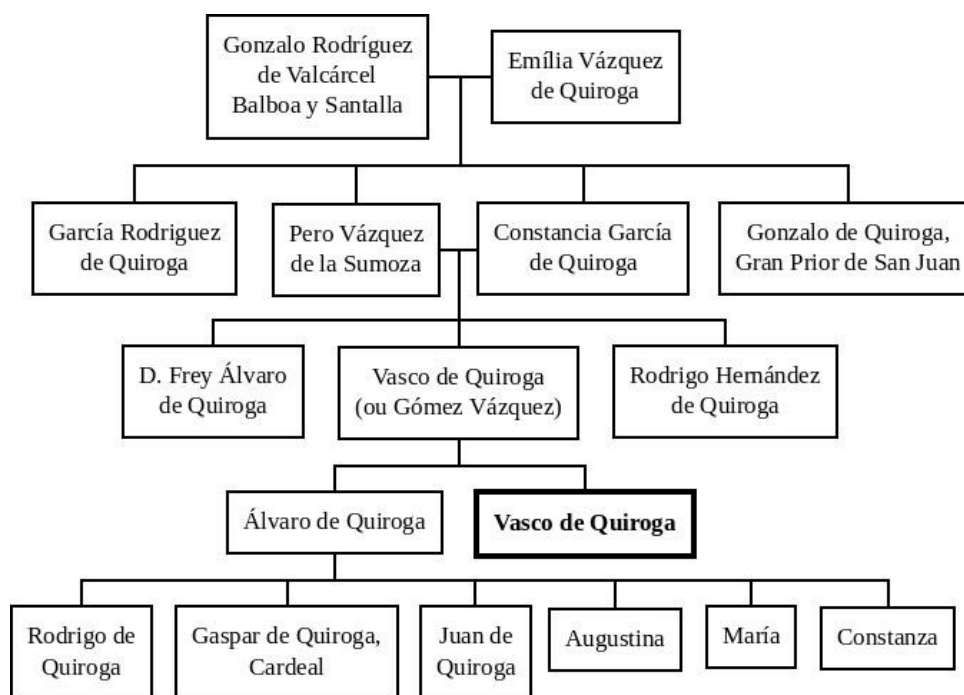


Figura 1: Tabela genealógica da família de Vasco de Quiroga. Fonte: Warren (1963, p. 11)

Não se sabe onde Vasco de Quiroga realizou seus estudos, apenas que era licenciado em direito canônico, mas não em teologia. A partir de seus escritos é fácil perceber que possuía grande erudição e estava atento às obras recém-publicadas. Na *Información en derecho*, sua obra mais longa, encontramos diversas citações diretas e indiretas da Bíblia, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Há também citações de diversos pais da igreja, como Santo Atanásio (296-373), São Basílio (330?-379), São João Crisóstomo (347-407), Santo Ambrósio (340-397), Santo Agostinho (354-430) e São Cirilo⁶; de escritores eclesiásticos mais recentes, como o Papa Inocêncio III (1160-1216), João Gerson (1363-1429), o Cardeal Caetano (1469-1534) e Johann Faber (1504-1558); de humanistas, como Sebastian Brant (1457-1521), Erasmo de Roterdã⁷ (1467-1536), Guillaume Budé (1467-1540), Thomas Morus (1478-1535) e Antonio de Guevara (1480-1545); dentre os autores clássicos, Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), Virgílio (70 a.C.-19 a.C.), Horácio (65 a.C.-8 a.C.) e Luciano (125-181). Além disso usou diversas autoridades legais e códigos jurídicos.

6 Conforme Paz Serrano Gassent (In: QUIROGA, 2002, p. 107, nota 26) não se sabe se as citações são de São Cirilo de Alexandria (375-444) ou de São Cirilo de Jerusalém (315-387).

7 A citação de Erasmo só foi identificada por Ross Dealy (1975), pois a autoria não foi indicada por Quiroga em seu texto. Outros autores apontaram a influência de Erasmo, mas sem encontrar vinculações textuais.

O princípio de sua carreira também é obscuro. Sabe-se que em 1525 atuou em Oran, no norte da África, como juiz de *residencia*⁸ do corregedor daquela cidade, o Licenciado Alonso Páez de Ribera. Pouco depois, em 1526, foi nomeado representante para fazer um tratado de paz com o rei de Tremecen, um estado mouro na fronteira de Oran. Em sua atuação ali obteve experiência sobre como agir numa região recém-conquistada⁹ em que conviviam religiões diferentes e com histórico de conflito, o que seguramente o ajudou quando foi para a Nova Espanha.

Logo depois retornou à Espanha, onde provavelmente passou algum tempo junto da corte de Carlos V (1500-1558). Na *Información en derecho* (1535) ele afirma ter discutido com um amigo sobre o *Villano del Danubio*¹⁰ enquanto viajavam com a corte de Burgos a Madri. A mudança da corte ocorreu entre 20 de fevereiro e 7 de março de 2015, o que precisa melhor as datas, contudo, não esclarece o que exatamente ele fazia junto à corte.

Há indicações sobre a amizade entre Quiroga e Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), figura de certa importância na corte: foi juiz e vigário-geral da diocese de Salamanca e em 1525 passou a servir o cardeal Juan de Tavera (1472-1545), que, por sua vez, era arcebispo de Santiago de Compostela e logo se tornou cardeal de Toledo, primado da Espanha. Tavera era presidente da chancelaria real de Valladolid e do Conselho Real de Castela, tendo sido o principal conselheiro da imperatriz Isabel (1503-1539) entre os anos de 1529 e 1533, quando o imperador Carlos V estava ausente da Espanha. Ou seja, Bernal Díaz ocupava uma posição que lhe permitia exercer alguma influência, o que pode explicar porque Vasco de Quiroga foi indicado para a prestigiosa posição de ouvidor da Segunda Audiência da Nova Espanha. Além disso a família Quiroga tinha laços com o próprio cardeal Tavera.

Indo além dessas inferências, há uma carta da imperatriz para Vasco de Quiroga datada de 13 de dezembro de 1529 solicitando a presença dele o mais rápido possível. Em outro documento, uma cédula real de 2 janeiro de 1530, a imperatriz o informa de sua escolha para ocupar o cargo de ouvidor na Nova Espanha e novamente solicita sua presença imediata. A partida estava marcada para o mês de janeiro, mas acabou sendo adiada. As cédulas reais apontando os ouvidores só foram emitidas em 5 de abril do mesmo ano e os ouvidores¹¹ deixaram Sevilha no dia 25 de agosto. Chegaram em datas diferentes à cidade do México e apenas em 9 de janeiro de 1531 estavam todos presentes.

A partir daí passaram a desempenhar suas atividades. A Audiência tinha funções

8 A *residencia* era uma espécie de prestação de contas feita pelos governadores, corregedores ou administradores diante de um juiz nomeado especialmente para esse fim.

9 Os espanhóis conquistaram Oran em 1509.

10 Capítulos XXXI e XXXII do *Libro áureo de Marco Aurelio*, de Antonio de Guevara (1994a).

11 Além de Quiroga foram nomeados ouvidores Alonso Maldonado, Francisco de Ceinos e Juan de Salmerón.

mistas, de governo e exercício da justiça. A principal razão para a criação Segunda Audiência foi a atuação de Nuño de Guzmán (1490-1558), presidente da Primeira Audiência, conhecido por seus desmandos e atrocidades contra os índios. Os relatos sobre suas ações chegaram à Espanha e a situação ficou insustentável. Assim, Quiroga e seus companheiros tinham como principal função remediar os males anteriormente cometidos e levavam consigo uma resolução que proibia a escravidão indígena, o que levou a conflitos com os encomendeiros.

Atuando na função de ouvidor Quiroga conheceu de perto os transtornos resultantes da conquista e pôde ter contato direto com os índios ao ouvir suas queixas. Em 1533, como representante da Audiência, visitou Michoacán pela primeira vez para verificar a situação dos indígenas. Não se sabe muito sobre essa visita, apenas que procurou corrigir alguns problemas e implementar a justiça, diferente do que faziam os demais espanhóis. Além disso, buscou evangelizar os índios e obteve mais sucesso do que os missionários anteriores.

Logo no seu primeiro ano como ouvidor Vasco de Quiroga expôs sua proposta de agrupar os índios em povoados – em sua *Carta al Consejo*, datada de 13 de agosto de 1531. Em 1532, com a aprovação cautelosa do Conselho das Índias, tendo comprado terras com seus próprios recursos, fundou um povoado próximo à cidade do México para abrigar os índios. Em 1533 começou outro povoado na região de Michoacán. A esses dois empreendimentos, chamados *pueblos-hospitales*, dedicou boa parte dos seus esforços e rendas até o fim de sua vida. Pretendia que não fossem comunidades isoladas, mas que se tornassem um modelo de organização social para toda a colônia.

Em 1535, diante de uma nova permissão da coroa para que os índios pudessem ser escravizados, elaborou a sua *Información en derecho*, em que se manifestava contra essa decisão. Contestou os argumentos apresentados pelos colonos e procurou mostrar que seria possível harmonizar os interesses de todos sem escravizar os índios. Nesse texto ele evoca um parecer anterior, lamentavelmente perdido, em que tinha elaborado sua proposta de colonização. Além da crítica da escravidão aparecem vários assuntos na *Información*, entre os quais a ideia de guerra justa, a legitimidade da conquista, a evangelização dos índios e a organização social e política da Nova Espanha.

Em 1536 foi nomeado primeiro bispo de Michoacán, mas tomou posse da recém-criada diocese e foi consagrado apenas em 1538. Não pertencia a nenhuma ordem, sendo parte do chamado clero secular. A partir de então se dedicou com mais afinco ao cuidado dos hospitais que fundara, buscando consolidá-los. Criou o *Colegio de San Nicolás*, dedicado à formação de clérigos e à instrução geral tanto de índios quanto de espanhóis. Também consolidou uma rede de hospitais em sua diocese, começou a construção de uma catedral,

procurou organizar os índios e ensinar-lhes ofícios que garantissem a sua sobrevivência no novo mundo que se formava. Claro, dedicou-se à atividade missionária, sem vinculação com nenhuma das ordens mendicantes.

Entre 1548 e 1554 esteve na Espanha, entre outras coisas, para resolver litígios referentes aos povoados. Tratava-se sobretudo de disputas pelas terras, mas as motivações pareciam ser o descontentamento dos espanhóis, sobretudo os da cidade do México, com o fato de haver obras dedicadas especialmente aos índios. Incomodava também o fato de que nos povoados os índios vivessem melhor do que muitos dos colonos espanhóis. Durante esses anos na Espanha ocorreram os famosos debates de Valladolid, cujas principais figuras eram Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573). Quiroga não foi convidado para os debates, mas interveio compondo um tratado chamado *De debellandis indis* e remetendo-o aos participantes. Esse tratado hoje está perdido, ainda que alguns autores¹² aleguem tê-lo encontrado, sem que haja contudo uma prova definitiva.

Retornou a Michoacán em 1554, retomando seus trabalhos na diocese, cuidando dos hospitais e do colégio, enfrentando ainda alguns litígios. Entre esse período e sua morte, em 14 de março de 1565, redigiu as *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de Mexico y Michoacán*. Essas ordenanças são uma adaptação do segundo livro da *Utopia* de Thomas Morus, cuja influência já tinha sido declarada na *Información*, mas que aqui aparecem de forma direta e explícita. Menos de dois meses antes de morrer elaborou o seu testamento, em que procurou garantir a continuidade das obras que lhe eram mais caras, os hospitais de Santa Fé e o Colégio de San Nicolás.

Tendo apresentado os dados biográficos de Vasco de Quiroga, passo a expor alguns apontamentos sobre preocupações teóricas e metodológicas importantes para a realização da pesquisa e a escrita da tese. As inquietações e cuidados de que trato a seguir de fato orientaram a concepção do tema, a leitura das fontes, da historiografia, as relações com a teoria e a busca de originalidade e relevância para o trabalho. É preciso ter em mente que as fontes são textuais, ou seja, o trabalho é basicamente de interpretação de textos, o que leva a um debate teórico-metodológico específico.

Antes disso duas ressalvas. Primeiro, esta não é uma investigação teórica, no entanto dialoga com a teoria, até mesmo porque seria impossível não fazer isso. Da forma como concebo, a melhor forma de investigação parte de perguntas, de indagações sobre um tema, deixando abertas diversas possibilidades de respostas¹³. É importante expor esse ponto

12 Benno Biermann (1969) e René Acuña (1988).

13 Sem sombra de dúvida essa concepção foi aprendida na minha formação inicial como historiador na Universidade Estadual de Campinas no início dos anos 2000, especificamente nos cursos de *Introdução à*

de vista porque, em muitos casos¹⁴, exigem-se hipóteses específicas e resultados esperados quase como uma antecipação do fim da pesquisa. Para os pesquisadores das ciências humanas, não apenas os historiadores, esse é um exercício de adivinhação que deve ser recusado, na minha opinião. É claro que todos temos algumas ideias e objetivos em mente quando começamos a pesquisar, mas isso está muito distante dos resultados esperados que informamos quando indagados – fazemos isso geralmente para cumprir as exigências formais. Em suma, boas questões formuladas ao passado me parecem muito mais frutíferas do que a formulação de hipóteses específicas e de resultados esperados – uma espécie de tentativa de responder antecipadamente o que se encontrará durante a pesquisa.

Antoine Prost (2008, p. 75) sintetizou bem:

Com efeito, a história não pode definir-se por seu objeto, nem por documentos. Como vimos, não existem fatos históricos por natureza; além disso, o campo dos objetos, potencialmente históricos, é ilimitado. [...] Pela questão é que se constrói o objeto histórico, só proceder a um recorte original no universo ilimitado dos fatos e documentos possíveis. Do ponto de vista epistemológico, a questão desempenha uma função fundamental, no sentido etimológico do termo: com efeito ela serve de fundamento e constitui o objeto histórico. Em certo sentido, o valor da história depende do valor de sua questão.

O objeto de meu estudo é claro: Vasco de Quiroga, especificamente suas ideias sobre a colonização da América, sua proposta de como deveria ser a colonização. Quais as questões que definem esse objeto?

Tendo me deparado com a figura de Vasco de Quiroga a partir do estudo das utopias, pareceu-me que sua atuação poderia ser um bom tema de pesquisa. Exponho aqui as múltiplas questões que formulei meu objeto de pesquisa: se Vasco de Quiroga foi uma figura importante no século XVI, tendo participado de diversos debates importantes e transitado nas altas esferas do poder, por que foi esquecido pela historiografia em muitos casos? Las Casas, por exemplo, é infinitamente mais conhecido do que ele, sempre tratado como grande defensor dos índios. No entanto, diferente de Quiroga, não emplacou nenhum projeto concreto, restringindo-se aos campos jurídico e retórico. Seria esse um indício da preponderância da especulação sobre a vida cotidiana concreta?

Em tempo, não pretendo propor novamente a velha e gasta distinção entre teoria e prática. Procuro apenas marcar os campos de atuação em que se destacaram Quiroga e Las

História e Laboratório de História 1 oferecidos pela professora Silvia H. Lara. Para uma discussão sobre esse tema ver o livro de Antoine Prost, *Doze lições sobre a história* (2008), especialmente o capítulo 4, “As questões do historiador”.

14 Penso especificamente nos modelos de projetos de pesquisa das agências financiadoras e dos processos seletivos para a seleção de alunos da pós-graduação. Essas instâncias de poder acabam por determinar as teorias e os métodos aceitáveis sem permitir uma discussão mais ampla sobre o assunto. Ou se enquadra ou está fora.

Casas, explicitando as diferentes ênfases de suas atuações. O primeiro se dedicou sobretudo à sua atuação missionária, à gestão dos seus hospitais e do Colégio de San Nicolás. O segundo se destacou por suas obras escritas e pela atuação vitoriosa nos debates de Valladolid. Apesar das diferenças, ambos participaram do mesmo processo e representam nuances da atuação dos religiosos que tentaram defender os índios durante a colonização espanhola.

Apresento então minhas questões. Especificamente sobre o tema: quais eram as relações entre a *Utopia* e os projetos de Vasco de Quiroga? Como ele interpretava a obra de Morus? Em que pontos a segue e em quais se distancia dela? Qual o significado dessas semelhanças e diferenças? Sabendo que sua interpretação é uma das mais antigas e próximas da publicação da *Utopia*, quais são as suas contribuições para a compreensão daquela obra? E do gênero utópico? Por que os estudos sobre as utopias dão pouca atenção a Quiroga?

Sendo Quiroga um religioso, devemos considerar sua atuação unicamente como sendo parte do mecanismo de colonização? Não há nele nenhuma contestação? Se há, quais são? De que forma devem ser entendidas? Quais os seus limites? Dito de outra forma e expandindo o problema, como entender a atuação dos religiosos e missionários na Nova Espanha? Quais as relações entre a religião e a utopia? Como entender a evangelização dos índios e, nesse contexto, a atividade de Vasco de Quiroga? No que ele se diferencia dos demais reformadores religiosos? É possível entendê-lo como um produto do Renascimento, um indivíduo com concepções próprias e que acreditava ser possível para as pessoas construírem suas histórias? Ou será ele fruto da tradição escolástica? Ou ainda, uma mistura entre a escolástica e o humanismo? Em que proporção? Como a relação com a Igreja e o Estado o influenciam?

E com relação aos índios: é possível identificar suas vozes? Como? Dentro dos projetos de Quiroga eles eram tratados como sujeitos históricos plenos, realizadores de seu destino? Qual a visão Quiroga tinha dos índios? Ele os conhecia? Qual a relação entre suas leituras anteriores e a imagem dos índios em seus escritos? Como a convivência com os nativos, especialmente os Purhépecha de Michoacán¹⁵, influenciou suas posições? Quais as contribuições dos índios para suas propostas de reforma social e política?

É claro que não pretendo responder a cada uma dessas perguntas. Estão aqui para

15 Os Purhépecha eram o povo indígena que dominava a região de Michoacán, a oeste de Tenochtitlán. A hipótese mais provável é que sejam originários do norte, de um ramo dos Chichimecas que migrou para o sul e se estabeleceu nas lagoas da região. Nunca foram submetidos pelos Mexica e eram seus rivais. (VERÁSTIQUE, 2000). A fonte mais indicada para se obter informações sobre os Purhépecha de antes da conquista é a *Relación de Michoacán*, texto provavelmente escrito por Jerónimo de Alcalá (2000) a partir de informações colhidas entre os próprios índios. Seus descendentes ainda vivem na mesma região até os dias atuais.

mostrar os horizontes da pesquisa, o que é bastante importante. O lugar central ocupado pelas perguntas já indica uma concepção teórico-metodológica e não pretendo fugir dessa constatação, como espero ter deixado claro. Mais do que uma discussão teórica, considero necessário expor aqui as inquietações sobre as formas de pesquisar que também cumprem uma função essencial de determinar o que não quero fazer.

A teoria, qualquer que seja ela, é fundamental para a formação dos historiadores e para a realização das pesquisas. Não pretendo colocar isso em questão, de forma alguma. O que sim me preocupa é o uso que se faz das teorias estabelecidas, muitas vezes convertidas numa moda ou mesmo numa tradição acadêmica que acaba por limitar a pesquisa. Escrevendo sobre a filologia, Erich Auerbach (2012, p. 371–372) abordou o tema:

Por toda parte espreitam conceitos já cunhados, mas poucas vezes adequados, apesar de frequentemente sedutores por seu tom e pela orientação da moda, sempre prontos a se lançarem sobre o autor, tão logo este se veja abandonado pela força de seu objeto. Daí que por vezes os autores, e frequentemente os leitores, sejam induzidos a substituir o objeto por um clichê que se lhe assemelhe;

Muitas vezes parece que uma teoria já tem todas as respostas e os estudos servem apenas para encaixar os temas no esquema pré-definido e, com isso, legitimar aquelas formulações. É um grave problema, pois passamos a ter as respostas antes das perguntas – as hipóteses específicas ou resultados esperados. Invertendo a ordem, no início da pesquisa o resultado já está determinado: temos as respostas desejadas e então formulamos as perguntas adequadas. Isso é um abandono do próprio objeto.

Esse tipo de uso da teoria¹⁶ destrói os fundamentos da pesquisa. Além disso nos mantém reféns dos centros de poder hegemônicos e nos impede de formular teorias a partir de nossa própria experiência histórica. Afinal, antes de existir qualquer teoria da história existe a experiência histórica em si, a vida concreta, que sempre nos coloca num lugar de fala. Parto aqui das reflexões de Aníbal Quijano sobre a colonialidade, especificamente de seu artigo chamado “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” (2005). Há um padrão colonial de dominação que se reflete também nas formas de produzir ciência e de se pensar a história.

Isso me leva à segunda ressalva, referente à vinculação a determinada corrente teórico-metodológica. Citar alguém não significa aceitar todas as suas concepções. Por exemplo, ainda que tenha a ideia de colonialidade em mente, isso não significa que a assumo

16 Não se trata de uma teoria específica, mas dos usos feitos das teorias. A título de exemplo, o procedimento de que trato aqui pode acontecer estudiosos vinculados a correntes tão diversas como marxistas, foucaultianos, pós-colonialistas, etc. O estudo das relações de poder nas instituições acadêmicas pode elucidar o problema, mas isso vai muito além do meu propósito. A vivência de dezoito anos nessas instituições, como estudante e professor, permite-me tecer essas considerações.

como inquestionável. Quijano e outros autores¹⁷ trouxeram contribuições interessantes para o debate, questionando inclusive a forma como se produzem e difundem as teorias, trazendo à tona que há outras maneiras de conhecer, outras epistemologias, outros sujeitos históricos produtores de saberes que devem ser levados em conta. Essas contribuições teóricas, contudo, não fornecem todas as respostas, pois são formulações críticas das práticas vigentes que deixam acima de tudo questões em aberto, indicando a necessidade de formas outras de produção de conhecimento. Não são, de maneira alguma, receitas infalíveis que devemos seguir. Tratá-las dessa forma equivale a não compreender suas críticas.

Assim, antes de entrar no debate sobre a interpretação de textos, vale apenas evocar o brado de Oswald de Andrade (1976) no *Manifesto Antropófago*: “Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz”. Talvez pela multiplicidade de nossas origens e pela dificuldade em definirmos ou inventarmos a nossa própria identidade brasileira¹⁸ tenhamos mais facilidade para compreender que não é necessário nos vincularmos apenas a uma teoria específica. Podemos devorar todas e disso somos feitos. Ou, como disse Oswald: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”.

Pode ser que uma teoria ou um método não sejam totalmente satisfatórios, que haja algo que não sirva numa determinada investigação. Além disso, pode ocorrer que justamente a teoria que se oponha a essa primeira complete perfeitamente a nossa necessidade. E então, estaremos em aporia? Não, ao contrário: “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar” (ANDRADE, 1976). Enfim, a partir de Oswald de Andrade aprendemos que é possível tomar de cada um uma parte ou mesmo o todo e da junção de muitos nos formamos¹⁹. Assim, tomamos de assalto a colonização e a usamos em nosso favor.

Uma elaboração semelhante, mais sistemática, é a de Wolf-Dietrich Sahr em sua proposta de constituir uma geografia cabocla. Trata-se de uma tentativa de superar a limitação metodológica imposta pela colonização e “se inspirar nas riquezas das consciências, sensibilidades, comportamentos e pensamentos de brasileiros (e não-brasileiros) que contribuem para esse país” (SAHR, 2009, p. 263). De muitos retalhos podemos fazer uma

17 Menciono especificamente Enrique Dussel (1994, 2008), Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007), Catherine Walsh e Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007).

18 Cf. DA MATTA (2000).

19 “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 1976).

colcha²⁰. Assim, a recusa à colonialidade não se converte numa ojeriza aos conhecimentos produzidos no exterior, mas a rejeição a uma aceitação passiva e subserviente desses saberes, sem contribuições críticas, negações e tentativas de inovação.

A antropofagia nos une e nos liberta dessas amarras. Não precisamos ser colonizados nem nacionalistas isolados reinventando as rodas da teoria e do método. Podemos tomar um teórico, seu adversário e quantos mais quisermos, juntando todos numa massa nova e interessante, útil para os nossos propósitos. Nossa formação cultural e social nos capacita a isso – é uma grande riqueza. A discussão sobre a interpretação de textos a seguir deve ser lida a partir disso. Voltando a Oswald (1976): “Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Ori Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.”

Diferente dos que advogam a morte do autor (BARTHES, 2004), não considero que os textos tenham uma vida independente e autônoma do seu criador. Explico-me. Uma vez que um texto tenha sido escrito e difundido de algum jeito²¹ ele pode ser interpretado das mais diversas formas, ressignificado, apropriado e reapropriado em contextos diversos. Ou seja, o próprio texto tem história. Aceito isso de bom grado, mas essa abordagem não abarca todas as possibilidades. O texto não existe por si só: foi escrito por alguém com intenções específicas num momento histórico determinado. Sem o autor o texto simplesmente não existe. Insistir que a única possibilidade de interpretar textos seja através da busca do que eles possam significar no presente é um equívoco²². Isso leva a uma hipertrofia do presente (ou presentismo) e à negação de que o passado seja minimamente apreensível – ou seja, à negação da história em si. Não existiria história, apenas a reapropriação de uma ideia de passado no presente.

20 A epígrafe do texto de Sahr é a estrofe de um poema de Raul Torres:

“Aquele colcha de retalhos que tu fizestes
Juntando pedaço em pedaço foi costurada,
Serviu para o nosso abrigo em nossa pobreza,
Aquele colcha de retalhos está bem guardada”.

21 Não necessariamente publicado. Os textos circulavam na forma de manuscritos, por exemplo. Com o advento da *internet* a difusão se tornou ainda mais fácil.

22 David Harlan (2000, p. 60) sintetiza bem esse ponto de vista: “Se nos perguntarmos ‘o que é uma escrita histórica?’, a resposta só pode ser ‘há este tipo de escrita da história, e este tipo, e então novamente este tipo’. Se tal entendimento pudesse alcançar uma aceitação, ainda que relutante, da profissão histórica, poderia ser aberto um espaço no qual um outro tipo de história intelectual pudesse ser escrita, uma história que dissesse respeito não a autores mortos, mas a livros vivos, não a um retorno de escritores antigos a seus contextos históricos, não à reconstrução do passado, mas fornecendo um meio crítico pelo qual os trabalhos valiosos do passado possam sobreviver a seu passado – possam sobreviver a seu passado de modo a falar-nos sobre nosso presente. Pois é somente assim que poderemos esperar algum dia vermos a nós mesmos e à história de outra forma”.

Há diferença entre interpretar um texto e estudar a história da sua interpretação. Se for impossível alcançar a historicidade de um texto também será impossível compreender qualquer interpretação feita numa época anterior à nossa. Radicalizando esse raciocínio, qualquer interpretação diferente da minha será inapreensível, de modo que o resultado só pode ser um individualismo visceral e egocêntrico: só existe a minha interpretação no agora. E mesmo aqueles que se apropriarem da minha interpretação não falarão sobre mim nem sobre o que eu disse, mas sobre si próprios e a sua visão do meu texto²³.

C. S. Lewis criticou uma abordagem semelhante tratando da crítica literária. Repudiou a ideia de que, ao atribuir um valor a algo, o enunciante apenas expressava os próprios sentimentos e não dizia nada sobre o objeto em si. Falava sobre uma história de Samuel Coleridge em que dois turistas chamavam uma cachoeira respectivamente de “sublime” e de “bonita”. Então arrematou:

O homem que chamou a queda-d'água de sublime não tinha simplesmente a intenção de descrever as suas próprias emoções: ele também afirmava que o objeto *merecia* a tais emoções. Se não fosse assim, não haveria nada com o que concordar ou do que discordar nessa afirmação. Discordar da frase *Isso é bonito*, se essas palavras simplesmente expressassem os sentimentos de uma pessoa, seria absurdo: se o turista tivesse dito *Sinto-me mal*, Coleridge certamente não teria retrucado *Não; eu me sinto muito bem*. (LEWIS, 2005, p. 13–14)

Quando interpretamos textos não falamos apenas sobre nós mesmos. O texto tem algum conteúdo, algum significado em si. A interpretação não é uma mera arbitrariedade egocêntrica ou um exercício de expressão dos sentimentos.

É importante buscar compreender um texto em sua historicidade. Essa tentativa é válida e necessária, mesmo que nunca seja plenamente alcançada, porque preserva a ideia de compreender o passado e o texto em si. Considerando o objetivo de entender as ideias de Vasco de Quiroga, o que temos? Pareceu-me desde o princípio da pesquisa que os textos eram fundamentais. Os povoados fundados por ele podiam também ser uma fonte interessante, mas há diversas limitações: primeiro, há pouquíssimos relatos sobre o seu funcionamento durante a vida de seu fundador; segundo, depois da morte de Quiroga, os povoados passaram por diversas mudanças até a sua dissolução no fim do século XIX, de modo que seria muito difícil separar o que era ideia de Quiroga do que não era, exceto através da comparação com o que ele expressou em seus textos; terceiro, os povoados não existem mais, o que impede uma

23 A abordagem de Antoine Prost (2008, p. 92) parece-me mais apropriada: “Se qualquer historiador, até mesmo aquele que pretende ser o mais ‘científico’, encontra-se envolvido pessoalmente com a história que escreve, isso não significa que ele deva abordar seu trabalho como simples opinião subjetiva, impulso de seu temperamento e reflexo de um inconsciente superlotado. Para alcançar, precisamente, uma melhor racionalidade é que o historiador deve elucidar suas implicações. Colocar a ênfase no sujeito-historiador não deve esbater os objetos da história, se alguém deseja propor um estudo pertinente, do ponto de vista social, por basear-se em motivos convincentes”.

visita para ver o resultado da obra em funcionamento; e, quarto, a memória sobre os povoados é fluida e vinculada ao mito fundador, *tata* Vasco, de modo que não ajuda a alcançar o objetivo.

Os textos de Quiroga somados às questões postas constituem o ponto de partida da pesquisa. As fontes analisadas foram as seguintes: a carta ao Conselho de Índias, de 1531, um informe que contém as primeiras impressões de Quiroga sobre a situação da Nova Espanha. Nesse pequeno escrito já estão postas algumas bases de seu projeto, ainda que sem um desenvolvimento mais profundo; a *Información en derecho*, de 1535, uma resposta contundente à nova permissão da escravidão indígena de 1534. Trata-se do texto mais longo dentre os analisados, contendo, além da crítica pormenorizada da escravidão indígena, propostas mais desenvolvidas para resolver os problemas encontrados. Ali a utopia aparece melhor delineada, com os temas centrais que levavam a ela; as *Reglas y Ordenanzas*, redigidas entre 1554 e 1565, que apresentam a utopia em andamento, retratando o resultado de duas ou três décadas de experiência; o testamento de Quiroga, de 1565, que aponta para o futuro, mostrando o desejo de que a utopia prosseguisse, estabelecendo dispositivos para proteger os dois hospitais de Santa Fé e o Colégio de San Nicolás. Nele também se esclarecem algumas questões referentes aos demais documentos.

Há outros documentos escritos por Vasco de Quiroga, mas esses foram escolhidos porque neles se encontram a concepção, o desenvolvimento e a projeção futura de sua utopia. Documentos comprovadamente inautênticos ou contestados pela maioria dos estudiosos, como o tratado *De debellandis indis* (ACUÑA, 1988), foram deixados de fora. Adotei a edição elaborada por Paz Serrano Gassent, *La utopía en América* (2002)²⁴, pelos seguintes motivos: é a edição mais recente e de fácil acesso; contém todos os textos analisados; contém as notas escritas por Quiroga nas margens do manuscrito da *Información*; as citações em latim são traduzidas, com o original posto em notas de rodapé. Apesar disso, os manuscritos disponíveis e outras edições são usados para cotejo (QUIROGA, 1535; MORENO, 1766; AGUAYO SPENCER, 1970, 1986).

A leitura desses textos cria demandas para que seja possível interpretá-los. É como disse Auerbach (2012, p. 369–370):

Ao longo do trabalho, o campo de visão alarga-se naturalmente conforme as necessidades, já que a escolha do material relevante é determinada pelo ponto de partida; esse alargamento de caráter tão concreto, suas partes têm tal coerência interior, que os elementos conquistados dificilmente se perdem depois, enquanto, em geral, o resultado final ganha unidade e universalidade.

24 Exceto se indicado, todas as citações são dessa edição. No corpo do texto aparecem apenas o título da obra e a página.

Exceto pela pretensão à universalidade, mencionada ao final, esse me parece um bom caminho para quem quer “fazer falar as coisas” (AUERBACH, 2012, p. 371). Os textos têm algo a dizer, como fazê-los falar? Algumas ferramentas são de grande ajuda.

Devemos atentar para a especificidade de cada um dos textos. No presente caso, temos uma carta oficial, um informe jurídico, normas para as comunidades e um testamento. Entender essas diferenças é importante para a interpretação, pois cada gênero textual possui características específicas – e Vasco de Quiroga não promoveu nenhuma grande inovação literária. Essa é uma lição que a velha exegese bíblica já punha em prática há muito tempo (FEE; STUART, 1997). Trata-se, porém, de uma aproximação preliminar.

Para avançar um pouco mais, parecem relevantes as ponderações de Dominick Lacapra no seu artigo clássico *Rethinking intellectual history and reading texts*. Ele diz que há diversas possibilidades de interpretação de textos, mas há também limites. Não se pode extrair qualquer coisa dos textos. O problema é o seguinte: “*the importance of reading and interpreting complex texts [...] and of formulating in cogent way the problem of relating these texts to various pertinent contexts*” (LACAPRA, 1980, p. 246). Ou seja, é preciso considerar o texto em si, mas também os diversos contextos em que foi produzido e com os quais dialoga (as fontes do autor, sua realidade política e social, a recepção da obra e os seus intérpretes ao longo do tempo), afinal, os escritos possuem historicidade. Isso é importante para que não se fazer uma “história puramente intrínseca das obras e dos processos ideológicos, nem contentar-se com referências sinópticas e impressionistas da sociedade e da vida política” (ALTAMIRANO, 2007, p. 10–11).

É preciso dialogar com o texto, afinal: “*A text is a network of resistances, and a dialogue is a two-way affair; a good reader is also an attentive and patient listener*” (LACAPRA, 1980, p. 274). A interpretação não se reduz apenas à subjetividade do historiador, pois se assim o fosse não haveria diálogo²⁵. Ao mesmo tempo em que são importantes as perguntas que fazemos ao texto (um componente carregado de subjetividade) é preciso reconhecer que as respostas obtidas provêm do texto²⁶. Para Lacapra a interpretação pode ser vista como uma forma de arte²⁷, pois depende da criatividade e da imaginação, mas não é

25 Quando falo de subjetividade, não penso em algo que exista de forma autônoma, isolada do tempo e do lugar de quem interpreta. A própria subjetividade é constituída por elementos externos ao indivíduo. É como a célebre frase: “Nenhum homem é uma ilha, inteiramente isolado; todo homem é um pedaço de um continente” (DONNE, 2007).

26 Antes de pensarmos sobre os silêncios do texto, sobre o que não foi dito, sobre as entrelinhas, é preciso ler as linhas, o que está dito e analisar isso.

27 Penso também nos grandes historiadores Johann Huizinga (2013) e Jacob Burckhardt (2009) que tanto destacaram a importância da sensibilidade para o trabalho do historiador. Nesse sentido há algo de artístico na produção do conhecimento histórico.

completamente livre: deve-se atentar para os fatos contidos tanto no texto quanto no contexto – com a ressalva de que o contexto nunca é completamente cognoscível, donde retornamos à importância do texto em si.

Por outro lado, como já disse, o texto não existe por si só. Para compreendê-lo melhor é preciso considerar a sua historicidade. De acordo com Quentin Skinner (1996, p. 10): “a própria vida política coloca os principais problemas para o teórico da política, fazendo que um certo elenco de pontos pareça problemático, e um rol correspondente de questões se converta nos principais tópicos em discussão”²⁸. Quiroga não escreveu seus textos do nada. Havia situações históricas específicas que são essenciais para compreendê-los, ou seja, o contexto de produção é relevante, conforme sempre defendeu Skinner. Para Vanderlei Sebastião de Souza (2008, p. 10) o que Skinner “parece enfatizar é a existência de uma certa margem limite de liberdade que um autor encontra ao formular seus projetos ideológicos, visto que sua ação intelectual e política está intrinsecamente ligada ao repertório de idéias compartilhado pela sua audiência”. Para mim, isso faz sentido.

Não pretendo resolver o debate sobre a historicidade dos textos e sobre como alcançar o seu contexto de produção. De qualquer forma, parece-me importante buscar informações sobre o local e o momento de redação da obra de Quiroga. Onde consegui-las? Outras fontes do mesmo período estudado seguramente auxiliam na construção de um panorama para a interpretação. No entanto, períodos como o século XVI possuem uma infinidade de fontes, de modo que é impossível acessar a todas. Por isso a historiografia é fundamental.

Outros intérpretes podem ajudar a compreender os textos sobre os quais nos debruçamos, oxigenando nossos pensamentos com questões e percepções diferentes, lançando alguma luz sobre passagens difíceis. Sendo de grande auxílio, a bibliografia especializada não deve substituir a leitura dos textos. Não devemos comprar interpretações prontas, mas dialogar com elas, concordando, discordando, completando. Por isso me parece importante, quando possível, ler as fontes antes de ler os seus intérpretes, procedimento que adotei²⁹.

A primazia das fontes não deve ser entendida como um desprezo pela historiografia. Os estudos produzidos a partir das fontes da época pesquisada são de grande

28 Dentre tantos textos de Skinner sobre o assunto, a escolha de seu clássico *Fundações do pensamento político moderno* (1996) não é gratuita. Vanderlei Sebastião de Souza (2008, p. 10) afirma que na introdução dessa obra “o contextualismo linguístico de Skinner aparece de modo mais claro”, depois de ter sido reelaborado após as diversas críticas sofridas. Aqui não parece tão importante acessar as intenções do autor, o que, em certo sentido, é absolutamente impossível.

29 Muitas vezes chegamos às fontes e ao próprio tema de pesquisa através de intérpretes. Isso faz parte da natureza das investigações, mas a partir do momento em que se define o tema e se delimitam as fontes, é preciso atacá-las o quanto antes.

valia: além do diálogo frutífero que já mencionei, ampliam nosso conhecimento ao estudar obras que estão além de nosso horizonte imediato e podem permitir o acesso a fontes indisponíveis ou difíceis de acessar. Uma leitura atenta e direta das fontes talvez leve a interpretações diferentes, sem problemas, mas não é preciso “reinventar a roda” a cada vez que se inicia uma pesquisa.

Por fim a biografia do autor também ajuda na interpretação pelo menos em dois sentidos. Pode elucidar dúvidas não esclarecidas pela leitura dos textos, pelo contexto ou pelos demais estudos bem como gerar novas questões que não haviam surgido antes. E de onde vêm as informações sobre sua biografia? Nos seus próprios textos Quiroga nos fornece alguns dados, mas também há outros textos da época que falam sobre ele. Claro, há os registros burocráticos – certidões, processos judiciais, etc – que inclusive não foram completamente estudados. E, afinal, temos os estudos sobre Vasco de Quiroga que incluem dados biográficos. Tudo isso compõe um quadro que ajuda no processo de interpretação.

Tendo feito essas considerações, passo a apresentar as minhas pretensões de originalidade. Primeiro, este trabalho é original porque apresenta a obra de Vasco de Quiroga no Brasil. Não sou o primeiro a mencioná-lo, mas desconheço qualquer estudo específico sobre ele que se tenha realizado aqui. Tampouco há traduções de estudos estrangeiros e nem mesmo balanços historiográficos sobre esse tema. Como se trata de um personagem que desempenhou papéis relevantes no processo de colonização do Novo Mundo, pretendo contribuir com os estudos americanistas desenvolvidos no Brasil, preenchendo essa lacuna.

Segundo, faço uma crítica da historiografia sobre Vasco de Quiroga em um ponto específico e bastante importante: a forma como se lê e apresenta as fontes. A centralidade das fontes é uma característica determinante deste trabalho. Falo isso no sentido de fazer uma leitura minuciosa dos textos de Quiroga, de seguir sempre de perto os seus textos e de permitir que os leitores tenham contato com ele. Se é importante ler as entrelinhas, os silêncios dos textos, isso não deve fazer com que as linhas sejam esquecidas. Algo foi dito e é central saber o quê. Não quero contar o que esses textos dizem, mas fazê-los falar para que respondam as perguntas feitas. Isso não é uma ingenuidade, um retorno à ênfase renascentista do relato histórico de primeira mão (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011). É sim uma tentativa de sanar um problema da historiografia sobre Vasco de Quiroga, que nos conta os textos, mas não dá tanta atenção a eles quando constrói a narrativa histórica. Assim, por exemplo, não se explicita a dependência textual em relação à *Utopia* de Morus, apesar de isso ser tratado como auto-evidente.

A minha leitura atenta das fontes presta tributo aos métodos da exegese bíblica,

com sua enorme atenção ao texto sagrado, dissecando-o cuidadosamente, analisando cada palavra, para extrair seu significado e pensar nas aplicações para a vida atual (CARSON, 2001; FEE; STUART, 1997). Também reconheço minha dívida para com a crítica literária. Sempre fico assombrado quando releio “A cicatriz de Ulisses” (AUERBACH, 2004). Para mim esse artigo é um paradigma de como interpretar textos, uma análise vigorosa que compara duas obras basilares da literatura ocidental: o *Odisseia* e o *Gênesis*. Por essa trilha eu procuro seguir.

Terceiro, pretendo contribuir para a compreensão da história da colonização da América ao mostrar a polifonia de vozes na construção do império espanhol. Vasco de Quiroga era uma das vozes dissonantes daquele momento, não a única. Conhecer seu pensamento permite inclusive situar melhor a crítica da conquista porque supera a ideia superficial de que havia um movimento unívoco e maléfico para explorar os índios. A crítica da conquista é necessária, pois as consequências da colonização se manifestam ainda hoje. Para fazer isso é preciso conhecer os personagens que atuavam naquele período e suas múltiplas intenções.

Quarto, apresento uma nova leitura dos textos de Vascos de Quiroga. Procuro demonstrar as influências de seu projeto e quais são os temas que conduzem a sua utopia. Mostro que ele pode ser visto como um verdadeiro intérprete da *Utopia* e que essa interpretação depende da sua experiência na América. Com isso, inverte a lógica da crítica que vê essa utopia apenas como algo vindo da Europa para a América que seguia as regras do jogo colonial. Para tanto, não é preciso fazer de Quiroga um herói impoluto nem tratá-lo como um colonizador cruel. As nuances do processo histórico ganham destaque aqui.

Por fim, pretendo contribuir com o campo dos estudos utópicos. A história das utopias se enriquece com a inclusão de Vasco de Quiroga, o primeiro intérprete americano da obra de Morus. Isso permite compreender melhor o sentido da palavra utopia, a formação do gênero utópico e mesmo a distinção posterior entre utopia e utopismo. Essa é outra lacuna que procuro preencher. A originalidade desta tese não responde a todas essas questões nem aspira a isso. Todavia, tenta fazer contribuições que talvez rendam outros frutos.

Este trabalho está organizado da seguinte forma: no próximo capítulo faço uma revisão historiográfica dos trabalhos sobre Vasco de Quiroga. Ali selecionei obras de tipos diversos, formando um quadro geral das linhas interpretativas, sem ser exaustivo. A seguir analiso a produção textual de Quiroga: o terceiro capítulo aborda os sujeitos dessa utopia, os índios e os colonos; o quarto trata dos temas centrais dos textos – guerra justa, escravidão e evangelização – que conduzem à utopia quiroguiana; e o último procura desvelar o projeto colonizador de Quiroga, sua utopia, suas ideias para o bom governo da Nova Espanha.

2 DAS PALAVRAS ANTES PROFERIDAS

*Além disso, meu filho, fique atento:
fazer livros é um trabalho sem fim,
e muito estudo cansa o corpo.*
Eclesiastes 12, 12

Como este trabalho é o primeiro no Brasil a apresentar de forma sistemática a obra de Vasco de Quiroga, convém expor a produção historiográfica para situar o estado do debate. Não pretendo discutir toda a bibliografia sobre Vasco de Quiroga mas sim explorar minimamente textos representativos o suficiente para formar um panorama, ainda que incompleto. Os critérios de seleção das obras abordadas aqui são apenas dois: primeiro, selecionei aquelas de maior profundidade e originalidade de análise, evitando repetições enfadonhas e pouco proveitosas, bem como balanços bibliográficos. Esse é sem dúvida um critério subjetivo e não pretendo de forma alguma negar isso. O segundo critério é bem mais simples: a disponibilidade das obras. Algumas delas, especialmente edições mais antigas, são de difícil acesso. Nada disso inviabilizou a construção aqui pretendida, como se verá logo abaixo.

2.1 Contribuições de Silvio Zavala e Marcel Bataillon

Quando se fala em Vasco de Quiroga logo vem à mente o nome do pesquisador mexicano Silvio Zavala. Não à toa, afinal foi ele quem primeiro se dedicou a estudar com profundidade sua obra e sua biografia, indo muito além das diversas menções e apresentações superficiais, ainda comuns na maior parte dos estudos sobre a América Colonial e sobre as utopias¹. A partir da década de 30 do século passado até meados dos anos 80 Zavala publicou diversos estudos fundamentais que serviram como ponto de partida para muitos outros pesquisadores, de forma que é impossível começar sem discuti-los.

O primeiro texto em que Zavala trata de Vasco de Quiroga se chama *La “Utopía” de Tomás Moro en la Nueva España*, publicado originalmente em 1937². Esse é um ensaio essencial, pois a ele remeterão constantemente tanto o próprio autor quanto diversos outros

-
- 1 Por um lado abundam as menções a Vasco de Quiroga, mas por outro essas referências costumam se limitar a poucas linhas ou parágrafos, permanecendo constantemente superficiais e até mesmo equivocadas. No Brasil isso é ainda mais grave, pois muitas vezes essa importante figura não é nem mesmo mencionada.
 - 2 Os diversos estudos de Silvio Zavala sobre Vasco de Quiroga foram compilados no volume *Recuerdo de Vasco de Quiroga* (2007). Todas as referências são dessa edição, mas as datas originais das publicações serão indicadas no texto.

estudiosos. Nele Quiroga é apresentado, situado historicamente frente ao processo de colonização da América, tem indicadas as principais fontes de seu pensamento e, principalmente, sua obra³ é vinculada à *Utopia* de Thomas Morus, conforme o título deixa explícito. Essa vinculação é feita sobretudo com as *Reglas y Ordenanzas* através de uma comparação que discutirei adiante.

Zavala (2007, p. 12–13) afirma que “*La idea, expresada en La República de Platón, de que es causa de las ciudades la impotencia del hombre aislado para atender las necesidades de la vida, la recibe a través de San Cirilo*”. Já qui são indicadas duas fontes do pensamento de Quiroga: Platão e São Cirilo. Em Platão vemos a defesa das cidades, fundamental também para Morus e para o pensamento utópico posterior, o que influenciou a visão crítica de Quiroga a respeito da dispersão dos índios na Nova Espanha. Seria natural que os religiosos do período renascentista interpretassem os clássicos gregos e latinos através da literatura religiosa, sobretudo a patrística, de modo que faz sentido a afirmação de que Platão chega a Quiroga mediado por São Cirilo, o que não implica necessariamente um desconhecimento da *República*.

Em seguida Zavala (2007, p. 13) tenta sintetizar aspectos chave do pensamento de Quiroga:

Cree firmemente en el éxito histórico de su proyecto, porque la blandura de cera de los indígenas permite imprimirles formas civiles que no hallan el obstáculo de vicios anteriores arraigados. Nuevamente expone rasgos del gobierno sencillo que ha ideado y lo enraíza en un ferviente optimismo cristiano; piensa que en la naciente Iglesia se obtendrá la pureza de costumbres perdida entre los europeos, víctimas de la ambición, la soberbia y la malicia.

A distinção feita entre os índios e os europeus é central no pensamento quiroguiano e matiza os sujeitos utópicos e contra-utópicos. Esse tema será melhor desenvolvido adiante⁴ na análise da *Información en derecho*, cabendo por ora ressaltar que Zavala acerta ao expor a visão de Quiroga sobre a *blandura* dos índios como base do seu otimismo cristão, sentimento compartilhado com muitos outros religiosos que foram para a Nova Espanha, conforme expuseram Robert Ricard (1986) e Marcel Bataillon (1966) em seus trabalhos hoje considerados clássicos⁵. O pessimismo em torno da sociedade europeia também era um tema comum no Renascimento, como podemos ver na própria *Utopia* e em diversos

3 A obra de Vasco de Quiroga compreende tanto os seus escritos como as comunidades que fundou. Quando necessário a distinção será feita.

4 Cf. capítulo 3.

5 *La conquête spirituelle du Mexique*, de Ricard, foi publicada em 1933; *Érasme et L'Espagne*, de Bataillon, saiu em 1937. Nenhuma das duas trata de Vasco de Quiroga com profundidade. Bataillon o menciona em breves páginas enquanto Ricard sequer o considera como parte de sua análise – mas teve o mérito de reconhecer o seu equívoco posteriormente, no prólogo à edição espanhola.

escritos de Erasmo de Roterdã⁶.

O desejo de renovação da cristandade europeia era bastante perceptível no fim da Idade Média e as denúncias de corrupção do clero, da dissolução dos bons costumes e da depravação generalizada da sociedade se multiplicavam. Assim, Vasco de Quiroga não estava sozinho em sua percepção negativa a respeito da sociedade europeia, mais especificamente daqueles indivíduos que se dirigiram para a América com o intuito declarado de obter fama e fortuna. A crítica social mordaz é uma peça crucial do humanismo cristão, gerando ecos que vão desde os espelhos de príncipes e as utopias até os movimentos escatológicos de místicos cristãos e iluminados que esperavam uma intervenção divina para que fossem corrigidos os desvios da sociedade (BATAILLON, 1966).

A inocência perdida e as evocações da idade do ouro são temas comuns do Renascimento. O retorno a essa espécie paraíso perdido⁷ era impossível para aqueles homens degradados da idade do ferro, de modo que a inocência e simplicidade dos índios, conforme a visão de Quiroga, gerava enormes esperanças de finalmente reconstruir a igreja cristã primitiva em todo seu esplendor. E isso levava a um outro tema, o do bom governo, adequado a esses novos membros da igreja cristã.

O tema do bom governo não era em si uma novidade tanto na Idade Média como no Renascimento⁸. Pensemos, por exemplo, em Erasmo e sua obra dedicada à educação do príncipe cristão⁹ ou em Antônio de Guevara, que Quiroga cita na sua *Información*¹⁰. A novidade era a América e seus homens simples e selvagens que tinham ótimas qualidades individuais, mas não possuíam um sistema de governo que fosse adequado para otimizar as suas capacidades humanas. Por isso o bom governo surge como assunto fundamental, uma vez que o grande problema europeu, o da corrupção moral, muito mais difícil de resolver, não estava presente no Novo Mundo.

Tendo tocado em pontos que considerava centrais para a compreensão do pensamento de Vasco de Quiroga, Silvio Zavala (2007, p. 13–14) sintetiza o que pretende expressar:

En resumen: el anhelo de un mundo perfecto, sencillo y la esperanza de restaurar la perdida virtud de la Iglesia son, en la mente de Quiroga, los impulsos primordiales de la obra civilizadora española. Un método simple y eficaz – La Utopía – servirá para conservar las admiradas cualidades de sencillez de la vida indígena y para

6 O *Elogio da Loucura* (ERASMO, 2013) é a obra em que essa crítica é mais facilmente perceptível.

7 Lembremos do poema de John Milton intitulado justamente *O paraíso perdido*, obra fundadora da língua inglesa, para nos darmos conta da importância do tema.

8 Cf. SENELLART (2006).

9 *A educação de um príncipe cristão* (1998).

10 A obra citada na *Información* é o *Libro áureo de Marco Aurelio*, de 1528, mas sobre o tema é impossível não pensar no *Reloj de príncipes*, de 1529.

perfeccionarla hasta aquellos límites ideales. La fe humanista, en este vasto proyecto, orienta la civilización del Nuevo Continente e infunde a la empresa un excelente rango moral.

A pretensão de saber o que se passava na mente de Quiroga é censurável, mas não pretendo entrar em discussões teórico-metodológicas além do que já foi feito na introdução. Necessário de fato é problematizar a compreensão da utopia como o desejo de um mundo perfeito. Primeiro, a ligação da busca da perfeição com a *Utopia* de Morus e do gênero utópico já é em si bastante questionável, conforme os apontamentos de L. T. Sargent (2005). Segundo, não parece razoável supor que os religiosos em geral e Quiroga especificamente pretendessem construir um mundo perfeito com seus projetos na América. A perfeição terrena está longe do horizonte de expectativa cristão devido ao reconhecimento da queda e da natureza pecadora do ser humano. Como veremos, mesmo admirando os índios e associando-os à idade do ouro, Quiroga nunca os retratou como se fossem perfeitos. Terceiro e mais importante, não há evidência textual nas obras de Quiroga de que ele pensasse que suas comunidades fossem alcançar a perfeição ou que tivesse entendido a *Utopia* como um modelo perfeito de organização social – seria apenas a mais adequada para aqueles índios naquele momento, ainda assim com adaptações que o próprio Zavala analisa.

Não estou convencido de que Vasco de Quiroga pretendia simplesmente contribuir com a obra civilizadora da colonização, no sentido de que pretendesse que seus projetos se integrassem plenamente à ordem colonial estabelecida. Desde a sua chegada à Nova Espanha ele criticou a forma como a colonização acontecia, propondo seu projeto utópico¹¹ como uma alternativa marcadamente distinta ao que estava posto até o momento. É preciso destacar a dimensão crítica de suas propostas, pois do contrário chegaremos na mesma interpretação superficial que entende as diversas atuações dos religiosos como um movimento único de fortalecimento da colonização. Insisto na necessidade de se destacar a polifonia de vozes, as disputas ideológicas e de poder, os diversos conflitos no processo. Esses conflitos, inclusive, foram explorados pela coroa espanhola para melhor controlar seus domínios ultramarinos, conforme destaca Ronald Raminelli (2013).

A despeito dessas críticas, Zavala tem o grande mérito de ter percebido pela primeira vez a vinculação direta entre as *Reglas y Ordenanzas* e a *Utopia* de Morus, aprofundando o debate e destacando a importância e a originalidade de Quiroga. Aqui chegamos enfim ao cerne de seu ensaio, a comparação que faz entre os dois textos. Essa comparação está dividida em três partes em que se pretende discutir “*sus principios*

11 Falo em projeto utópico no singular porque Quiroga pensava nas suas comunidades como um modelo para a colonização, ideia que posteriormente teve que abandonar.

esenciales: a) *La organización comunal; familias; campo y ciudad; distribución de los frutos. [...] b) Oficios útiles; moderación de las costumbres; jornada de seis horas. [...] c) La magistratura familiar y electiva*” (ZAVALA, 2007, p. 14, 17 e 19).

Mesmo destacando a importância desse ensaio ressaltou que a comparação feita não foi exaustiva, como pretendeu o seu autor¹². Em suas palavras: “*El cotejo efectuado demuestra, sin probabilidad de duda, la hermandad espiritual de La Utopía con las Ordenanzas del obispo michoacano*” (ZAVALA, 2007, p. 19). Sim, isso é verdade, mas falta uma análise textual mais detida que vá além da demonstração dessa irmandade espiritual. É preciso analisar as palavras através de uma verdadeira exegese para mostrar as igualdades textuais bem como as diferenças, ação fundamental para compreender a releitura que Quiroga fez da *Utopia*.

É claro que Zavala (2007, p. 21) percebe as diferenças entre as duas obras: “*Nótese que aunque Quiroga respeta el sistema de La Utopía, no deja de emparentar el gobierno de los hospitales en su terminología y aun en funciones como la de los jurados, con el régimen de los ayuntamientos o concejos españoles*”. Por que então não destacar essas adaptações e diferenças textualmente, mostrando as mudanças nos termos, na estrutura das frases, as omissões e acréscimos? Insisto que o cotejo textual, e não somente a comparação temática, é crucial para entender essas *Reglas y Ordenanzas*. Farei isso no último capítulo, reconhecendo o valor de Zavala e procurando avançar a partir de seu trabalho.

Em outro artigo, *La actitud doctrinal de Vasco de Quiroga ante la conquista y colonización de América*¹³, publicado em 1941, Zavala (2007, p. 41) amplia seu campo de análise, colocando Quiroga em contraste com o pano de fundo mais amplo da colonização:

Desde el principio, hubo a favor del dominio de los reyes, el título representado por las bulas de Alejandro VI. Sin embargo, los críticos que todavía conceden a la dominación papal una eficacia absoluta dentro del Derecho de aquella época, no reparan en que los grandes debates doctrinales sobre la soberanía de España en las Indias no anteceden sino que suceden a la expedición de los documentos vaticanos. Que las naciones extranjeras disputaran a España el valor del encargo papal es cosa muy explicable. Pero que los teólogos y letrados españoles criticaran su alcance y formularan variadas interpretaciones parece mostrar, a las claras, que no existía la unanimidad de juicio ni la fuerza intocable que algunos autores posteriores atribuyeron a las bulas de Alejandro.

Conhecer as disputas e a diversidade de interpretações das bulas alexandrinas e de outros documentos oficiais é muito importante para compreender especialmente o período

12 Zavala se referiu continuamente a esse ensaio em diversos trabalhos posteriores insistindo no esgotamento da comparação.

13 Tanto este quanto o próximo artigo que será discutido, *El humanismo de Vasco de Quiroga*, foram apresentados originalmente como conferências na Universidad de Primavera Vasco de Quiroga, em um curso realizado entre 19 e 31 de maio de 1941, na ocasião do quarto centenário da fundação da cidade de Morelia (ZAVALA, 2007, p. 37).

inicial da colonização. Durante esses anos Vasco de Quiroga atuou primeiro como ouvidor e depois como bispo, tendo participado desses debates, daí também a importância de conhecer suas posições e propostas. Na sequência Zavala faz um breve resumo dessas discussões, mencionando os nomes de Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), do Cardeal Caetano, de Bartolomé de Las Casas e de Francisco de Vitoria (1483?-1546), figuras de destaque na Espanha do século XVI. Isso mostra que Quiroga circulava nas altas esferas intelectuais e de poder, fazendo-me indagar sobre o porquê de sua obra ser tão pouco estudada em comparação a Las Casas, por exemplo.

Talvez isso se explique porque Quiroga “*no aportó innovaciones teóricas fundamentales*” (ZAVALA, 2007, p. 42). De fato muitos estudos acadêmicos mostram grande apreço por discussões teóricas enquanto Quiroga estava mais preocupado com as dimensões concretas da vida colonial, sobretudo as violências contra os povos nativos, a escravidão e a evangelização. Como já disse, não quero retomar a dicotomia entre teoria e prática, o que seria um equívoco, afinal a *Información en derecho* mostra a capacidade de reflexão do então ouvidor da Segunda Audiência, mas noto que as especulações teóricas parecem ter ocupado durante muito tempo um lugar tão central que temas e figuras de relevância para compreender o processo histórico foram deixadas de lado.

Vale a pena recordar outra vez¹⁴ as palavras de Janice Theodoro (1992, p. 90) sobre Las Casas:

É importante notar que a obra de Las Casas expressa um apego extremo às convenções, à estilística da época, resguardando-se de qualquer indagação à cultura índia. Não interessa para Las Casas descrever costumes da vida dos índios, ou procurar compreender seu universo ritual, ou ainda, o sentido dos mitos de fundação. Interessava a ele vencer a polêmica, ou seja, manipular com maestria a arte da retórica para derrotar seu interlocutor. O êxito obtido através da forma com que elabora sua argumentação transforma-o em herói. Não pelo que ele fez de generoso em seu trabalho missionário, mas pela sua capacidade de nos comover. Ou seja, preferimos navegar em meio a uma retórica conhecida, e acompanhar as emoções por ela sugeridas, a enfrentar o desconhecido, partindo em busca da compreensão de outros padrões cognitivos necessários à compreensão parcial das culturas americanas.

Especulações abstratas, muitas vezes distantes da vida cotidiana e concreta, decerto fazem parte da tradição intelectual ocidental que os pensadores decoloniais¹⁵ tanto criticam. Aqueles que não empenham todos os seus esforços para produzir uma obra teórica de fôlego são postos num patamar inferior, num segundo plano prosaico e sem charme. Vasco de Quiroga dedicou a maior parte de seus esforços na Nova Espanha para a construção e

14 Já o fiz num artigo escrito a quatro mãos com Elias Nazareno intitulado *América, lugar da utopia: de Bartolomé de Las Casas a Vasco de Quiroga*, publicado na *Revista Eletrônica da ANPHLAC* (n. 16, jan-jun de 2014).

15 Cf. DUSSEL (1994, 2008); QUIJANO (2005).

manutenção das comunidades utópicas que fundou e do *Colegio de San Nicolás*. Sua maior preocupação não era vencer grandes debates, como o fez Las Casas, mas garantir condições de vida minimamente dignas aos índios que estavam sob sua tutela. Os índios e suas vidas, ao que parece, não estavam no centro das preocupações dos grandes pensadores europeus, talvez por isso Vasco de Quiroga e outros tenham sido relegados a um célebre esquecimento.

Na sequência Zavala (2007, p. 42) diz que Quiroga “*se aferró a la penetración pacífica y al abandono de los procedimientos de fuerza*”. Apesar da eloquência demonstrada em seus textos, o primeiro bispo de Michoacán se destaca pela atuação junto aos índios e pelo grande empenho em levar a cabo os seus projetos. Foi antes um legalista que manejava com maestria o arcabouço legal espanhol do que um retórico ou um inovador.

De acordo com Zavala, Quiroga defendeu inflexivelmente a via pacífica de evangelização dos índios pois pensava que ela não poderia falhar, mas pensava também que os índios não podiam deixar de ser evangelizados – marcando uma outra diferença com Las Casas. Por ter uma visão negativa dos caciques nativos, aceitaria, em última instância, o uso da força, baseando-se em Santo Agostinho. Isso no caso de os índios rejeitarem completamente o evangelho.

A questão do uso da força não se esclarece tão facilmente nos textos de Vasco de Quiroga¹⁶, talvez por sua escrita difícil e tortuosa ou mesmo pela dificuldade em identificar as fontes em que baseia o seu pensamento, diferenciando-as das que cita apenas por serem referências obrigatórias nos assuntos que tratava. Como se verá adiante, há interpretações contrárias ao que diz Silvio Zavala, tanto no que se refere ao uso da força quanto à influência maior de Santo Agostinho. Mas Zavala acerta em dizer que Quiroga adota um meio-termo entre posições extremas: nem guerra e escravidão, nem abandono total dos índios.

Essa atitude não significa falta de firmeza, mas uma tentativa política de harmonizar minimamente interesses conflitantes. Afinal, “*tanto por razones europeas como indígenas, Quiroga concluía en todos los casos a favor de la libertad de los naturales*” (ZAVALA, 2007, p. 45). Ou seja, em aspectos fundamentais, como na recusa da escravidão, ele era de fato inflexível, mas sabia que precisava ceder em alguns pontos: a colonização não seria interrompida, os espanhóis não se retirariam, ainda que ganhasse todos os debates entre os teólogos e letrados, nas cortes e no Conselho das Índias. Daí a necessidade de uma solução intermediária que trouxesse benefícios para os índios, mas também para a coroa espanhola e a Igreja. Isso ficará mais claro no momento da análise de seus textos, sobretudo a sua *Carta al Consejo* e a *Información en derecho*.

16 Sobre esse assunto a fonte fundamental é a *Información en derecho*.

No artigo intitulado *El humanismo de Vasco de Quiroga*, também de 1941, Zavala procura destacar a principal matriz do pensamento quiroguiano, o humanismo cristão. Se, por um lado, o humanismo não era uma filosofia uniforme, por outro sabemos que entre as influências majoritárias de Quiroga se encontram Erasmo e Morus, conforme veremos adiante mais detalhadamente. Por isso é possível perceber a linha seguida por ele, afinal é fato bastante conhecido que os dois humanistas eram amigos íntimos e se influenciaram mutuamente.

Zavala relembra que Quiroga foi ouvidor e bispo, mas nunca missionário em sentido estrito. Isso não significa que sua participação na obra evangelizadora do México seja desprezível, ao contrário, como reconheceu Robert Ricard (1986, p. 36):

Por otra parte, la mediocridad, tanto del número cuanto de calidad del clero secular tampoco dejó a los obispos posibilidad alguna para ejercer una actividad apostólica distinta de las órdenes religiosas. Puede, también, el papel de los seculares considerarse como digno de dejarse a un lado, y los mismos obispos, al menos en lo referente a los indios, quedaron en segundo término. Nadie puede dudar que hubo ilustres excepciones, tales como la de un Vasco de Quiroga, que dejó en Michoacán imperecedero recuerdo;

Sendo a exceção que confirma a regra, a evangelização dos índios estava no centro das preocupações de Quiroga. Para que fosse possível anunciar o evangelho aos índios era imprescindível resolver ou ao menos amenizar a grave crise social instalada após a queda dos Mexicas¹⁷ e a rendição dos Purhépecha¹⁸ aos conquistadores espanhóis. Assim, Zavala (2007, p. 51) escreve:

Quiroga, como otros políticos geniales del Renacimiento, no sólo reconocía el rango correspondiente a los problemas de la propiedad y del trabajo, sino que de su satisfactoria resolución hacía depender el goce de los valores espirituales. En los umbrales del mundo moderno, veía con claridad que una sociedad egoísta y necesitada no podría conocer las dulzuras de la paz ni de la justicia.

Lembremos dois pontos importantes: a crítica social da própria sociedade é um componente fundamental da *Utopia* de Morus e da literatura utópica subsequente, e a preocupação com a paz e a justiça ocupam o centro das preocupações de Erasmo em muitas de suas obras¹⁹. Zavala destaca a figura de Juan de Zumárraga (1468-1548), indicando o volume de Bataillon, *Erasmo y España*, como referência. Zumárraga, normalmente tido como humanista, possuía um volume da *Utopia* e provavelmente o emprestou a Quiroga, fato que

17 Os Mexicas, também conhecidos como Astecas, foram derrotados por Hernán Cortez (1485-1547) e sua principal cidade, Tenochtitlán, foi tomada pelos conquistadores espanhóis com o auxílio de diversos povos indígenas antes submetidos aos Mexicas, principalmente aqueles de Tlaxcala.

18 Os Purhépecha nunca foram conquistados pelos Mexicas, mas se renderam aos espanhóis após saberem da queda de Tenochtitlán.

19 Nos próximos capítulos discutirei tanto a *Utopia* quanto diversas obras de Erasmo que influenciaram Vasco de Quiroga.

Zavala discutiria em trabalhos posteriores. No entanto, diferente do que fez com a obra de Morus, a influência de Erasmo é notada mas não demonstrada textualmente, como bem observou Ross Dealy²⁰ (1975).

No artigo *Letras de Utopía*, publicado em 1942, Zavala (2007, p. 62) menciona a amizade que unia Quiroga e Zumárraga e acrescenta dados interessantes ao debate:

En la Biblioteca Nacional de México, bajo la guarda sabia de nuestro amigo don Juan B. Iguíniz, se encuentra obra que perteneció a la vasta librería de fray Juan de Zumárraga. Lleva, como la de Frobenius, la misma inscripción en la portada que indica la propiedad del obispo de México. En el cuerpo del volumen se prodigan las anotaciones, aunque esta vez el objeto de ellas son las Décadas de Pedro Mártir y no la República perfecta de Moro. Hecho el cotejo [...] se disipa toda duda. En ambos casos, la mano anotadora fue la de Zumárraga.

Anteriormente Zavala levantara a possibilidade de as anotações nessa edição da *Utopia* terem sido feitas por Vasco de Quiroga, o que fica cabalmente negado. Em nota de rodapé ele explica detalhadamente como concluiu que o autor das anotações foi Zumárraga, o que não importa tano aqui. O mais relevante, porém, foi excluir qualquer dúvida sobre a existência de ao menos um exemplar da obra de Morus no México e demonstrar a proximidade de Quiroga com essa edição. Tudo isso auxilia na compreensão do ambiente intelectual no qual atuou nosso personagem: um círculo elevado em que se conheciam obras humanistas publicadas recentemente na Europa. Lembremos, a *Utopia* foi publicada pela primeira vez em 1516 e menos de 15 anos depois já circulava pelo Novo Mundo uma edição do livrinho de ouro.

Marcel Bataillon também faz parte deste panorama. Em sua grande obra, *Erasmo y España*, ele menciona Vasco de Quiroga apenas uma vez, no apêndice *Erasmo y el Nuevo Mundo*. Essa única referência já nos fornece indícios do subdimensionamento da importância de Quiroga nessas discussões, talvez porque até o momento não tivessem identificado as marcas de Erasmo em seus escritos. Bataillon remete a Silvio Zavala, de quem já tratei, a Fintan B. Warren e a Ernest Burrus, que serão discutidos adiante.

Num artigo de 1952, *Vasco de Quiroga et Bartolome de Las Casas*, o célebre estudioso francês faz contribuições mais relevantes: relembra a divergência entre os dois religiosos sobre a conquista das Índias e, citando Juan Ginés de Sepúlveda, assegura que Quiroga era favorável à conquista (BATAILLON, 1952, p. 83). Uma leitura atenta da *Información en derecho* esclarece melhor o caso, pois Dom Vasco de forma alguma compartilhava o juízo que Sepúlveda fazia dos índios. Apenas na questão referente à conquista sabe-se que Sepúlveda cita Quiroga como partidário de sua posição.

20 Abordarei o importante e pouco citado trabalho de Ross Dealy ainda neste capítulo.

No entanto, esse artigo é importante acima de tudo porque inclui uma carta de Quiroga, ali publicada pela primeira vez. Bataillon (1952, p. 54) explica as circunstâncias desse escrito:

Le 23 avril 1553, Quiroga est à Madrid, malade, saigné et purgé, mais ne désespérant pas de bientôt auprès de ses ouailles d'Amérique [...]; c'est alors qu'il envoie à Bernal Diaz de Luco, évêque de Calahorra, une copie de son petit traité De debellandis indis, avec la lettre que nous publions ici. Par la volonté du destinataire, ou par suite de circonstances que nous ignorons, cette lettre a échoué entre les mains de Las Casas, qui a mis, en tête, e commentaire gros de reproches: "El obpo de Mechuacan donde quiere probar que se puede hacer guerra a los indios por traerllos a la fe".

Vasco de Quiroga esteve presente nos famosos debates de Valladolid em que Las Casas e Sepúlveda se opuseram fortemente. Como dito acima, seu amigo Bernal Díaz de Luco era uma figura de destaque na Espanha, membro do Conselho das Índias²¹. Esse tratado, *De debellandis indis*, encontra-se perdido, apesar de algumas controvérsias sobre o seu pretenso aparecimento²², o que nos impede de saber a posição de Dom Vasco sobre um assunto tão importante naquele momento. O mais interessante, porém, é o comentário de Las Casas, pois mostra como este entendia a posição de Quiroga e o ponto central da discordância: a guerra contra os índios para evangelizá-los.

Essa interpretação soa estranha, uma vez que Dom Vasco se empenhou muito para combater as violências contra os índios e censurou as guerras feitas pelos colonos e encomendeiros, deixando claro que não eram justas²³. Ou seja, mais do que confiar nesse comentário de Las Casas, é preciso analisar com cuidado os escritos de Quiroga para compreender seus pensamentos sobre a guerra. Ross Dealy (1975), cuja obra discutirei adiante, mostrou que essa crítica de Las Casas não pode ser tratada como última palavra sobre Quiroga.

21 Bataillon (1952, p. 86) fornece mais informações sobre ele: “D. Juan Bernal Díaz de Luco, défenseur de Indiens au Conseil des Indes, allié, sur ce terrain, des Quiroga et des Las Casas, mériterait une monographie; [...] Ce personnage est, comme Quiroga, un juriste devenu homme d’Église. Étudiant à Salamanque, il a composé des répertoires sur les ‘repeticiones’ de Segura et de Palacios Rubios et formé un recueil de leçons magistrales. A vingt sept ans, canoniste, mais pas encore prêtre, il devient proviseur de l’évêché de Salamanque et compose son Instrucción de perlados. Au bout de trois ans, il passe, à la cour impériale, au service du futur Archevêque de Tolède D. Juan Tavera, encore archevêque de Compostelle. [...] En 1531, il est nommé auditeur au Conseil des Indes, probablement parce qu’il s’intéresse déjà à la question de la christianisation de l’Amérique. On le voit bientôt composer une exhortation aux franciscains du monde entier pour l’évangélisation du Nouveau Monde.”

22 René Acuña organizou uma edição do que seria o *De debellandis indis* (1988), com um estudo preliminar e notas. Além de próprio Acuña, Silvio Zavala e Benno Biermann participam da polêmica sobre a obra encontrada ser ou não o tratado de Quiroga. Biermann e Acuña respondem positivamente à questão, ao passo que Zavala nega a autoria. Como a atribuição a Quiroga não pode ser comprovada e considerando os bons argumentos de Zavala, adoto aqui a posição deste último. O volume *Recuerdo de Vasco de Quiroga* contém os textos de Zavala e Biermann sobre isso e a introdução de Acuña é suficiente para conhecer os seus argumentos.

23 Discutirei o conceito de guerra justa no capítulo 4.

Bataillon (1952, p. 87) nos diz que a correspondência entre Quiroga e de Luco acontecia há bastante tempo e levanta uma hipótese inovadora: que Bernal Díaz era o destinatário da *Información en derecho*. Esclarece então que na transcrição do documento feita no século anterior a abreviação “V^a. M.” foi equivocadamente entendida como “Vuestra Magestad”, o que levou os estudiosos a crerem que o tratado fora enviado ao imperador. E prossegue:

La formule du début: “Muy magnífico Señor”, correspond bien, dans l’échelle des fonctions, à un membre du Conseil des Indes. Quiroga écrit à un conseiller de ses amis, et accessoirement à ses collègues, puisqu’il écrit: “V. M. y esos señores”. Et d’autre part ce “Vuestra Merced” qui revient à maintes reprises dans ce long texte convient aussi à un personnage comme Bernal Díaz de Luco qui, dans la hiérarchie des dignités personnelles, était tout juste prêtre.

A única alusão biográfica da *Información en derecho*, recorda Bataillon, trata de uma viagem de Burgos a Madri feita pela corte em que Quiroga e o destinatário de sua obra conversaram sobre o discurso do vilão do Danúbio, contido no *Marco Aurélio* de Antonio de Guevara. Essa viagem ocorreu entre 20 de fevereiro e 7 de março e o livro de Guevara foi impresso naquele mesmo período, depois de circular manuscrito por algum tempo. Nessa época de Luco estava ao serviço de Juan Tavera, que seguia a corte. Ou seja, a hipótese é bastante verossímil, apesar de o próprio autor indicar a necessidade de mais pesquisas para confirmá-la.

O tratado que Las Casas critica estava relacionado com a legitimidade da conquista. Já sabemos a posição do bispo de Chiapas, decerto bastante conhecida: era radicalmente contrário (BRUIT, 2003). Contudo, isso não significa que todos aqueles que discordassem dele fossem favoráveis ao processo de dominação espanhola conforme acontecia. Também nesse caso as posições são múltiplas e variadas. Assim, Bataillon (1952, p. 89) faz uma pergunta interessante: “*Le titre de De debellandis indis implique que Quiroga entendait justifier la souveraineté espagnole en justifiant la conquête, en fait ou en droit. Dans quelles limites?*”

É preciso diferenciar a conquista “de fato” e “de direito”. A conquista “de fato” era incontestável no sentido da realidade histórica, já o direito de fazer isso podia ser questionado, como fizeram Vitoria e Las Casas. Por outro lado alguns pensadores poderiam considerar a conquista legítima do ponto de vista jurídico, mas discordar da forma como ela ocorria de fato. Há uma nuance importante: como a conquista e a colonização eram um processo em curso e bem possivelmente irreversível, faria algum sentido contestar a sua legitimidade? Dito de outra forma, quais seriam os resultados concretos de vencer o debate

jurídico-filosófico²⁴? Bataillon tem razão ao deslocar a pergunta no caso de Quiroga, pois este não parece muito interessado em discutir a legitimidade da conquista, já consolidada em sua área de atuação. A questão central era **como** o domínio espanhol seria exercido, ou seja, quais os seus limites.

Bataillon fala de um *Parecer sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los Indios*, escrito por frei Miguel de Arcos, como se fosse uma resposta ao tratado perdido de Quiroga. A tese à qual responde Arcos é de que o papa e a coroa espanhola tinham não somente o direito, mas o dever se submeter os índios – isso se baseava no dever geral da esmola corporal e espiritual. Arcos contesta essa ideia, como Las Casas em seu *De unico vocationis modo* (1537), insistindo que essa esmola espiritual poderia ser muito bem-feita sem a submissão dos índios. Entretanto, apesar das divergências filosóficas, “*sur ce point capital, Quiroga est d’accord avec Vitoria, Arcos, et Las Casas lui-même: La conquête brutale et l’exploitation arbitraire son exclues*” (BATAILLON, 1952, p. 91).

Como então deveria ser realizada a colonização? Eis o centro das preocupações de Vasco de Quiroga e a origem de seu projeto político-social. As condições para a guerra justa de fato não existiam, como é explicado longamente na *Información*, de forma que a escravidão decorrente dela não se justificava. Por isso não podemos afirmar que Quiroga tenha se aproximado das posições de Sepúlveda, permanecendo fiel às teses defendidas quando ainda era ouvidor. Como veremos, sua crítica à escravidão indígena é implacável, mostrando que os espanhóis não cumpriam o seu próprio código legal ao praticá-la. Por fim Bataillon (1952, p. 94) aborda a diferença entre Las Casas e Quiroga:

Mais la différence de situation était grande entre l’évêque de Chiapa, chassé d’Amérique par ses ouailles après avoir vainement tenté de leur arracher leurs esclaves, et l’évêque de Michoacán soucieux de la paix de son évêché, aspirant, comme la plupart des grands fondateurs de l’Amérique espagnole vers cette date, à la réconciliation des missionnaires et des conquistadors.

Bataillon assume que as premissas teóricas de ambos eram análogas, apesar da diferença nas conclusões. Las Casas tomava como ponto de partida de suas reflexões teóricas bastante convencionais, conforme Hector Bruit (2003), mas isso não é verdade para Quiroga, afinal Erasmo não pode ser tratado exatamente como um teólogo ortodoxo. Por ora basta apontar a diferença das conclusões: Las Casas pretendia a solução radical, mas claramente

24 Uma ressalva importante: a discussão aqui remete à historicidade desse debate específico e não pretende contestar a legitimidade ou a necessidade das discussões filosóficas e jurídicas de forma geral. Reconheço com entusiasmo a necessidade de debates desse tipo, sobretudo para incrementar a capacidade intelectual da população em tempos de discussões superficiais, raciocínios desencontrados e conclusões apressadas e tácitas.

impossível²⁵, de “devolver” o Novo Mundo aos índios. Quiroga, por outro lado, pretendia conciliar os diversos interesses e harmonizar ao máximo a vida na América, mas sem abrir mão de pontos fundamentais como a condenação da violência e da escravidão.

2.2 O tema do *compelle intrare*: Cristóbal de Cabrera e Ross Dealy

Participando das discussões sobre o *De debellandis indis*, Silvio Zavala²⁶ (2007, p. 173) escreve sobre o tema da obrigação de levar o evangelho aos infiéis, abordado por Bataillon: “*Ahora bien, en la doctrina de don Vasco hay un matiz que no debe pasar inadvertido: él que no admite que el cristiano pueda, en conciencia, dejar al infiel en su estado de perdición espiritual y temporal, sino que debe tratar a toda costa de convertirlo y elevarlo [...]*”. Chegamos ao tema do *compelle intrare*²⁷, tão importante na evangelização da América. Os índios não deveriam permanecer ignorantes do Evangelho. Se resistissem à pregação irracionalmente, a força poderia ser usada, nos termos do *compelle intrare*, com a ressalva de que não seria para destruí-los, mas para convertê-los. De acordo com Zavala essa é a síntese do pensamento de Quiroga sobre a questão.

Como na parábola bíblica, o problema é identificar o que esse uso da força significa de fato. Em *Lucas 14,21-24* está escrito o seguinte:

Indignado [com as recusas dos convidados], o dono da casa disse ai seu servo: “Vai depressa pelas praças e ruas da cidade, e introduz aqui os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos”. Disse-lhe o servo: “Senhor, o que mandaste já foi feito, e ainda há lugar”. O senhor disse então ao servo: “Vai pelos caminhos e trilhas e obriga as pessoas a entrarem, para que a minha casa fique repleta. Pois eu vos digo que nenhum daqueles que havia sido convidado provará do meu jantar”.

A última oração do texto fornece indicações sobre o principal sentido da parábola: trata-se de uma crítica aos judeus que não aceitavam a mensagem de Jesus. Os judeus comumente se viam como o povo escolhido de Jeová, considerando os gentios e mesmo os prosélitos²⁸ como inferiores espiritualmente. Nos evangelhos é recorrente o tema da rejeição do povo judeu aos profetas enviados por Deus, de modo que Jesus claramente afirma em

25 Isso não significa que toda solução radical seja impossível, por isso mantive o “mas”, para fortalecer a oposição.

26 O artigo se chama “*En busca del tratado de Vasco de Quiroga De debellandis indis*”.

27 “Alcançou uma importância paradigmática o *compelle intrare*, da ‘parábola da grande ceia’ (Lc 14.15-24). Nele um homem decide, depois que todos os convidados da festa se haviam escusado, solicitar que venham à mesa os que estão nos becos e atalhos, para que a festa não seja cancelada. ‘Obriguem a todos a entrar’ é a ordem que dá a seus servos” (SCHOENBORN, 2013, p. 23). No texto da Vulgata, no versículo 23, lemos o seguinte: “*et ait dominus servo exi in vias et sepes et compelle intrare ut impleatur domus mea*” (*Biblia Sacra Vulgata*, 2007, p. 1637). Por ser esse o texto adotado pela Igreja Católica na época de Quiroga, a questão ficou conhecida como “*compelle intrare*”.

28 Prosélitos eram os que tinham abraçado a fé judaica sem serem judeus de nascimento.

diversas passagens²⁹ que por causa disso a mensagem seria levada também aos gentios – de onde se origina a ideia de universalidade do cristianismo, plenamente desenvolvida por São Paulo na sua carta aos romanos. Esse é um assunto complexo demais para ser abordado com profundidade aqui, mas as linhas gerais estão postas.

Compreendendo esse contexto, podemos perceber que na parábola do *conpelle intrare* o objetivo principal é criticar a resistência dos judeus à pregação de Jesus, e não estabelecer uma doutrina sobre os métodos de conversão dos gentios. Ulrich Schoenborn (2013, p. 23) escreveu o seguinte:

A parábola de forma alguma pensa no uso de violência para esse fim. Foi somente a história da interpretação e da influência do texto que introduz esse aspecto na passagem. Desse modo ela foi deformada para servir de legitimação para que se pudessem forçar outras pessoas para a sua salvação, não importa com que meios.

Também a *Bíblia de Jerusalém* (1985, p. 1958–1959) contém uma nota explicativa bastante esclarecedora:

Após “as praças e ruas da cidade” do v. 21, “os caminhos e trilhas” do v. 23 parecem ser fora da cidade; lá se aglomeram duas categorias diferentes: de uma parte, os pobres e os “impuros” em Israel; de outra parte, os pagãos. A “força” empregada para introduzir esses míseros quer apenas exprimir o triunfo da graça sobre a sua falta de preparação, e não uma violação de sua consciência. É bem conhecido o abuso feito, no decurso da história, deste *conpelle intrare*.

Ademais, o termo grego ἀναγκάζω [*anagkazō*], traduzido por “compelir”, não indica necessariamente o uso da força, apesar de esta ser uma acepção possível. Aparece algumas vezes no Novo Testamento com diversos sentidos (“Greek Lexikon”, [s.d.], Strong’s G315)³⁰. Por tudo isso não parece correto afirmar que essa parábola contenha uma autorização para usar a força com o objetivo de converter pessoas ao cristianismo. Sabe-se, porém, que no processo colonização da América, sobretudo no século XVI, o entendimento mais comum foi esse. Mas e quanto à interpretação de Vasco de Quiroga?

Para compreender a visão de Quiroga há, pelo menos, dois auxílios importantes. Primeiro, Cristóbal de Cabrera (1515-1598), autor de um tratado sobre a conversão dos infiéis intitulado *De solicitanda infidelium conversione iuxta illud evangelicum Lucae XIV: conpelle intrare, Christophori Cabrerae Presbyteri theologi tractatus ad amicum quaerentem eiusdem evangelici verbi expositionem ac sensum*. Cabrera esteve na Nova Espanha com Vasco de Quiroga e testemunhou a sua atuação evangelizadora. Sua obra contém informações sobre a

29 Cf. Mateus 8,10-11; 23,37, João 8.

30 O *Greek Lexikon* é uma das ferramentas do site <http://www.blueletterbible.org/>, muito útil para a averiguação do texto bíblico, dos significados dos termos gregos e das passagens em que o termo específico aparece. Para consulta do texto grego usei a 27ª edição do *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 2006).

vida de Quiroga o trata como modelo da prática de compelir através do amor. O segundo é Ross Dealy com sua tese *Vasco de Quiroga's thought on war: its erasmian and utopian roots*.

O manuscrito do tratado *De solicitanda infidelium* está na Biblioteca do Vaticano (Vat. lat. 5026, ff. 29-50v), conforme informa Ernst J. Burrus (1960, p. 77) em seu *check list* dos escritos de Cabrera publicado na revista *Manuscripta*. O manuscrito não está disponível para consulta, mas o seu texto foi editado e analisado por Eduardo Martín Ortiz (1974) em sua tese de doutorado intitulada *La coacción de infieles a la fe según Cristóbal de Cabrera*. Em outro artigo, Burrus (1961) apresentou o tratado, fez um sumário de seu conteúdo e traduziu para o inglês³¹ partes importantes, justamente aquelas nas quais Cabrera abordou o exemplo de Vasco de Quiroga.

De acordo com Burrus (1961, p. 17), o tratado aborda os seguintes princípios:

moral persuasion, preaching of the word of God, divine authority, separation from unbelievers who would prove dangerous to neophytes; above all, kindness, holiness of life and a self-sacrificing charity as exemplified by the first Bishop of Michoacán, Mexico, Vasco de Quiroga. Such are the principles to be invoked rather than force or physical compulsion.

Quiroga fora, para Cabrera, um exemplo de caridade, santidade e auto-sacrifício, tendo sempre em mente o objetivo de evangelizar os indígenas. Mais do que seus escritos, sua vida mostrara que era contrário a qualquer tipo de violência no processo de evangelização. Assim, a atuação missionária do bispo de Michoacán se torna uma chave interpretativa de sua posição teológica, nem sempre exposta de forma clara e direta.

Cabrera se admirava da habilidade de Quiroga na conversão dos índios: “*While other from afar have been amazed at his remarkable ability to draw unbelievers to the faith, I could watch him close at hand and praise God for his heavenly bestowed gift*” (BURRUS, 1961, p. 19). A seguir aborda os métodos usados na conversão, insistindo em sua eficácia, diferente do que acontecia quando se usava a violência. Os dois hospitais de Santa Fé eram a base fundamental da ação evangelizadora de onde irradiavam as ações e a fama do bispo de Michoacán. Também cumpriam um papel importante as suntuosas cerimônias de batismo, planejadas para serem cenas emocionantes e inesquecíveis³².

Assim Cabrera descreve como os indígenas eram tratados nos hospitais e o efeito resultante disso:

As long as the Indians remained for instruction and baptism, they received free board and room. After being well nigh over whelmed with such kindness and

31 Não há tradução para o português do texto latino e não tive acesso à tradução espanhola, por isso cito a partir da versão de Burrus, a mais acessível.

32 Cabrera escreveu: “*in fact, everyone who witnessed the scene was so overcome with emotion that could scarcely refrain from weeping*” (BURRUS, 1961, p. 20).

goodness, they returned to their homes laden with gifts, passing through the territories of other Indians where they loudly proclaimed the good tidings of the Christian faith, the munificence of such an apostolic bishop. They recounted in detail all that they had seen, heard and experienced: how they had been so graciously and kindly welcomed by his Lordship, how they were received into the hospices where they were refreshed in body and soul, how they were instructed in the rudiments of the Catholic religion, how each group was most comfortably lodged during their stay. (BURRUS, 1961, p. 20).

Tanto quanto os ensinamentos, a bondade e a gentileza do tratamento eram essenciais para que os indígenas pudessem aceitar a nova fé. A descrição de Cabrera parece seguir o modelo bíblico de conversão, como exemplificado em diversas passagens do Novo Testamento³³, em que o neófito volta para seu lugar de origem e lá compartilha os novos ensinamentos aprendidos. A evocação do cristianismo primitivo não aparece apenas nisso: Vasco de Quiroga é tido por Cabrera como um novo apóstolo, comparável a São Paulo no zelo pela evangelização (BURRUS, 1961, p. 27).

De qualquer forma é importante que os indígenas apareçam como pregadores, um indício de que Quiroga pretendia formar um clero indígena. E a narrativa de Cabrera foi feita num momento em que isso já havia sido formalmente proibido. Ou seja, além de a violência não fazer parte do processo de conversão, os próprios convertidos eram tidos como corresponsáveis na propagação da mensagem cristã, conforme o modelo da igreja primitiva, tão exaltado por Quiroga.

A narrativa de Cabrera prossegue, mostrando os efeitos do trabalho evangelizador de Quiroga:

As those innumerable Indians, instructed in the faith and baptized, returned to their homes and proclaimed the extraordinary kindness, goodness and graciousness of the Bishop, the report of his sanctity spread far and wide through those vast regions, so much so that the natives whom no armies could subdue or win over, on hearing of their goodness of Quiroga spontaneously presented themselves of their own accord. (BURRUS, 1961, p. 22).

Gentileza, bondade e graça eram a chave do processo, justamente o contrário da violência. É interessante a percepção de que os Espanhóis não teriam força suficiente para vencer os nativos e dominar aquelas vastas regiões, o que levava a uma contradição: para subjugar os nativos era preciso abrir mão da ideia de subjugá-los. Isso não significa que Quiroga e Cabrera fossem meros funcionários trabalhando para atender aos interesses da coroa. Há muitas nuances aqui e essa reflexão será aprofundada adiante, bastando por ora

33 Um caso emblemático é o do endemoniado geraseno (Marcos 5,1-20), que pode muito bem servir de modelo: da mesma forma que o geraseno foi liberto da Legião, os índios eram libertos de sua barbárie e selvageria, para então voltar à sua terra e compartilhar a nova fé. O versículo 20 mostra o resultado: “Então partiu e começou a proclamar na Decápole o quanto Jesus fizera por ele. E todos ficaram espantados”. Os *Atos dos Apóstolos* também contém narrativas de conversão semelhantes.

apontar o paradoxo.

O testemunho pessoal de Cabrera sobre a apresentação dos indígenas diante de Quiroga é impressionante:

I myself beheld these vast multitudes, many of them being the wildest savages imaginable and armed to the teeth, the men totally naked and the women wearing only a loin-cloth of animal skins. They came and greeted the Bishop with every mark of respect and reverence, kissed his hand and begged for his blessing. Their spokesmen pleaded in the Bishop's presence with such eloquence and persuasiveness, with such facility and propriety of expression, that Quiroga in amazement said to me: "Did you ever behold among unlettered people such eloquent orators?" (BURRUS, 1961, p. 22).

Os nativos armados até os dentes não viam no velho bispo ameaça ou sinais de hostilidade, ao contrário, reconheciam sua bondade e por isso o respeitavam. É provável que Cabrera não tenha entendido boa parte do significado dos atos dos índios e a narrativa precisa ser problematizada, mas o que interessa nesse ponto é a atitude não-violenta de Quiroga e os seus resultados. O texto busca evidenciar que evangelização pacífica era muito mais eficiente do que com o uso da violência, deixando claro que os resultados eram melhores em todos os sentidos: alavancava a rápida difusão do catolicismo, atraía povos hostis, permitia a difusão pacífica da cultura espanhola, promovia a tranquilidade do território. Tudo isso era bom para a Igreja, para a coroa e para os espanhóis que quisessem se estabelecer na América.

A selvageria não devia ser combatida com violência, mas com amor. Quiroga não se chocava com os hábitos do índios, como a nudez, além de apreciar suas qualidades, especialmente a eloquência. Essas atitudes e os seus hospitais deveriam servir de modelo para a colonização, ainda que seja possível indagar se essa proposta deve ser considerada como colonizadora, levando em conta o movimento geral da colonização no século XVI. Dito de outra forma, pergunto se Quiroga estava de fato colaborando com os demais interesses coloniais ou se suas propostas eram inconciliáveis com os interesses sobrepostos da Coroa, da Igreja e dos colonos. Chegar a uma resposta definitiva talvez seja impossível.

De acordo com Cabrera, Quiroga entendia a evangelização e a saída da barbárie como uma questão de oportunidade. Aqueles povos viviam daquela forma não por serem maus, mas por não terem alternativa³⁴. Cabia aos evangelizadores mostrar-lhes essa outra rota:

The Bishop was not to be shocked that they dared in their nakedness and savagery approach him; for such was their primitive way of life, which no one had come to improve as had happened among more civilized peoples who were blessed in having a higher culture and the true face brought to them. Thus far they had no chance to acquire more decent clothes; their only concern in life being to provide for food and drink, seeking it wherever to be found [...]. (BURRUS, 1961, p. 23).

34 Esse é um tema caro a Quiroga, conforme abordarei adiante na análise da *Información en derecho*.

Por isso os hospitais cumpriam um papel tão central: além do trato gentil com os indígenas era preciso garantir as condições materiais para que a sua atenção não estivesse focada apenas na sobrevivência, nas necessidades mais básicas. Isso remete tanto à caridade cristã³⁵ quanto às teorias antropológicas sobre o desenvolvimento das grandes civilizações humanas – primeiro era preciso garantir alimento e abrigo, só depois viria o florescimento da cultura, da religião, das artes, etc.

Além das necessidades básicas, nos hospitais havia jogos para entreter os hóspedes que também adquiriam funções pedagógicas. Assim conta Cabrera:

Quiroga would wisely use these contests, that aroused the keenest interest and rivalry, to teach them important lessons in the Christian way of life, insisting that just as they directed their arrows at a given target, so too were the deeds of their life to converge towards a definite goal, Our Lord an Savior, beyond whom [...] there is no salvation. (BURRUS, 1961, p. 23–24).

A metáfora bíblica da flecha³⁶ era bastante conveniente naquele contexto, servindo para anunciar a existência de uma única verdade a ser perseguida. Chama à atenção a negação implícita da rivalidade entre as pessoas e da busca por interesses individuais. Quiroga manifestava seu desejo pela concórdia, pela vida de harmoniosa igualdade entre todos, os diversos povos indígenas e os europeus. Criticava também a competitividade: “*In a true sense, he would say to the contestants, ‘all of you are victors, for all show how well you have mastered the art’*” (BURRUS, 1961, p. 24).

É claro que o relato de Cabrera deve ser problematizado: é possível ver nele uma idealização da figura de Quiroga, ainda que seja tida como resultado de uma admiração sincera; a ideia de selvageria é questionável, como já mostrava Montaigne (2010) na mesma época em seu famoso ensaio sobre os canibais; a compreensão de Cabrera sobre os atos dos índios, especialmente sua resposta aos ensinamentos cristãos, pode ser equivocada, entre outras coisas. Aqui o texto de Cabrera serve como um testemunho primitivo sobre a posição de Quiroga a respeito do uso da força contra os indígenas para evangelizá-los.

Nessa interpretação, feita por um companheiro do bispo de Michoacán, testemunha ocular dos acontecimentos narrados, Quiroga é mostrado como o modelo de caridade e bondade para com os indígenas. A posição teológica de Cabrera era contrária àquelas que defendiam a guerra justa contra os índios, afinal sem o uso da força obtinham-se melhores frutos, conforme exemplificara Quiroga em sua atuação.

Sobre o mesmo tema Ross Dealy (1975, p. 33) afirma o seguinte:

35 Cf. *Tiago* 2,14-26.

36 Cf. *Isaías* 49,2; *Salmo* 127,5-6.

He [Quiroga] does not believe Indians can be won over where scholastic legal formulations exist. Nor does the weight of his argument fall on preaching as being the way to win them over. And he was emphatically opposed to the idea that Indians could profit spiritually and materially from contact with Spanish conquistadors or farmers, emphases of earlier reform thought. What he does believe in is the power of good example. I doubt that one will find, throughout the length and breadth of Spanish New World history, any good example thesis which can compare in strength.

Esse excerto está no primeiro capítulo da tese de Dealy, “*Compulsion through good example*”, que procura explorar essa importante nuance do pensamento de Quiroga: o poder do bom exemplo. As boas obras de fato são enfatizadas por Dom Vasco em todos os seus escritos, sobretudo na *Información en derecho*, o que ficará mais claro na análise desse texto. Lembremos que Bartolomé de Las Casas fez uma tentativa fracassada de colonização harmônica entre camponeses espanhóis e indígenas, o que talvez tenha influenciado o pensamento de Quiroga.

Dealy procura demonstrar a influência de Erasmo na obra de Quiroga trazendo uma excelente contribuição: encontra uma citação textual da *Paraclesis*³⁷ que nunca fora identificada³⁸, pois não indica a fonte ou o autor, ficando claro que o silêncio de Quiroga sobre isso foi intencional. Os estudos de Bataillon explicitam as tensões existente na Espanha com relação às obras de Erasmo. O humanista holandês possuía amigos fiéis e exercia forte influência, mas também colecionava inimigos que foram se tornando cada vez mais poderosos. Assim, no fim de sua vida, a balança começou a pender para o lado dos seus adversários, de modo que o silêncio de Quiroga sobre a influência erasmista é perfeitamente compreensível.

Adiante discutirei melhor a influência de Erasmo, mas é impossível não mencioná-lo agora, pois ocupa o centro das reflexões de Dealy (1975, p. 34–35), que reforça: “*But the quotation has even greater value. For it is aligned with an important good example statement and brings his entire discussion of this subject into the sharpest possible focus*”. Ou seja, as obras de Erasmo, renomado defensor da paz, encontraremos a chave para compreender a visão de Quiroga sobre a melhor forma de evangelizar.

37 A citação anotada na margem do texto da *Información* é a seguinte: “*His enim armis longe conpellere reditum ad Christi fidem christiani nominis hostes quorum minis aut armis ut omnia jungamus praesidia. Nichil ipsa veritate poterimus.*” A tradução para o espanhol, feita por Paz Serrano Gassent (2002, p. 85–86) em sua edição das algumas obras de Quiroga, é a seguinte: “*Pues con tales armas estará lejos el impulsar a los enemigos del nombre cristiano, para que se conviertan a la fe de Cristo, amenazándolos o guerreándolos para apoderarnos de todos sus baluartes. En realidad de verdad nada podemos*”. Apesar de traduzir a nota, Serrano Gassent não identificou a autoria do texto. Não encontrei nenhuma tradução para o português dessa obra de Erasmo.

38 Nem os mais reconhecidos estudiosos, como Zavala e Bataillon, tinham identificado qualquer citação de Erasmo nos escritos de Quiroga. Talvez por isso suas análises não deram tanta importância ao célebre humanista holandês.

Dealy lembra que Quiroga afirma com veemência que os índios responderiam com boa vontade se as obras dos espanhóis fossem pacíficas e amorosas. O mais importante, porém, é que aponta a confusão e a incompreensão das palavras usadas na *Información*: “compulsão”, “força”, “guerra”, “sujeição”. Apenas o uso dessas palavras levou alguns estudiosos a entenderem que Quiroga era favorável à guerra contra os índios³⁹. O texto de fato é truncado e confuso em alguns momentos, daí que seja necessário ler com muita atenção e ponderar os significados de cada palavra.

Dealy também cita uma passagem da *Información* em que se menciona a guerra contra os índios “‘no para su destrucción sino para su edificación’⁴⁰, como lo dice San Pablo, 2ª a los Corintios” (p. 102). O uso metafórico da linguagem militar acontece em outras passagens do Novo Testamento, sobretudo nas cartas de Paulo⁴¹. Assim, é basante verossímil pensar que Quiroga também estivesse usando uma linguagem metafórica, ideia reforçada pela citação subsequente de Santo Antonino que remete a Santo Agostinho, conhecido por suas interpretações alegóricas do texto bíblico. Analisarei com mais cuidado esse trecho da *Información* posteriormente.

Concordo com Ross Dealy que o sentido geral da *Información en derecho* contrarie a interpretação de que Vasco de Quiroga defendesse a guerra contra os índios. Indo além: “Looking to Erasmus, on the other hand, one finds that his anti war thought literally swims with plays on words pertaining to war” (DEALY, 1975, p. 40). Da mesma forma que Paulo, Erasmo usava metáforas militares e jogava com as palavras. A influência dos retóricos romanos, sobretudo de Cícero, é notável em seus escritos. Vasco de Quiroga não era um mestre da escrita como Erasmo, mas tentou usar os mesmos expedientes, sem tanto sucesso.

Assim, seguindo a trilha de Erasmo, o uso de termos militares por Quiroga não significa um apoio à guerra, já que, segundo Dealy (1975, p. 41), “he is not even talking about physical war”. Lembremos que uma das obras de Erasmo mais famosas na Espanha era o *Enchiridion militis christiani*, que inclusive foi traduzido para o castelhano ainda no século XVI com o título de *Manual del cauallero christiano* (ERASMO, 2001). O argumento central

39 Las Casas parece ter entendido a posição de Quiroga nesse mesmo sentido, interpretação que o bispo de Michoacán tentou corrigir na carta publicada no artigo de Marcel Bataillon (1952), discutido acima.

40 “Non in destructionem sed in aedificationem”

41 Em *Efésios* 6,10-17 encontramos uma exortação que espiritualiza a armadura de um soldado romano: “Finalmente, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder. Revesti-vos da armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo. Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis vestir a armadura de Deus para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo o combate. Portanto, ponde-vos de pé e cingi os vossos rins com a verdade e revesti-vos da couraça da justiça e calçai os vossos pés com a preparação do evangelho da paz, empunhando sempre o escudo da fé, com o qual podereis extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus”.

dessa obra é que as melhores armas dos cristãos não são materiais, na mesma linha das epístolas paulinas do Novo Testamento. Convém recordar que Erasmo se opunha à ideia de guerra justa e que “‘edification’ is the opposite of ‘destruction’” (DEALY, 1975, p. 42).

Outras fontes citadas sustentam essa interpretação. Há uma citação de Santo Atanásio retirada de um volume traduzido em 1519 que continha também a *Paraclesis* de Erasmo. Assim, sabemos que Atanásio fora associado a Erasmo pelo editor, o que estabelece uma vinculação, ao menos naquele momento. Portanto, Quiroga pode ter citado o santo como uma forma de expor sua visão erasmista de forma mais segura e legítima (DEALY, 1975, p. 43). Se o humanista holandês geraria uma forte contestação, sobretudo na Espanha, seria muito mais difícil que os religiosos ortodoxos se opusessem a um santo. Podemos pensar também que essa seria uma forma de legitimar a mesma ideia por vários caminhos, baseando-se em autoridades eclesiásticas de diversas épocas e matizes.

Segundo Dealy, na citação feita por Quiroga, santo Atanásio discute a primeira carta de Paulo a Timóteo (2,1-2), que diz o seguinte: “Eu recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações, súplicas e ações de graças, por todos os homens, pelos reis e todos os que detêm autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena, com toda piedade e dignidade”. O objetivo de levar uma vida calma e serena não se harmoniza facilmente com as ideias e práticas adotadas por aqueles que defendiam a guerra contra os índios e Quiroga sabia bem disso, pois conhecia a realidade do Novo Mundo.

A ideia central é a de que os governantes são os responsáveis pelo bem comum, de modo que os cristãos deveriam orar por eles. Isso se harmoniza com os espelhos de príncipes que buscavam instruir os governantes sobre como governar. Como vimos, Antonio de Guevara, autor de um desses espelhos, foi citado por Quiroga na *Información*, e também Erasmo se preocupou com o tema e escreveu sobre a educação do príncipe cristão. E o objetivo do príncipe em todos esses casos deveria ser a paz, como na carta a Timóteo.

Dealy também explora a obra de Cristóbal de Cabrera como chave interpretativa dos textos de Quiroga, passos que não preciso seguir aqui porque já tratei disso acima. É importante notar, como faz Dealy, que a posição dos demais membros da Segunda Audiência não era a mesma de Vasco de Quiroga, sendo este o único que mostrou verdadeira preocupação em pôr em prática as instruções recebidas da coroa para que a escravidão dos índios fosse abolida. Assim, Dom Vasco é visto como o modelo do *compelle intrare*, da evangelização sem o uso da força, mas através do amor e do bom exemplo.

Enfim, todo o contexto indica que Vasco de Quiroga não estava defendendo a guerra contra os índios para convertê-los. A sua proposta de colonização, os hospitais que

construiu, as disputas que travou com os encomendeiros e colonos, sobretudo de Tenochtitlán, apontam nesse sentido. Seria estranho que, contrariando toda a sua atuação, ele defendesse a guerra contra os índios como método de evangelização.

2.3 Fintan B. Warren e a história dos *pueblos-hospitales*

Alguns anos antes, em 1963, Fintan B. Warren⁴² publicou sua tese de doutorado intitulada *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, que ainda hoje é a principal referência sobre o assunto. Warren realizou uma minuciosa pesquisa documental que revelou muitos aspectos antes desconhecidos das duas comunidades utópicas fundadas na Nova Espanha, o que também ajuda a compreender melhor as ideias de Quiroga.

Warren (1963, p. 7) diz que “*Quiroga considered that lack of knowledge of the Christian faith and of civilized practices were among the most serious misfortunes suffered by the Indians*”, por isso os hospitais ocuparam um papel central na sua atuação como ouvidor e bispo. Ele lembra que a acepção moderna do termo “hospital” está vinculada ao cuidado de doentes, mas o sentido da palavra conforme empregada por Quiroga é outro, mais amplo, importando também a associação entre “hospital” e “hospitalidade”⁴³. O *Tesoro de la lengua castellana o española*, de Sebastián de Covarrubias Horozco (1611, p. 998)⁴⁴, contém uma longa e pitoresca definição, da qual extraí o seguinte:

ay muchas diferēcias de hospitales [...] Ay hospitales de peregrinos, particularmēte por la carrera del camino de señor Sãtiago, en los quales dan a los tales cama, leña, y agua, y en muchos de comer vn dia, o mas: y, a Dios gracias, en toda

42 Aparece também como J. Benedict Warren, possivelmente uma alteração por ser um sacerdote católico.

43 Ainda que Warren escreva em inglês, na língua portuguesa a associação é semelhante. Assim, na versão digital do dicionário “Aulete” (CALDAS AULETE; VALENTE, [s.d.]) a palavra “hospital” é vinculada a “hospitaleiro”, que possui três significados: “1. Diz-se de pessoa que oferece hospedagem, por compaixão ou generosidade [...] 2. Que trata otimamente as pessoas que recebe (lugar hospitaleiro); ACOLHEDOR [Antôn.: inóspito.] sm. 3. Pessoa que dá hospedagem [F.: *O hospital* + *-eiro*. Sin. ger.: *anfitrião, hospedeiro*]”. O “Houaiss” (2001, p. 1553) traz o significado obsoleto: “que age com hospitalidade, com benevolência; caridoso”; indica também a etimologia: “lat. *hospitāle, is* ‘casa de hóspedes’” e aponta para o prefixo “hospit-”: “antepositivo, do lat. *hospes, itis*, ‘aquele que recebe o estrangeiro (*hostis*); aquele que é recebido’ [...]; ocorre em voc. já formados no próprio lat., como *hospício* e *hospital*, e que são das orig. do vern., já em outros de vária época: *hospitaleiro* (sXVIII, com a f. *espitaleiro*), *hospitalidade* (sXIV), *hospitalar*, *hospitalário*, *hospitaleira*, *hospitália*, *hospitalismo*, *hospitalização*, *hospitalizado* e *hospitalizar*; ocorre ainda em f. prefixadas como *inóspito* (sXVIII), *inospitaleiro* e *inospitalidade*; o lat. *hospes* é tb. fonte, pelo vulg., de *hóspede* e derivados.”

44 O *Tesoro* de Covarrubias, publicado em 1611, foi o primeiro dicionário da língua espanhola, sendo a obra de referência mais próxima temporalmente de Vasco de Quiroga. A obra original digitalizada encontra-se disponível online no endereço <<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>>. Optei por não usar o caractere “f”, comum no castelhano dos séculos XVI e XVII, preferindo seu equivalente atual, “s”. De resto, a grafia original foi mantida, padrão seguido em todas as citações desta obra. A paginação do original é feita por folhas numeradas apenas na frente, sendo necessário que o verso seja indicado por “v.” depois do número da folha. Para facilitar a consulta adotei a paginação da edição digital.

España ay muy pocos lugares por pequeños que seã que no tengan vn hospital para los peregrinos.[...]

Covarrubias trata da necessidade de haver instituições públicas para acolher os mais necessitados, o que se assemelha à etimologia da palavra em português⁴⁵ e ao antigo significado na língua inglesa indicado por Warren⁴⁶.

Depois de expor os dados biográficos de Quiroga em pormenores, com o mesmo rigor ele fornece mais informações sobre Bernal Díaz de Luco a partir de uma acusação feita por Nuño de Guzmán, presidente da Primeira Audiência. Guzmán acusou o doutor Bernal de parcialidade de julgamento por recusar o seu *juicio de residencia* – a prestação de contas da sua atuação na Primeira Audiência. Nessa acusação Guzmán afirmou que Luco usara sua influência para tirá-lo do posto que ocupava e para fazer de Vasco de Quiroga um dos novos ouvidores, instruindo-o a atuar contra o antigo presidente. Por fim Warren (1963, p. 19) escreve:

He [Guzmán] claimed further that Bernal wrote Quiroga many letters charging him to proceed with all rigor in the residencia of Guzmán and the oidores. Bernal, in his reply to Guzmán's accusations, denied that he had any bad will against the latter, but he did not deny his relationship with Quiroga.

A posição de Bernal Díaz permitia-lhe exercer muita influência de modo que faz todo sentido crer que tenha de fato intervindo na nomeação de Quiroga como ouvidor. Warren evoca o artigo já citado de Bataillon (1952) para deixar ainda mais evidente a força do vínculo entre o doutor Bernal e Dom Vasco. Mostra também que a posição de ambos com relação aos índios era muito parecida. Por fim relembra a obra de Cristóbal de Cabrera para complementar os traços biográficos.

No entanto, mais interessante do que os apontamentos biográficos é a análise dos *pueblos-hospitales*. O desregramento social, político e religioso provocado pela conquista já é bastante conhecido em suas linhas gerais. A primeira preocupação de Quiroga ao se deparar com isso foi a de reorganizar a sociedade indígena, como é perceptível em sua carta ao Conselho das Índias, datada de 14 de agosto de 1531.

Warren (1963, p. 27) percebeu nessa carta o incômodo de Quiroga com a dispersão dos índios, o que também é mostrado na *Información*. Naquele período a Espanha era um dos países mais urbanizados da Europa e isso remontava pelo menos ao período de ocupação romana, ou seja, era algo bastante enraizado na população espanhola. A justiça e o

45 O *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, de Antenor Nascentes (1955, p. 268) assim define “hospital”: “Do lat. *hospitale*, casa onde outrora se recebiam os peregrinos, pobres e enfermos”.

46 “a charitable institution for the refuge, maintenance, or education of needy, aged, infirm, or young persons” (Webster’s *Collegiate Dictionary*, 1948, p. 481, citado por WARREN, 1963, p. 7).

governo se baseavam no município como unidade administrativa básica. Assim, os espanhóis levaram a sua forma de organização para o Novo Mundo, tentando sempre agrupar os índios para melhor controlá-los, instruí-los e levá-los ao trabalho produtivo.

Quiroga sentia essa mesma necessidade, falando frequentemente da boa *policía*⁴⁷, da evangelização e do controle de índios e espanhóis – destes para combater abusos de toda sorte, daqueles para coibir a idolatria e a participação nos antigos rituais, especialmente aqueles embriagantes⁴⁸. Seria muito mais fácil controlá-los, sobretudo para um espanhol, se todos estivessem agrupados em povoados. Warren (1963, p. 28) explica corretamente que cuidar dos necessitados, civilizar os nativos e instruí-los na fé católica foram os motivos de Quiroga para criar os povoados, cuja construção ficaria a cargo dos próprios índios.

Warren também rastreia o registro mais antigo da influência do pensamento de Morus sobre Quiroga: uma queixa feita ao cabildo da Cidade do México por Jerónimo López na qual se menciona uma casa chamada *paterfamilias*, nome que seria derivado da *Utopia*. Mas a primeira menção do próprio Quiroga à obra de Morus encontra-se na *Información en derecho*. No percurso para compreender as origens dos hospitais Warren (1963, p. 30–31) menciona a proibição da escravidão dos índios, que deveria ser levada a cabo pela Segunda Audiência, bem como a reversão da proibição, ocorrida em fevereiro de 1534 – o que rendeu um protesto coletivo dos ouvidores e originou a *Información* de Quiroga, o único que se manifestou individualmente.

Além de Morus, Luciano de Samósata é apontado como influência no pensamento quiroguiano, com o cuidado de não exagerar a sua importância. Por causa da menção às *Saturnais*, com sua descrição da idade do ouro, Quiroga poderia ser visto como precursor da ideia do bom selvagem, o que Warren (1963, p. 33) contesta, apontando a diferença com o pensamento de Rousseau: “So, while Rousseau would maintain that the good savage was ruined by society, Quiroga held that the basically good nature of the savage could be saved from savagery only if he were incorporated into a stable society and shaped by it”. Daí a necessidade de uma boa *policía* e a vinculação com a *Utopia*.

47 O *Diccionario de la lengua española* da Real Academia Española (DLE) define *policía* como “Buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno.” (“DLE”, 2014). Covarrubias (1611, p. 1221) nos diz: “termino ciudadano y cortesano. Consejo de policia, el que gobierna las cosas menudas de la ciudad, y el adorno de la limpieza. [...] Politico, el urbano y cortesano. Politica, la ciencia y modo de gobernar la ciudad y republica”.

48 A questão da embriaguez foi muito bem analisada por Sonia Corcuera de Mancera (1991) na obra *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez em la Nueva España (1523-1548)*. As antigas práticas religiosas preconizavam regras rigorosas para a embriaguez ritual, com sanções bastante severas para os desobedientes. A perda de poder dos antigos sacerdotes ou mesmo o seu desaparecimento levou a tal desregramento que essas regras já não eram aplicadas, resultando na disseminação cada vez maior da embriaguez fora dos contextos ritualísticos, o que se tornou um grave problema social.

Era preciso criar leis simples e adequadas à realidade do Novo Mundo, então o projeto dos povoados foi pensado como um modelo para o continente inteiro. Warren menciona o primeiro parecer de Quiroga, constantemente lembrado na *Información*, mas desaparecido. Junto desse parecer havia uma tradução de parte da *Utopia*, o que seria o ponto mais alto da influência de Morus sobre Quiroga. Essa influência teria sido aos poucos temperada pela experiência, de forma que nas *Reglas y ordenanzas*, redigidas mais perto do fim da vida do bispo de Michoacán, já se notam algumas diferenças importantes. Para Warren essas diferenças se devem ao fato de que os povoados de Quiroga não alcançaram o tamanho das cidades da *Utopia* e à introdução de muitos elementos cristãos. Discutirei isso adiante, bastando para o momento mencionar a data provável de escrita dessas regras: entre a metade de 1554 e janeiro de 1565⁴⁹.

O Conselho das Índias não manifestou entusiasmo frente aos projetos de Quiroga, mas autorizou a realização de experimentos e deixou a decisão final sobre como proceder para a Segunda Audiência. Com isso, Quiroga começou a comprar terras nos arredores da Cidade do México – a primeira delas data de 30 de agosto de 1532. Warren mostra o processo de compra das terras, feitas com recursos próprios do ouvidor, que resultariam no primeiro *pueblo-hospital*. Além dessas aquisições, em 1537 ele conseguiu a incorporação de terras baldias para o povoado através de negociações políticas, o que finalizou o processo de formação do território (WARREN, 1963, p. 43–47).

Enquanto obtinha terras para o povoado Quiroga coordenou algumas construções e desenvolveu a planta. A melhor descrição da construção desse primeiro povoado está na acusação sofrida por Dom Vasco durante a sua *residencia* referente à Segunda Audiência. O processo é descrito por Warren no artigo *The Construction of Santa Fe de Mexico* (1964). A acusação, formulada por Francisco de Loaysa, dizia que os índios tinham sido coagidos a trabalhar, que o trabalho era exaustivo, que retiraram materiais de suas próprias casas para a construção e que não tinham sido pagos.

Nesse artigo Warren transcreveu e publicou os documentos do processo, de forma que temos as respostas dadas pelos próprios índios sobre essas indagações:

49 As ponderações de Warren (1963, p. 35–36) são as seguintes: “*In the course of the Ordinances Quiroga referred to the ‘doctrina cristiana’ approved by His Holiness the Pope, which he was leaving in print for the instruction of the Indians of Santa Fe. But the printing of this work, done at Quiroga’s request in Seville, was completed on October 21, 1553. Further, since Quiroga speaks in the Ordinances of ‘this hospital and college of Santa Fe of the Province of Mexico’ and ‘tha of the Province of Michoacán,’ he was apparently living in the pueblo near Mexico City at the time of the composition. This would place the date sometime after mid-1554 when he returned from a lengthy sojourn in Spain. The Ordinances were completed before January 24, 1565, since Quiroga mentioned them in his will of that date. Undoubtedly a set of ordinances for the pueblos existed before 1554 and the set that we have now represents Quiroga’s final revision.*”

los cuales dijeron que ellos son cristianos y que no han de decir sino la verdad de lo que pasa, y lo que pasa es que podía haber más de dos años que el Licenciado Quiroga oidor que ha sido en esta real audiencia dijo en esta ciudad a ellos y asimismo a Don Pablo, gobernador de México, y a otros principales que quería que le hiciesen una casa de paja en Guajamalpa que es encima de Santa Fe, y que ellos y el dicho Don Pablo enviaron principales y maestros para ver dónde quería que se hiciese la dicha casa, y que allí donde él dijo le hicieron una razonable casa cubierta de paja en la cual no saben si vivió y moró en ella alguno. (WARREN, 1964, p. 72)

Na sequência está a descrição do processo de construção, das outras vezes em que Vasco de Quiroga solicitou os préstamos dos índios. Mais importante para o processo, porém, são as seguintes informações:

y [dijeron] que por todo este edificio que dicho tiene y por lo demás que hicieron así de llevar alguna piedra y madera y cal y adobes a cuestras, les dio el dicho Licenciado Quiroga cada seis cargas de mantas como las mantas de Meztitan; y que es verdad que de su voluntad hicieron la dicha obra por ser para Dios Nuestro Señor y por mandárselo el dicho tituan que es señor tituan, pero que si para otro fuera no lo hubieron hecho ni entendido en ella por lo que el dicho Licenciado Quiroga les mandó porque aun asimismo se lo rogó el presidente pasado, y por ser la ropa buena ellos están contentos y satisfechos de lo susodicho. (WARREN, 1964, p. 73).

A partir da resposta dos índios fica claro que as acusações eram falsas e que havia laços de fidelidade entre eles e Quiroga. Da mesma forma queda explícita a tensão existente entre o ouvidor e futuro bispo e os espanhóis da Cidade do México, o que Warren também aborda em sua tese. Um expediente comum era o de apresentar acusações que teoricamente visavam a defesa dos índios, mas que na verdade serviam apenas aos interesses dos colonos e encomendeiros, como aconteceu novamente na construção da catedral de *San Salvador* (CHANFÓN OLMOS, 1986).

Não é possível precisar os custos da construção, mas Quiroga afirmou em sua resposta que gastou tudo o que tinha para fazer o hospital. É interessante que na resposta apareçam os objetivos daquele empreendimento:

[..] ellos [los indios] lo hacían principalmente por amor de Dios y de solo él decían que querían la paga, así que cuanto a ese caso no quiero más decir después de ser notorio que me ha costado todo cuanto pudiera ahorrar y asaz trabajo de cuerpo y fatigas de mi espíritu, y demás que nada de ello es para mi sino para el dicho hospital como esta dicho, y para escuela y ejemplo de doctrina, caridad, y piedad cristiana y de algunos estudiantes de gramática colegiales que allí la deprenden, y para un ejercicio muy llano y muy bueno y sano de todas las obras de misericordia, así espirituales como corporales, y para allí curar de los enfermos y enterrar los muertos de la comarca y acoger los peregrinos y doctrinar los ignorantes y casar huérfanos y recoger y anormalos [sic] y vagamundos muchos que hay sin orden ni estado alguno de vivir y decirles y celebrarles misas y administrarles el santo y venerable bautismo con las ceremonias de él y todos los otros santos sacramentos [...] (WARREN, 1964, p. 75).

Além dos fins sociais, que eram uma tentativa de remediar os males da conquista,

Quiroga pretendia que o hospital tivesse fins educativos. Warren (1963, p. 51) explica que ali seriam abrigadas as crianças criadas nos monastérios para receberem treinamento e posteriormente atuarem como missionários sob a supervisão de algum religioso. Distintos testemunhos atestaram o sucesso do hospital e dos métodos usados na instrução dos índios, sem o emprego da força. Houve ainda um esforço para aprofundar a instrução dos mais capazes, sendo o frade agostiniano Alonso Borja encarregado dessa tarefa.

Desde o princípio o hospital de Santa Fé de México passou por diversas dificuldades, todas envolvendo disputas pela terra – um padrão colonial que se repete em todo o continente americano. Inclusive o *cabildo* da Cidade do México atacou constantemente o hospital, durante e depois da vida de Quiroga, pois era inconcebível para os espanhóis ali residentes que terras tão bem localizadas pudessem servir para o bem-estar e usufruto dos índios. Um dos desafios enfrentados foi o longo processo movido contra Quiroga pelo encomendeiro Juan Infante (1506-1574). Esse caso fornece diversas informações sobre o funcionamento do hospital. Diversos vegetais eram cultivados usando o sistema de rotação de culturas e a produção cresceu continuamente, havia oficinas para treinar os moradores na produção de manufaturas que eram vendidas na cidade, de modo que no princípio da década de 1540 o povoado alcançou estabilidade econômica.

Warren (1963, p. 63) resume bem a questão:

Much of this ill-will, however, arose also from simple greed. We can see this in the answers to Infante's charge that Santa Fe was prejudicial to the common good of the City of Mexico. The principal objections of the witnesses were that the Indians of Santa Fe occupied land which might better be distributed among the Spaniards for farms, that the Indians did not pay tribute or tithes, and that they gave refuge to runaway slaves.

Aparecem também outras reclamações, como a ideia de que havia muita terra para poucos índios, de que estes eram todos ricos e recebiam proteção no hospital. Ou seja, o ponto chave era o sucesso do empreendimento, o fato de os índios ali viverem relativamente bem. Essas queixas ilustram a visão de boa parte dos espanhóis: os índios eram inferiores, servindo apenas para trabalhar para os colonos e encomendeiros, sendo inconcebível que pudessem viver de forma autônoma, como ocorria no hospital de Santa Fé.

O segundo Marquês del Valle, Dom Martín Cortés Zúñiga (1533-1589), filho do famoso conquistador, também teve conflitos com Quiroga por causa do hospital no princípio da década de 1560. Essa foi a maior das dificuldades enfrentadas e, como sempre, tratava-se do controle das terras. O marquês tentou assumir o controle de Santa Fé, mas se deparou com a forte resistência do bispo de Michoacán, apesar de sua idade avançada, mais de oitenta anos.

Esse processo, descrito detalhadamente por Warren, envolveu também um conflito de jurisdição⁵⁰ mas, no fim das contas, nunca recebeu uma sentença final⁵¹.

Há menos informações sobre o *pueblo-hospital* de Michoacán, chamado de *Santa Fe de la Laguna*. Em 1522 os Purhépecha, também chamados de Tarascos, se renderam pacificamente aos espanhóis depois de saberem da derrota de Tenochtitlán. Logo em seguida começou a distribuição das *encomiendas*⁵², o que gerou uma grande confusão, pois o mesmo local era distribuído mais de uma vez, já que não havia uma autoridade que se sobrepusesse a todos e pudesse resolver as disputas. Essas *encomiendas* eram importantes para dar suporte às minas localizadas nas montanhas, fornecendo alimentos e atendendo outras necessidades básicas.

Apesar da rendição pacífica houve muitos distúrbios em Michoacán na década de 1520. A pressão sobre os índios e diversas brutalidades cometidas pelos colonos levaram a alguns motins, e vários espanhóis foram mortos, o que por sua vez resultou no envio de expedições punitivas. Algum nível de tranquilidade foi obtido em 1528 com a chegada de Juan de Ortega (?-1557), que atuou com severidade sobre índios e espanhóis e regulou os tributos cobrados dos nativos (WARREN, 1963, p. 75–77).

A evangelização de Michoacán teve seu ponto de partida em 1525, quando o *cazonci*⁵³ levou seus filhos aos franciscanos na Cidade do México. Em seu retorno dois frades franciscanos o acompanharam e começaram o trabalho missionário. Os índios se sentiam atraídos pela simplicidade e humildade dos frades, notando o grande contraste com os demais espanhóis. Por outro lado, havia conflitos com os sacerdotes indígenas, como aconteceu por toda parte na colonização da América, o que evidencia a permanência da antiga religião.

50 Para Ronald Raminelli (2013) os conflitos de jurisdição eram provocados deliberadamente pela coroa como uma forma de controlar melhor os seus domínios na América.

51 Warren (1963, p. 73) explica: “A notation on the first page of one of the copies of the suit between Quiroga and Martín Cortés in the Archive of the Indies indicates that the suit had not been followed up since it was received in 1567. Both of the principal litigants had more important things to attend to. Bishop Quiroga was called to his eternal reward early in 1565. The Marqués allowed his ambitions to lead him too far and was disgraced in 1566 for his alleged complicity in the Cortés-Ávila conspiracy”.

52 De acordo com Margarita Herrera Ortiz (1992, p. 132–133) a *encomienda* “consistía en el goce de un impuesto que la Corona cedía a los particulares españoles; fuera de esta percepción no se permitía no se permitía legalmente la percepción de ningún otro tributo, ni se toleraba la inclusión de servicios personales.

El español beneficiado por la encomienda, quedaba sujeto a diversas cargas como las religiosas, civiles, económicas y militares.

[...] En cuanto a la tasa de los tributos impuestos, era facultad exclusiva del poder público determinar la cuantía, siendo el encomendero sólo una parte litigante al igual que los indios.”

Para mais detalhes cf. ZAVALA (1935).

53 O *cazonci* era o governante máximo dos Purhépecha e os espanhóis o associavam ao rei. Tinha também funções religiosas, geralmente vinculado ao deus *Curicaueri*, sendo sua responsabilidade fazer com que a lenha fosse levada para os templos, onde as fogueiras estavam sempre acesas. Além disso suas atribuições eram: convocar o povo para a guerra, presidir as festas, julgar as pendências judiciais mais graves e eleger os governantes de cada povoado, dentre os parentes do antigo cacique. São encontradas também as seguintes grafias: *caçonci*, *caçonçi*, *caçonzi*, *cazonzi*, *cazonçi* (ESPEJEL CARBAJAL, 2008).

A chegada de Nuño de Guzmán no fim de 1528 complicou bastante a situação. Presidente da Primeira Audiência, teoricamente um representante da autoridade da coroa espanhola, ele usou seu poder para levar a cabo projetos próprios de mineração de prata. Warren (1963, p. 78) descreve bem a opressão de Guzmán sobre os Purhépecha, que não se diferenciava das muitas opressões sobre os mais diversos povos indígenas quando o assunto era a mineração. Não à toa, muitas vezes as minas foram associadas ao inferno e à morte na *Información en derecho*. Os abusos e violência culminaram com a tortura e o assassinato do *cazonci*, condenado num julgamento pouco justo e sem muita possibilidade de defesa ou apelação.

A *Relación de Michoacán* (ALCALÁ, 2000, p. 689)⁵⁴ descreve assim a morte do *cazonci*:

Y dió sentencia Guzmán contra el cazonçi, que fuese arrastrado vivo a la cola de un caballo y que fuese quemado. Y atáronle en un petate o estera e atáronle a la cola de un caballo, y que fuese quemado. Y iba un español encima, y iba un pregonero diciendo a voces: ‘mirá, mirá gente, éste que era bellaco que nos quería matar. Ya le preguntamos y por eso dieron esta sentecia contra él, que sea arrastrado. Miralde y tomó enjemplo. Mirá gente baja, que todos sois bellacos.’ Y desatáronle del petate o estera, que aún no estaba muerto, y atáronle a un palo y dijéronle: ‘Dí si fueron otros contigo en este maleficio: ¿cuáncitos érades? ¿has de morir tú solo?’. Díjoles el cazonçi: ‘¿qué os tengo de decir? No sé nada.’ Y diéronle garrote y ahogáronle y así murió. Y pusieron en rededor dél mucha leña y quemáronle.

A morte do *cazonci* fez crescer ainda mais a tensão e acabou levando à deposição de Guzmán de seu posto e à constituição da Segunda Audiência. Mesmo com a chegada dos novos ouvidores não se alcançou a paz imediatamente em Michoacán. Em 1533 Vasco de Quiroga fez uma visita à região para averiguar a situação e tentou organizar os espanhóis numa cidade formal. O que mais impressionou o ouvidor, no entanto, foi o seu contato com os nativos. Ele desenvolveu atividades evangelísticas e obteve mais sucesso que os franciscanos, sem usar nenhum tipo de coação nem realizar batismos massivos.

Com o sucesso obtido, Quiroga então propôs a construção de um hospital nos moldes daquele próximo à Cidade do México, ideia que foi acolhida. Foi escolhido um local perto do lago Pátzcuaro e a construção teve início e o hospital foi inaugurado em 15 de setembro de 1533 – ambos foram inaugurados no mesmo dia, mas em anos diferentes. Os objetivos desse hospital eram os mesmos do outro: basicamente um abrigo para os necessitados e um centro para a instrução religiosa. Até mesmo os ferozes Chichimecas⁵⁵

54 A *Relación de Michoacán* se encontra disponível desde 2008 no seguinte endereço eletrônico: <<http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default.asp>>. Mantido pelo *Colegio de Michoacán*, o sítio contém diversas ferramentas para facilitar a consulta, dentre as quais fichas com descrições de personagens, deuses, categorias sociais e lugares que remetem ao texto em si.

55 Os Chichimecas eram um povo nômade que vivia ao norte de Michoacán. Eram conhecidos por seu poderio bélico. Os Purhépecha originalmente eram Chichimecas que se tornaram sedentários ao migrarem para o sul.

foram para esse hospital voluntariamente após ouvir as notícias do que lá se passava e cerca de quinhentos deles se tornaram cristãos.

Dom Vasco não pôde acompanhar o desenvolvimento desse hospital porque precisou voltar à Cidade do México em março de 1534 para cumprir suas funções como ouvidor. No entanto, obteve o favor real que incluía a ordem para que a autoridade competente auxiliasse aqueles engajados na construção. Um grande impulso para esse hospital foi a nomeação de Vasco de Quiroga como bispo de Michoacán em 1536. Em 1538 ele tomou posse de sua diocese e procurou, a partir de então, fortalecer o hospital.

Nos dois casos Quiroga buscou garantias legais para as terras dos povoados, o que se provou bastante útil para enfrentar os diversos processos de pessoas que pretendiam tomar posse das terras. No caso do hospital de *Santa Fe de La Laguna* o principal opositor foi o encomendeiro já mencionado, Juan Infante, que possuía influência no Conselho das Índias e por isso conseguiu decisões favoráveis naquela instância após ter sido derrotado em seus pleitos junto à Audiência. Esse processo se arrastou durante várias décadas e somente em 1575 a sentença final favorável ao povoado foi proferida, após a morte de ambos os litigantes.

O bispo e o índios de Michoacán usaram mais do que meios jurídicos para resistir às tentativas de Infante de tomar posse das terras do hospital. Houve um incidente que quase resultou em violência e Rafael Aguayo Spencer fez uma descrição bastante interessante, que abordo a seguir. Antes disso, porém, é preciso dizer que a tese de Fintan B. Warren é imprescindível para compreender o desenvolvimento dos dois povoados de Santa Fe. Warren não faz uma análise textual aprofundada da obra de Vasco de Quiroga, mas a grande quantidade de documentos que explora esclarecem muito a obra do ouvidor e bispo de Michoacán.

2.4 Rafael Aguayo Spencer e a exaltação de Quiroga

Em 1970 foi publicada a obra *Don Vasco de Quiroga: taumaturgo de la organización social*, que contém um apêndice documental⁵⁶. O autor, Rafael Aguayo Spencer, possui notável erudição e sua escrita é bastante fluida, o que contribui para a eficácia de seu discurso. Muitos autores demonstraram admiração por Vasco de Quiroga, mas é o texto de Aguayo Spencer que melhor expressa a sua exaltação.

Por essa vinculação entre eles é possível falar em Purhépecha-Chichimecas (VERÁSTIQUE, 2000).

56 Os documentos contidos são os seguintes: *Carta al Consejo de Indias; Información en derecho; Parecer del Maestro Rojas; Aclaraciones del Lic. Quiroga sobre el parecer; Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los Hospitales; Testamento*. A *Información* não contém as notas do manuscrito, muito importantes para a sua compreensão. Por essa ausência optei por usar a edição de Paz Serrano Gassent.

O ensaio começa justamente com a descrição romanceada do encontro entre Quiroga e Infante quando este fora tomar posse das terras do hospital de *Santa Fe de la Laguna*, após obter uma vitória judicial junto ao Conselho das Índias. A comitiva do encomendeiro era composta de funcionários da Cidade do México, enquanto na do bispo se encontravam alguns espanhóis e três clérigos – que não se esforçavam para esconder as espadas que levam. Assim escreve Aguayo Spencer (1970, p. 10):

Al ponerse en contacto ambos séquitos, los ejecutores de la real justicia ordenan a D. Vasco y su compañía volver atrás, y conminan severas penas a legos y clérigos, según su propia condición. Ante los azorados ojos de los atónitos espectadores, se yergue el prelado en defensa de sus expoliados indios y comunica a los funcionarios que está ahí para evitar violencias de los nativos, y que primero tendrán que hacerle pedazos antes que ser o consentir en la injusticia.

A estratégia discursiva é clara: mostrar os executores da lei como duros, inflexíveis e legalistas, ameaçando os oprimidos e seus defensores com as punições previstas. Severidade e insensibilidade dão o tom da descrição. Do outro lado surge o herói que não se dobra perante as ameaças e enfrenta a injustiça a todo custo, ergue-se altivo e deixa todos pasmos. A palavra “*espectadores*” facilita a interpretação: é quase o texto de uma peça de teatro ou o roteiro de um filme fadado ao sucesso. O enredo está posto e a narrativa prossegue para alcançar o clímax:

Reanudan la marcha ambos séquitos, distanciándose un trecho entre sí. Un rumor empieza a recorrer, en breve, el campo del Infante. Alguien le comunica que en un recodo del camino, detrás de una cruz, se oculta el diablo bajo la apariencia de seis mil guerreros indígenas, entre los cuales se encuentran un buen número de salvajes chichimecas, provistos de abundantísimas y mortíferas flejas.

Sabidor en derecho, el obispo, con antelación ha respondido a diversas consultas, informando que no hay responsabilidad criminal en aquellos casos en que la muerte resulte de la colectiva operación de un grupo. El plebiscito de Fuente Ovejuna puede votar la ejecución del comendador.

Súbitamente detiene su marcha el encomendero, y declara su voluntad de regresar a México, sin poner los pies en las disputadas tierras, para mejor servicio de Dios y de Su Majestad el Rey.

O saboroso relato dá o tom da obra: a reverência por Vasco de Quiroga como defensor dos índios, como ocorreu com outros personagens, dentre os quais mais se destacou Bartolomé de Las Casas. Nesta narrativa estilizada – baseada no processo entre Infante e Quiroga – é possível perceber a estratégia do bispo e a artimanha que só um jurista experiente poderia conceber. Se o legalismo era válido para beneficiar os injustos pleitos do encomendeiro, baseados em documentos falsos⁵⁷, por que não usá-lo para defender os índios e o benéfico projeto do hospital?

⁵⁷ A primeira sentença contrária, proferida pela Segunda Audiência, alegava que os títulos apresentados por Infante eram falsos. Apelando para o Conselho das Índias e usando suas influências ele conseguiu reverter a decisão sem que, entretanto, a questão da autenticidade dos títulos fosse analisada.

Ao mesmo tempo há que se notar um aspecto importante: se Quiroga é conciliador nos debates filosóficos, jurídicos e teológicos, como exemplificado no caso da controvérsia de Valladolid, aqui ele é inflexível na defesa dos índios e de seu projeto, arriscando-se e chegando perto de ser o principal articulador de um assassinato. Ou seja, parece que os interesses da coroa, da igreja e dos índios podiam ser harmonizados, mas não havia acordo com os colonos cobiçosos que viam nos nativos apenas um meio para alcançar os seus objetivos imediatos de riqueza e poder. Talvez ele não esperasse que a coroa e a igreja adotassem os mesmos objetivos e o imediatismo que tanto condenou.

Após a descrição desse evento capital na vida de Dom Vasco, Rafael Aguayo Spencer fornece os dados biográficos conhecidos do seu herói, mencionando a influência do frei Hernando de Talavera (1428-1507), bispo de Granada, e sua experiência com os mouros. Como outros, destaca o comentário contido na *Información sobre El villano del Danubio*, de Guevara, apontado como influência importante do pensamento de Quiroga. Relembra também o grave momento da decisão de ir para a América e o contexto desfavorável política e filosoficamente que se configurava na Espanha.

Aguayo Spencer (1970, p. 23) procura descrever os traços gerais do caráter de Quiroga:

Ya conocemos por sus actividades anteriores, las líneas generales de su idiosincrasia: una racional convicción de que los hombres pueden superar en la convivencia las diferencias de credo, raza y lengua; un innato sentimiento de piedad – propio de seres muy varoniles – hacia los desvalidos; una instintiva capacidad inagotable de misericordia y una congénita aversión irreprimible contra los avaros y ambiciosos que se revela como una constante de sus obras y escritos.

O texto usa palavras contemporâneas e faz parecer que estamos diante de um apóstolo da interculturalidade, num claro processo de estilização. No entanto, é preciso inverter o raciocínio, pois a colonização da América é fundamental para compreendermos como se constrói a modernidade, o que inclui as configurações de como percebemos o outro (alteridade). As percepções de Quiroga nos ajudam a entender as origens de todo esse processo, ainda que as suas ideias tenham sido derrotadas na disputa pelo imaginário social.

Sem dúvida o uso de expressões como “sentimento inato”, “capacidade instintiva” e “aversão congênita” deve ser criticado, afinal naturaliza e individualiza um processo que é construído socialmente. Por outro lado Aguayo Spencer constrói a sua narrativa baseando-se na análise dos escritos de Quiroga e de informações confiáveis sobre sua vida. Sendo assim, faz sentido pensar que Dom Vasco cultivasse a ideia de tolerância⁵⁸ expressada no texto pela

⁵⁸ A palavra “tolerância” não tem o sentido negativo atribuído por diversos movimentos de defesa da diversidade, que são bastante comuns no século XXI. Esses movimentos em geral entendem que a tolerância

convicção de que é possível a convivência entre os diferentes. Também está correta a percepção de que Quiroga condenou enfaticamente a avareza e a cobiça, o que aparece diversas vezes em seus escritos.

Também os valores de piedade e misericórdia já foram bastante criticados, pois se baseiam numa pretensa superioridade dos cristãos europeus sobre os indígenas americanos, os “desvalidos” pelos quais ninguém olhava. Por outro lado seria muito difícil retratar como positiva a situação dos índios durante aquele período inicial da conquista e colonização, o que permite enxergarmos outras nuances, atentando não apenas para uma crítica abstrata, mas para a historicidade das ações. Assim, Quiroga é mostrado em oposição aos conquistadores e colonos que não pretendiam fazer nenhum bem aos índios, mas apenas atender aos seus interesses individuais.

É claro que as reflexões sobre a alteridade já esclareceram que nem sempre nosso referencial de bem é assim entendido pelo outro. Nesse sentido o posicionamento piedoso retratado por Aguayo Spencer foi corretamente criticado, mas isso não fornece uma visão completa do quadro. Um outro aspecto comumente negligenciado é o da possibilidade de alguns religiosos não compartilharem do sentido geral dado na colonização, parecendo que apesar das diferenças, todos estavam empenhados num movimento unívoco de destruição das culturas nativas. Dito de outra forma, a crítica sempre necessária não deve silenciar a polifonia do período nem simplificar um processo tão complexo.

Aguayo Spencer (1970, p. 24) tece algumas considerações a respeito das ideias de Quiroga sobre os índios:

Desde luego que jamás dudó de la capacidad racional del nativo y combatió siempre por todos los medios a su alcance a quienes pretendieron esclavizarlo. Tampoco se le ocurrió la benigna idea de someter a los aborígenes a la prueba [...] de vivir en las islas tropicales como “labradores cristianos de Castilla”, ensayo en el cual, naturalmente, fracasaron autóctonos y europeos.

A ironia parece ser direcionada a Las Casas e a seu projeto de colonização para o qual trouxe para a América lavradores castelhanos. Mais do que promover um embate sobre quem defendeu melhor os índios, o interessante dessa comparação com o célebre dominicano é destacar a preocupação de Quiroga em construir um projeto adequado às formas de vida

não é suficiente porque carrega consigo a possibilidade de divergência, de se pensar que o outro esteja errado – uma impossibilidade crônica para o relativismo pós-moderno. O mero fato de discordar do outro é visto como um desrespeito, afinal ninguém pode estar errado. No século XVI – e também para Aguayo Spencer – a tolerância tem um sentido positivo: promoveria a convivência pacífica sem retirar a liberdade de os indivíduos e grupos manterem suas convicções religiosas, filosóficas e políticas, impedindo, contudo, que tentassem impor suas visões aos outros. Em suma, a tolerância mantém a possibilidade de discordâncias e do debate saudável. Para uma crítica do relativismo e dos movimentos de defesa da diversidade ver Pierucci (2013).

adotadas pelos índios. Daí que a crítica a Las Casas faça sentido, pois sua tentativa de colonização definitivamente não levou em consideração as diferenças culturais entre índios e espanhóis, ao menos não da forma como pretendeu Quiroga.

O bispo de Michoacán percebeu a especificidade dos índios, de suas características sociais, políticas e culturais. Como jurista buscou criar leis adequadas a essas características, o que resultou finalmente nas *Reglas y ordenanzas* e no seu primeiro parecer, hoje perdido. Ao notar a singularidade dos índios, daquele lugar e momento histórico Quiroga mostra ter absorvido aquela concepção renascentista da história conforme expuseram em pensadores tão distintos como Jacob Burckhardt (2009) e Agnes Heller (1982)⁵⁹. Aqui está uma outra diferença com Las Casas, cujo pensamento, mesmo contestador, baseava-se na tradicional filosofia escolástica (BRUIT, 2003).

A visão de Quiroga sobre a conquista é apresentada como se seguisse o pensamento de Francisco de Vitoria, que contestou a validade das bulas papais que concederam o domínio ibérico sobre a América. Os índios seriam senhores das suas terras, independente de se converterem ao Cristianismo, mas, ao mesmo tempo, os europeus tinham o dever de evangelizá-los. Em sua narrativa heroica, Aguayo Spencer exagera ao dizer que a posição de Dom Vasco era a mesma de Vitoria, afinal aquele nunca contestou a legitimidade da conquista – talvez movido por um certo pragmatismo – e o manuscrito da *Información* inclusive está precedido pela bula *intercaetera*.

Aguayo Spencer conhecia a tese de Fintan B. Warren e sua descrição dos hospitais não acrescenta nada de novo, a não ser breves reflexões como a de que o homem é um hóspede do mundo e de seus semelhantes. Menciona também os principais autores que fundamentavam o pensamento de Quiroga, destacando a influência da igreja primitiva, de Santo Ambrósio, Thomas Morus, Platão e Luciano, esquecendo, como tantos outros, Erasmo de Roterdã⁶⁰. Ao tratar do esquema de organização dos hospitais afirma que Zavala e Warren fizeram uma comparação exaustiva entre a *Utopia* e as *Ordenanzas*, o que não me parece ser o caso⁶¹.

É interessante a percepção de que Quiroga adotou uma vida de pobreza voluntária, mas se opôs aquela pobreza forçada por situações concretas e com seus hospitais tentou oferecer um remédio que fosse além do voluntarismo e da piedade cristã individual. Também

59 Burckhardt concentrou suas atenções nos aspectos culturais enquanto Agnes Heller desenvolveu análises a partir do materialismo histórico.

60 É impossível não mencionar novamente Ross Dealy e sua importante contribuição nesse sentido, pois foi ele quem demonstrou e explorou com profundidade a influência de Erasmo no pensamento de Vasco de Quiroga.

61 Ainda que ambos analisem as obras, nenhum dos dois as compara exaustivamente.

foi contrário à ociosidade, seguindo a ética paulina⁶² da mesma forma que Morus. Valorizou o trabalho, mas não se aproximou da ética calvinista nem da sua interpretação burguesa: o trabalho era uma necessidade que beneficiava a todos, sem o que os hospitais que planejou seriam inviáveis. Para Aguayo Spencer (1970, p. 38) a questão toda gravita em torno da exclusão da “*obsesionante y embrutecedora angustia de la inseguridad económica*” para que fosse possível desenvolver plenamente as potencialidades humanas. Esse é um outro traço renascentista da mentalidade de Quiroga.

Dom Vasco de Quiroga é assim descrito: “*Este místico práctico reveló en los Hospitales su capacidad para convertir en realidades solidísimas, sus más elevados ideales*” (AGUAYO SPENCER, 1970, p. 39). Um místico prático está atento aos desenvolvimentos históricos, à realidade concreta do cotidiano e, ao mesmo tempo, não se distancia da sua espiritualidade e das suas bases teológicas. Não pode ser escapista nem materialista, já que não separa o bem-estar espiritual do físico, o corpo do espírito, na linguagem cristã.

Aguayo Spencer (1970, p. 44) afirma o seguinte sobre as constantes disputas pelas terras dos hospitais: “*Cosa increíble, si Don Vasco hubiera comprado tierras para su disfrute personal, nadie habría sido osado de disputarle ni la posesión ni los productos; pero como las compró para donarlas a los indios, todo mundo creía tener derecho a entrar a saco en ellas*”. Apesar do uso do “se” ser um pecado mortal para os historiadores, podemos convertê-lo em venial, pois a reflexão que surge daí é correta. Terras baldias, mal cultivadas, servindo aos caprichos de ricos poderosos seriam aceitáveis, mas qualquer concessão aos índios era inaceitável.

O *Colegio de San Nicolás* é descrito sucintamente a partir da obra de Francisco Miranda Godínez (1967). O objetivo era formar sacerdotes na própria diocese para não depender da vinda de religiosos espanhóis. Seguindo a tradição humanista, o aprendizado de idiomas era parte central do currículo, bem como a gramática, além do conteúdo religioso. Os futuros sacerdotes cristãos deviam conhecer as línguas indígenas, por isso elas estavam incluídas no programa. O ensino era gratuito.

Vasco de Quiroga foi acusado de ter ordenado índios como sacerdotes, o que parece ser falso, mas seguramente vislumbrou essa possibilidade. Havia duas classes de estudantes, a primeira voltada para a ordenação e a segunda pretendia promover a integração racial: “*al Colegio ingresaron, además de los clérigos, los hijos de los vecinos indios,*

62 A passagem mais célebre de Paulo sobre isso está na segunda carta aos *Tessalonicenses* 3,10-12: “Quando estávamos entre vós, já vos demos esta ordem: quem não quer trabalhar também não há de comer. Ora, ouvimos dizer que alguns dentre vós levam vida à-toa, muito atarefados sem nada fazer. A estas pessoas ordenamos e exortamos, no Senhor Jesus Cristo, que trabalhem na tranquilidade, para ganhar o pão com o próprio esforço.”

mestizos y españoles que quisieran ir a aprender lectura, escritura, gramática, música y, en general, todo lo que ahí se enseñaba” (AGUAYO SPENCER, 1970, p. 57). Além dos sacerdotes, a ideia era que todos aprendessem as línguas de todos, o que seria muito importante para a integração pretendida.

Há diversos textos que tratam Quiroga como um herói, mas a maioria é superficial e pouco proveitosa. O ensaio de Rafael Aguayo Spencer, ao contrário, é uma excelente introdução para o estudo da vida e da obra de Vasco de Quiroga. O estilo romanceado e o tom heroicizante do texto não tiram seus méritos: consegue ser palatável e interessante sem perder o rigor, pois o autor conhece bem a documentação e a historiografia sobre o tema, dando indicações precisas para aqueles que quiserem aprofundar os estudos.

2.5 Apontamentos recentes: Vasco de Quiroga no terceiro milênio

Na década de 1980 diminuiu o número de estudos sobre Vasco de Quiroga, mas o interesse se renovou no fim dos anos 90 resultando em alguns bons trabalhos publicados a partir de 2000. O primeiro deles foi *Michoacán and Eden*, de Bernardino Verástique, cuja preocupação principal era compreender a influência de Vasco de Quiroga no processo de evangelização do México⁶³, especificamente da região de Michoacán. O autor explica os seus motivos: “*I hope that in reconstructing the religious ideals and conflicts of the age, I might better understand the contours of my own history and faith*” (VERÁSTIQUE, 2000, p. 1). Sua abordagem privilegia a construção de um amplo panorama histórico para preparar a análise de Vasco de Quiroga. Esse panorama contempla a formação dos Purhépecha como povo, sua religião, o contexto histórico espanhol, com destaque para a situação da religião católica no período, a conquista de Michoacán e a cristianização dos Purhépecha. Apenas nos capítulos sétimo e oitavo são abordados os escritos de Quiroga e o *pueblo-hospital* de Michoacán. Essa análise final não contém nenhuma grande inovação, de forma que a relevância do livro está justamente em sua parte inicial. Incorporar a história indígena anterior à conquista explicita a sua autonomia em relação à história europeia e incrementa a compreensão da atuação de Vasco de Quiroga na região.

Para cumprir o seu intento Verástique começa abordando os povos nativos da região que nomeia como Purhépecha-Chichimeca, indicando que, em sua análise, esses dois povos distintos aparecem vinculados. Logo no início do primeiro capítulo faz a importante ressalva de que o cristianismo europeu não era monolítico, da mesma forma que as culturas

63 O que é evidenciado no subtítulo da obra: *Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico*.

indígenas não eram uniformes. Essa ressalva é uma das bases que assumo como válidas para o meu próprio trabalho.

Esse primeiro capítulo descreve a geografia da região de Michoacán, cuja delimitação corresponde em grande parte à do estado mexicano homônimo. No momento precedente à conquista hispânica o território era controlado pelos Purhépecha – ainda que diversos povos a habitassem – e a população alcançava um milhão e meio ou mesmo dois milhões de pessoas. Pode-se dividir a extensão de Michoacán em cinco áreas geológicas⁶⁴ que levam à constituição de zonas climáticas diversas. A região dos lagos Pátzcuaro, Cuitzeo e Zirahuén concentrava a maior parte da população, seguramente pela abundância de água. As montanhas eram muito importantes pelo seu aspecto religioso, a morada dos deuses, mas também porque garantiam a chuva que alimentava o lago Pátzcuaro. Além disso eram a fonte de madeira, de alimento e de plantas medicinais, constituindo uma base essencial para a economia.

Verástique também escreve sobre o cenário cultural dos Purhépecha-Chichimeca, partindo das origens da ocupação humana na área, dos primórdios da agricultura, abordando os Olmecas e a transição para os Toltecas. Vale-se de estudos arqueológicos e mitológicos, de modo que constrói em linhas gerais um panorama para traçar as origens dos povos michoacanos, chegando finalmente à *Relación de Michoacán* (ALCALÁ, 2000), principal obra descritiva sobre os Purhépecha-Chichimeca antes da conquista.

Uma contribuição importante é a descrição do processo de aproximação dos Chichimecas, povo guerreiro e nômade, com os Purhépecha. Grupos de Chichimecas, vindos do norte, se estabeleceram na região do lago Pátzcuaro, de modo que foram se unindo através de casamentos, sem que chegassem a uma constituição uniforme enquanto povo, daí a denominação adotada pelo autor. Ele esclarece também a inadequação da denominação *tarascos* para se referir àqueles povos, mostrando tratar-se de um erro de comunicação⁶⁵ que, ademais, carregava um sentido pejorativo. Além disso uma boa razão para adotar o nome Purhépecha é que as próprias populações indígenas assim se autodenominam atualmente.

64 Verástique (2000, p. 2) assim as nomeia: “*the coastal plains of the Pacific; the Sierra Madre del Sur, which slices the region from north to south; the steep volcanic transversal that runs east to west across the upper portion of the state; the great Lerma River basin, which opens the northeastern portion of the region to the verdant grasslands of the Bajío; and the immense Balsas River system in the south*”.

65 Verástique cita a tradução inglesa do seguinte trecho da *Relación de Michoacán*: “*Y los españoles, antes que se fuesen, llevaron dos indias consigo que le pidieron al cazonçi, de sus parientas, y por el camino juntábanse con ellas y llamaban los indios que iban con ellos a los españoles, tarascue, que quiere decir en su lengua yernos. Y de allí ellos después empezáronles a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarles tarascue, llamáronlos tarascos, el cual nombre tienen agora y las mujeres tarascas. Y córrense mucho destos nombres. Dicen que de allí les vino, de aquellas mujeres primeras que llevaron los españoles a México, cuando nuevamente vinieron a esta Provincia.*” (ALCALÁ, 2000, p. 328).

Apoiando-se na *Relación de Michoacán* Verástique também explica a formação da monarquia e o estabelecimento do primeiro *cazonci* no século XIV, chamado Tariácuri. A regra de sucessão dinástica se baseava nas relações sanguíneas. Esse primeiro *cazonci* organizou um exército e expandiu seus domínios de forma semelhante aos mexicas e nunca se submeteu a eles. A história da sucessão inclui a divisão do poder e a posterior reunificação no século XV sob Tangaxoan I. Seu sucessor, Tangaxoan II, foi quem recusou a ajuda aos mexicas quando estavam sendo atacados pelos espanhóis e tlaxcaltecas e, posteriormente, se rendeu aos espanhóis sem conflitos bélicos.

Não se sabe muito sobre as pessoas comuns dentre os Purhépecha, uma vez que as fontes tratam sobretudo das elites dominantes e dos sacerdotes. Verástique (2000, p. 16) assim descreve aquela sociedade:

Purhépecha society might be best visualized as a pyramid. The Eneani, Uacúsecha, Vanacaze, Quachpanme, and Tzacapu-hireti formed the upper strata of society. The cazonci held the very highest position, while beneath him were the high priests and inner advisors. The latter included the angatácuri, a governor who was often a senior elder; the captain general in charge of the army; the lords of ocanvecha, who were the census takers in charge of demographics and tribute; the acháecha, the most loyal guardians of the royal houses and treasury; and the various lords in charge of the warehouses and properties of the cazonci. They also included the nobility who supervised specific crafts like blanket-making, feather work, and pottery; the administrators who coordinated hunting; the nobles who tended the cazonci aviary and zoo; the lords who supervised fishing in the lake; the governors of the pulque taverns; and the nobles who maintained armaments, messenger services and so forth.

As mulheres ocupavam posições importantes nessa elite, estando em melhor situação do que sob o domínio espanhol. Os sacerdotes são descritos com especial atenção, já que a *Relación de Michoacán* detalha a sua atuação.

A religião dos Purhépecha diferia muito do Cristianismo. Havia um princípio sagrado de dualidade, o que levava a confusões sobre os deuses serem masculinos ou femininos. Isso se deve ao seguinte:

The Purhépecha conceive of all beings as possessing complementary masculine and feminine energies. Each kind of energy contributes to a polarity that contains elements of the other, as in the Taoist concept of yin and yang. Thus dualism exists in all life as a harmonic synthesis rather than a tension of opposites. (VERÁSTIQUE, 2000, p. 21).

A comparação com o Taoísmo parece inadequada, mas cumpre um papel didático, uma vez que essa religião oriental é mais conhecida nos Estados Unidos e no ocidente em geral do que qualquer religião ameríndia.

Verástique (2000, p. 22) descreve a religião purhépecha como panteísta, com várias manifestações divinas “in multiple but complementary forms, including intermediary

gods, ritual objects, cultural heroes, and the forces of nature”. Dentre todas, a principal dupla é formada pelo Sol e a Terra: os demais personagens são manifestações dessa união. Um elemento fundamental é o do equilíbrio da tensão dos opostos, o que estava ligado ao surgimento do ser humano e à prática de sacrifícios.

Essa concepção entrava em choque com aquela apresentada pelos missionários, em que o caos se opunha à ordem, o bem ao mal, sendo mutuamente excludentes. Assim, práticas consideradas pelos cristãos como caóticas e más podiam ser bem-vistas pelos Purhépecha porque promoviam o equilíbrio necessário ao universo. Daí a dificuldade dos missionários em promover o abandono de antigas práticas, como a poligamia e a embriaguez ritual.

O lago Pátzcuaro era considerado o centro do mundo, cheio de forças naturais e sobrenaturais. Havia vários centros religiosos ao redor do lago, formando um amplo complexo. A principal cidade era Tzintzuntzan, o centro comercial e religioso de Michoacán. Apesar disso a antiga capital, Pátzcuaro, se mantinha como um lugar importante devido à sua condição de origem daquele povo. Ali estavam as quatro pedras sagradas (chamadas *petázcua*) consideradas pais dos Purhépecha-Chichimecas. “These sacred stones guarded the passageway to the world of the dead that was located beneath the surface of the lake. The celestial domain of Auándaro⁶⁶ was also accessible through the entryway” (VERÁSTIQUE, 2000, p. 26).

O panteão de divindades era organizado no tempo (quatro eras passadas e a era atual) e no espaço (os pontos cardeais). A era atual correspondia ao centro dos quatro sóis e dos pontos cardeais, de forma que tudo se ordenava em grupos de cinco. A disposição espacial era importante porque “*the communication of the ideas about the gods developed around the visual and oral process of interpreting and reinterpreting complex hieroglyphs*” (VERÁSTIQUE, 2000, p. 29). Isso se contrapõe à transmissão através da escrita, consolidada na tradição cristã, mas se assemelha à arte religiosa cristã que cumpria funções pedagógicas para a maioria da população analfabeta da Europa medieval. Ainda assim as diferenças tornaram bastante difícil para os primeiros missionários traduzirem o Cristianismo para os Purhépecha-Chichimeca.

É importante que a caracterização dos Purhépecha apareça ao princípio do livro, pois a compreensão do período da conquista e colonização do México depende tanto desses antecedentes quando dos europeus. Para compreender obra de Vasco de Quiroga é fundamental conhecer a história europeia, sem dúvida, mas apenas isso não é suficiente. Os

⁶⁶ Auándaro era do domínio celestial do cosmos. Havia também o *Echerendo*, a esfera terrestre, e *Cumiechúcuaro*, o paraíso subterrâneo (VERÁSTIQUE, 2000, p. 23).

passos de Verástique cumprem a importante função da crítica às obras anteriores sem fazer isso de forma direta, mas mostrando um procedimento didático essencial para a aproximação ao tema. Ao incorporar estudos antropológicos sua obra segue o mesmo procedimento que os franciscanos e também Quiroga adotaram: conhecer as populações locais, sua cultura, história, religião, para conseguir interagir com eles. Posteriormente, sabemos, esse procedimento foi abandonado em prol de uma tentativa hispanização da sociedade colonial.

Os demais capítulos não trazem grandes inovações, mas algumas informações merecem destaque. Verástique (2000, p. 43) se preocupa em esclarecer a diferença entre o clero secular e o clero regular, que poderia parecer óbvia para os iniciados, mas que já não faz parte dos conhecimentos do senso comum, mesmo entre os acadêmicos. Assim se resume a questão:

The clergy had two components, the seculars and the regular clergy. The seculars included the ecclesiastical hierarchy, archbishop, bishop, provincial, prior, parish priest, deaconate, and so forth. They administered sacraments and had direct charge over the souls of their flock. The regulars included the Cistercian and Benedictine monks who entered the peninsula in the early Reconquista period. The mendicants, or begging friars – the Dominicans, the Augustinians, and Franciscans who arrived in the thirteenth century – also were considered regulars. The regular orders differed from the secular clergy in that they took vows of poverty, chastity, and obedience and, in theory, could not earn wages or own property.

Quiroga não era membro de nenhuma das ordens, já que pertencia ao clero secular.

Verástique (2000, p. 87–88) também lista os muitos autores nos quais Dom Vasco de apoiava para construir suas teses, ressaltando sua familiaridade com os renascentistas e com autoridades da Igreja, além do seu notável conhecimento jurídico. “*This impressive list proves that Don Vasco was a capable intellectual*”, escreve. Quiroga estava atualizado sobre as ideias de seus contemporâneos, o que nos fornece um bom indicativo para interpretá-lo. Conhecedor da tradição cristã anterior e das reconhecidas autoridades eclesiásticas, como Santo Agostinho, não faz dele necessariamente um pensador alinhado à tradição medieval escolástica, pois isso o impediria de se perfilar com pensadores humanistas como Morus e Erasmo, e também tornaria difícil o resgate do satírico Luciano de Samósata.

Tanto a atuação de Quiroga na África quando na América mostram que ele era um literalista na forma de interpretar as leis. Seu profundo conhecimento jurídico lhe permitia manejar bem todo o arcabouço legal de forma a apresentar a interpretação que considerava correta. Mas há uma ressalva: “*In Mexico, Quiroga’s legalist personality would be tempered with a pastoral compassion. And in both situations he was forced to immerse himself in the violence and corruption that threatened the crown’s sovereignty*” (VERÁSTIQUE, 2000, p. 90).

Além disso há uma síntese interessante da personalidade de Dom Vasco:

At times he was truly the gallant well-educated letrado and a benevolent man of peace. Yet he could be intensely stubborn and vengeful with his enemies, and he was unafraid of wielding great power. Quiroga also exhibited a mature political sophistication and an acute legal rigidity. (VERÁSTIQUE, 2000, p. 94).

O adjetivo vingativo é exagerado, pois a obstinação demonstrada por Quiroga em alguns momentos, como no episódio com Infante, não estava relacionada a questões pessoais. A despeito disso é certo que o bispo de Michoacán atuou de formas muito diversas nas várias esferas da vida social.

Após sua análise Verástique (2000, p. 148) apresenta uma conclusão equilibrada:

In Michoacán, although Vasco de Quiroga proved to be a stern tata to the indios, there was never a massive repression of the Purhépecha by church authorities. On the contrary, the Purhépecha recognized the advantages in converting to Christianity and allying themselves with Quiroga and the mendicants against their more formidable enemies, the encomenderos and the diseases they had brought. Compared with forced labor in the mines, public floggings in the doctrina towns might have seemed like a blessing. In any case, the Purhépecha took advantage of the benefits of Quiroga's pueblo-hospital communities. Although they were forced to renounce the old religion and to conform to the aesthetics of their mendicant masters, the Purhépecha were housed, fed, and protected from the demands of the encomenderos. While Don Vasco remained alive, his dream of a república de indios shielded the Purhépecha-Chichimec living in his diocese.

A adesão dos índios ao projeto de Quiroga não elimina as contradições em torno do processo. A trágica situação colonial os levou à necessidade de compreenderem um novo mundo que se formava. Nele a sua antiga sociedade não tinha mais lugar, de modo que tiveram que se adaptar da melhor maneira possível, e é aí que se encaixam os *pueblo-hospitales* de Quiroga.

Paz Serrano Gassent com seu livro *Vasco de Quiroga: Utopía y derecho en la conquista de América*, de 2001, traz uma relevante contribuição para o debate. Seu principal objetivo é explicar as ideias de Vasco de Quiroga a partir de suas fontes, com destaque para o pensamento jurídico. A autora constrói um panorama, sempre tomando como ponto de partida as ideias e o pensamento geral da época sobre cada assunto para depois analisar as particularidades e as realidades concretas. Seu grande mérito é identificar muitas das origens do pensamento de Quiroga, o que também se converte num problema, pois cria uma separação artificial entre as ideias e as práticas, além enfatizar de forma exagerada um pensamento genérico em detrimento de especificidades de grupos e indivíduos.

A gênese da utopia de Quiroga viria da “tradição utópica ocidental”, composta pelas tradições cristã e clássica, dos “modelos utópicos renascentistas” de Morus e Müntzer e do vislumbre utópico sobre a América que tiveram Colombo e Cortez. O grande problema

está no uso de uma definição muito ampla do termo utopia, de modo que quase todos os projetos pensados para a América são considerados utópicos. Teríamos a utopia de Vasco de Quiroga, mas também a dos franciscanos, dos jesuítas, de Colombo, de Cortez e assim por diante. Utopia seria o mesmo que reforma social, num esvaziamento do termo.

O intuito de situar o pensamento de Quiroga dentro de uma longa tradição é interessante, mas não se deve esquecer um fato importante: dentre todos esses que são considerados utópicos apenas Vasco de Quiroga menciona a *Utopia* de Morus. Então, se por um lado existe uma tradição “utópica” desde Platão, por outro é apenas com a invenção dessa palavra pelo humanista inglês que surge o tipo de escrito que tanta fortuna teve posteriormente⁶⁷. Quiroga evocou como inspiração a obra de Morus, e não a tradição utópica ocidental. A vinculação a essa antiga tradição desvanece o forte laço com a *Utopia*, essencial para compreender o projeto ora analisado.

Muitas obras enfatizam que a *utopia* seja entendida muito mais como *utopismo*, dentre as quais estão as que Serrano Gassent toma como base para sua argumentação⁶⁸. É verdade que Morus se inspira em Platão, algo amplamente reconhecido, mas isso não anula a sua originalidade e especificidade histórica. O surgimento de um novo termo que originou um gênero literário e gerou diversos desdobramentos posteriores⁶⁹ não pode ser simplesmente ignorado, ainda que deva sua inspiração a uma tradição anterior – como todas as ideias humanas. O equívoco é diluir Morus e sua *Utopia* na tradição, negando sua especificidade e, como consequência, a sua importância para o pensamento de Vasco de Quiroga.

Feitas essas ressalvas, considero salutar a retomada das ideias que os europeus projetaram sobre a América, pois elas influenciaram as formas de conquistar e colonizar, o trato com os índios, as leis e o governo. O projeto de Cortez, por exemplo, se baseava na *encomienda*: os espanhóis deveriam defender o território, evangelizar e a conservar a vida dos índios; estes, por sua vez, deveriam trabalhar para aqueles sob algumas regras específicas⁷⁰ e conservariam as suas terras. Apenas os escravos⁷¹ trabalhariam nas minas. As razões eram econômicas (o sustento dos espanhóis e a recompensa pelos esforços de conquista), políticas

67 Considero essencial para esse debate o artigo “Utopia e utopismo”, de Raymond Trousson (2005), que remete às ideias anteriores de R. Ruyer (diferença entre “modo utópico” e “gênero utópico”) e Cioranescu (o “modo utópico” é o utopismo). Veja-se também: RIBEIRO (2005); WITEZE JUNIOR (2012).

68 Serrano Gassent cita Arnheim Nessüss, Paul Ricœur, Frank E. Manuel e Fritzie P. Manuel.

69 Podemos pensar nos projetos utópicos de Saint-Simon, Fourier e Owen, para mencionar apenas os mais famosos, no socialismo utópico, na crítica elaborada por Marx e Engels, nas críticas liberais às utopias e no seu ressurgimento nos movimentos de maio de 1968, para dimensionar o seu impacto.

70 O tempo máximo de serviço contínuo seria de vinte dias, depois dos quais teriam pelo menos trinta de folga. Crianças e mulheres estavam excluídas do trabalho.

71 A questão da escravidão indígena é bastante complexa nesse período, sendo que a legislação mudou diversas vezes até que a prática foi oficialmente abolida em 1542. Em geral se tornavam escravos os prisioneiros de guerra e os que já o eram anteriormente (escravidão de resgate).

(o controle do território) e religiosas (a conversão dos índios, o que legitimava a presença espanhola na América).

Rapidamente se estabeleceu no Novo Mundo a prática de se refletir sobre a melhor forma de governo. A América surgiu como um lugar de inspiração onde seria viável realizar os projetos de reforma impossíveis na Europa. A utopia de Quiroga está inserida nesse contexto, em que os humanistas sonharam com a construção de um Novo Mundo e acreditaram que seus sonhos seriam patrocinados pelo imperador Carlos V. Por fim todos se desiludiram com a mudança nos rumos da política imperial (GREEN, 1969).

Serrano Gassent situa os projetos de Vasco de Quiroga junto aos de Bartolomé de Las Casas, dos franciscanos e dos jesuítas, todos tidos como utópicos, como já mencionado. Procura explicar as diferenças e semelhanças entre os projetos, com destaque para a comparação entre Quiroga e Las Casas, que teriam visões diferentes sobre as sociedades indígenas: o último considerava legítimas as comunidades civis dos índios, diferente do que pensava aquele, o que levava a se distanciarem no assunto da legitimidade da conquista e da presença espanhola, negada por Las Casas e aceita por Quiroga⁷².

Os índios são tratados como sujeitos da utopia e Serrano Gassent (2001, p. 129) pretende:

recuperar ese pensamiento en torno al indio, propio del siglo XVI, en el que, por una parte, se gestan todos los desencuentros y prejuicios cuya herencia cultural ha llegado hasta hoy; pero que, por otra, ofrecen la solidez de intentar partir de una base real, fundada en la observación, y no tan sólo de una ideología previa, como sucederá con frecuencia más adelante.

Trata então de um índio imaginário concebido a partir do pensamento europeu e de sua dificuldade em compreender o outro, e também dos índios concretos descritos por Quiroga a partir de seu contato direto com eles. Em Dom Vasco haveria uma tentativa de harmonizar a ideologia prévia com a experiência concreta, o que se manifesta ao longo de toda a sua atuação na Nova Espanha.

Primeiro fala dos índios como cera mole para a utopia quiroguiana, abordando as origens dos povos michoacanos a partir das *relaciones* do século XVI da mesma forma que Verástique, mas usando o termo *tarascos* para nomeá-los. A preocupação louvável de narrar a história dos indígenas de forma autônoma não aparecia nos estudos anteriores, sendo que essa

72 Las Casas participou ativamente dos debates e discorreu largamente sobre isso, de forma que sua posição é bastante explícita. Quiroga, por outro lado, não sistematizou o seu pensamento sobre esse assunto de forma clara, levando à necessidade de procurar a sua posição através de análises indiretas. Sua aceitação é muito mais prática do que teórica: a presença espanhola era um fato e assim devia ser tratada. Sem ser fatalista, entendia que o processo iniciado com Colombo e consolidado por Cortez não seria revertido. Abordarei isso adiante, pois essa é uma chave interpretativa importante para a sua obra. Enfim, a rejeição de Las Casas está no campo do discurso e a aceitação de Quiroga é pragmática.

é de fato uma contribuição importante que deve muito ao desenvolvimento dos estudos antropológicos sobre os Purhépecha e da teoria antropológica em geral. Afinal, leva ao reconhecimento fundamental de que esses tem uma existência própria, anterior e independente dos europeus: sua história não precisa ser contada a partir de um olhar eurocêntrico.

Na sequência Serrano destaca a construção do índio como bárbaro e selvagem desde o princípio dos contatos com os europeus, com Colombo e depois com Cortez. Relembra as discussões que se deram na Europa sobre a humanidade dos índios, as evocações de Aristóteles sobre a escravidão natural e a inferioridade dos homens em que a razão não se sobrepunha aos instintos. Aborda brevemente as posições de Las Casas, de Vitoria e de Sepúlveda, enfatizando o problema do canibalismo – tratado com ceticismo por Quiroga.

As posições desses três pensadores ilustram o debate: Las Casas negava a barbárie dos índios, reconhecendo sua plena capacidade racional e a validade de suas organizações sociais e políticas; Vitoria adotava uma posição intermediária, aceitando a sua racionalidade enquanto indivíduos, mas atribuindo-lhes uma barbárie cultural; Sepúlveda, por sua vez, apontava para uma inferioridade natural dos índios em relação aos europeus e desqualificava completamente as instituições indígenas.

A posição de Quiroga foi algumas vezes confundida com a de Sepúlveda, inclusive pelo próprio Las Casas, como discutido no artigo de Bataillon (1952). Não é o caso, pois Dom Vasco faz diversos elogios aos índios culminando com a já mencionada referência a *El villano del Danubio*, de Guevara, que Serrano toma como base para compor a sua interpretação.

Como Vitoria e Las Casas, Vasco de Quiroga defendia a tese da humanidade plena dos índios e de sua capacidade racional. Assumindo a proximidade entre Quiroga e o pensamento escolástico⁷³ reformado oriundo da Universidade de Paris, Serrano conclui que Quiroga via nos índios uma barbárie cultural resultante da ação destruidora dos espanhóis, ainda que parecesse aceitar que alguns fossem efetivamente selvagens, sem que caísse nas teorias da servidão natural. De fato essas referências a índios não ganham destaque, até mesmo porque ele “*hace la salvedad de indicar que habla de oídas, según le han dicho*” (SERRANO GASSENT, 2001, p. 164).

Chega-se então à atribuição aos índios de uma barbárie política que, de acordo com as concepções de diversos humanistas, poderia ser remediada pelos diversos projetos de

⁷³ Ross Dealy (1975) demonstrou satisfatoriamente que o pensamento de Vasco de Quiroga está antes vinculado a Erasmo que à escolástica. No entanto Paz Serrano Gassent parece não conhecer o trabalho de Dealy, pois não o cita em parte alguma nem o inclui nas referências bibliográficas.

reforma propostos para o Novo Mundo. Serrano Gassent (2001, p. 166) então critica essas pretensões:

Se va completando así, aunque esta no fuera la intención de Don Vasco, la obra de la conquista. Sin pretenderlo, los reformistas, en su afán destructivo de lo que consideraban crueles sistemas tiránicos, terminaron por acabar con toda la estructura jerárquica india, con un resultado final que no fue el de elevar a todos los indios pobres a un orden superior, de mayor civilidad física y espiritual, sino el de arrastrar a todos, nobles y comunes, a una penuria mayor que la anterior, una vez que fue imposible la implantación de la utopía.

O equívoco de Serrano está nas bases da comparação: ela põe lado a lado o projeto utópico de Quiroga e a vida dos índios antes da conquista. Ora, os *pueblos-hospitales* não surgiram para substituir as antigas sociedades indígenas, mas sim para resolver os problemas posteriores à conquista. Noto ainda o problema correlato de atribuir aos reformadores, como Dom Vasco, o ônus dos males resultantes da conquista como um todo. Ora, esses reformadores estavam justamente tentando corrigir o caos em que se transforara aquela nova sociedade, que perdera a organização social indígena sem absorver as formas europeias. Podemos considerar que a obra desses reformadores acabou por cooperar com a colonização, especialmente na expansão dos domínios da coroa espanhola e da Igreja Católica, mas não faz sentido atribuir-lhes a responsabilidade completa pela destruição do mundo indígena. Cabe lembrar que naquele momento atuavam conquistadores, encomendeiros e religiosos pouco ou nada preocupados com as condições de vida dos índios e com a obra espiritual que teoricamente justificava a sua presença ali.

O projeto de Vasco de Quiroga é associado aos diversos projetos religiosos daquele período, como os dos franciscanos na Mesoamérica e os dos jesuítas na América do Sul, dando a impressão de que havia certa uniformidade nesse movimento. No entanto, isso não é verdadeiro: não houve colaboração com os franciscanos na obra evangelizadora do México e inclusive são conhecidos atritos com eles quando Quiroga era bispo de Michoacán. E, apesar da simpatia com o jesuítas, tampouco a cooperação com eles ocorreu, pois sua chegada foi posterior à morte do bispo. Essas associações generalizantes estão ligadas à definição superficial do termo “utopia” que mencionei acima. Se todos os projetos reformistas são utópicos então a conclusão óbvia é que estão vinculados. Como a premissa é falsa, a conclusão não se confirma.

Para Serrano Gassent (2001, p. 168) a crítica de Quiroga à barbárie política dos índios deve ser entendida da seguinte forma:

Surge a partir de un doble interés: primero, la eliminación de las viejas estructuras y su dependencia de los caciques, a los que, para escándalos del oidor, casi consideraban dioses, y segundo, su deseo a reunir a todos los indios iguales en el

orden civilizado de sus pueblos, donde los buenos naturales comunes, aislados y alejados de sus antiguos principales, podrían llevar una vida de cristiandad y armonía.

Aqui sim a autora acerta em cheio, pois toca na separação entre principais e comuns tão presente na *Información en derecho*, que será abordada adiante. No entanto, as velhas estruturas, que de fato Quiroga combateu, já estavam meio demolidas no período de sua atuação. Apesar disso, os conquistadores e colonos são muito mais criticados, sendo apontados como a origem dos diversos problemas da Nova Espanha. Em suma, a barbárie dos índios era corrigível mediante a aplicação de um bom sistema social, ao passo que o problema dos espanhóis era mais profundo e difícil de tratar por ser de ordem moral.

Quiroga critica os espanhóis e elogia os índios, mas não chega à ideia de bom selvagem, apesar de se referir à idade do ouro de Luciano para explicar os nativos da América aos europeus. Serrano Gassent afirma que Pedro Mártir de Anglería (1457-1526) com suas *Décadas del Nuevo Mundo* foi uma das influências chave para a composição da *Utopia* de Morus, mas essa vinculação não é demonstrada. Montaigne é lembrado, mas por ser posterior não pode ser tratado como fonte para Quiroga. Dessa forma Luciano aparece como “*prefigurador de la realidad indiana*” (SERRANO GASSENT, 2001, p. 180).

Adiante a autora entra em algumas discussões bastante especulativas que se distanciam do texto de Quiroga e de seus projetos, tudo isso para tentar compreender as origens de seu pensamento. Ao tratar de uma passagem da *Información*⁷⁴ ela insinua que Dom Vasco pensava “*que si no hubiera habido intervención española, los indios podrían continuar felices en su simplicidad y miseria*” (SERRANO GASSENT, 2001, p. 183). Mas o ouvidor e bispo de Michoacán não estava lidando apenas com ideias e em seu pensamento demonstra não trabalhar com a condicional “se” que Serrano usa.

Em contraposição à barbárie política indígena Quiroga defende a vida civilizada, os agrupamentos urbanos. Serrano Gassent entende que essa defesa das cidades tinha origem na escolástica, que ademais lhe parece a matriz principal do pensamento de Dom Vasco. Essa origem na escolástica não fica suficientemente demonstrada, de modo que parece antes um ponto de partida que de chegada. Ora, a valorização das cidades pode perfeitamente ter origem no pensamento renascentista, mais especificamente na *Utopia* – citada por Quiroga como principal inspiração da sua proposta. No entanto, a autora opta por não aceitar a

74 Serrano Gassent cita a seguinte passagem: “*Bienaventurados ellos, si se les acertare a dar y dieran orden en que se sustenten y se conserven, así cuanto al cuerpo, haciéndolos bastantes, de tan insuficientes como su imbecilidad y ociosidad y poca industria los hace para sufrir tanta carga como con nosotros se les añade a su simplicidad y miseria, como en las cosas de la fé, de manera que no pierdan esta buena simplicidad ni se les convierta en malicia nuestra.*”

afirmação categórica da inspiração na obra de Morus para ficar com especulações inconclusivas e evidências indiretas. Apenas as citações de autores escolásticos não são suficientes para comprovar a filiação a essa corrente filosófica⁷⁵.

Quiroga acreditava na renovação do cristianismo de acordo com diversas profecias, com as de Santa Catalina de Siena (1347-1380)⁷⁶. Concluindo, Serrano Gassent (2001, p. 188) sumariza bem a discussão:

Una vez unidos los dos mitos que, en su interpretación, serán el de la edad dorada necesitada de civilidad y el de esa simplicidad áurea como prefiguración de la verdadera cristiandad, sólo faltará añadir el modelo de república perfecta adecuado para lograr la consecución de sus fines. Ahí es dónde va a intervenir la utopía de Moro, en cuanto modelo ideal, inspirado por el Espíritu Santo según Quiroga, en el que se puede conseguir esa mejora espiritual y material indiana.

Aqui é possível fazer um mea-culpa da autora, pois seu raciocínio fica mais claro. A *Utopia* aparece sim com inspiração para o projeto de Quiroga, mas no sentido de ser uma solução posterior à compreensão dos problemas dos índios. O objetivo de Serrano foi alcançar como se deu essa compreensão e em quais fontes ela se baseou, daí que dê tanta importância aos textos citados.

Serrano Gassent (2001, p. 190) reconhece em Quiroga o desejo de proporcionar aos índios “*un moderado bienestar material*”, acrescentando que isso também “*posibilitara el cumplimiento de sus obligaciones tributarias, en cuanto que el hecho colonial era irreversible para el funcionario*”. Essa última afirmação indica que a atuação do ouvidor e bispo de Michoacán era guiada pelo fato de ser funcionário da coroa. É verdade que isso limitava a sua atuação, mas não necessariamente determinava o seu pensamento. A percepção de que a colonização e o consequente domínio da coroa era irreversível não significa apoio incondicional, mas uma constatação que levava a uma abordagem pragmática.

De qualquer forma qual seria o sentido das chamadas utopias americanas, dentre as quais Serrano inclui a de Vasco de Quiroga? As questões postas são as seguintes: saber se esses projetos derrubariam o sistema colonial caso se concretizassem ou se apenas seriam uma forma de colonização suave, fazendo parte do conjunto da conquista, uma vez que assimilava os índios. Essas indagações conduzem a interpretação da autora sem serem respondidas, reaparecendo nas conclusões do trabalho como elementos complementares e contraditórios

75 Aqui temos um exemplo do erro de dar atenção demasiada às entrelinhas e ao que o autor não disse em detrimento do que ele claramente disse, chegando a conclusões aparentemente sofisticadas mas que não têm base nas fontes analisadas. Se meras citações de autores escolásticos poderiam vincular Quiroga a essa filosofia, porque então as citações de humanistas não o tornariam um deles? Ou seja, é preciso mais do que analisar as citações para compreender o pensamento quiroguiano. Isso de forma alguma tira o mérito da obra de Serrano Gassent, uma vez que essa conclusão só foi possível depois da leitura de sua tese.

76 A grande referência para compreender os movimentos místicos e proféticos que pregavam a renovação da igreja cristã é a obra de Marcel Bataillon, *Erasmus y España* (1966).

das utopias.

A ideia de que foram os reformistas como Quiroga que destruíram a identidade cultural indígena pode parecer crítica e atraente, mas se mostra bastante simplificadora. Já disse acima que as estruturas sociais se encontravam bastante comprometidas quando esses reformistas começaram a atuar e isso precisa ser levando em consideração para se fazer uma boa interpretação. Também é preciso acrescentar que os índios são sujeitos históricos capazes de fazer escolhas, como reconheciam Dom Vasco, Vitoria e Las Casas, entre outros. Negar isso é o mesmo que negar a sua humanidade plena. É certo que tiveram imensas dificuldades para se adaptarem ao novo mundo que surgia, que a derrocada de suas antigas sociedades foi altamente traumática de modo que alguns não puderam suportar, mas tratá-los apenas como vítimas não é um bom caminho, pois houve resistências de diversos tipos, adaptações, alianças com os espanhóis.

Após essa aproximação teórica que ocupa quase metade de sua obra, Serrano Gassent analisa o que chama de “realidades de Quiroga”. Aqui não há nenhuma grande novidade: trata da inspiração utópica e os elementos de crítica da conquista, sem que se questione a presença espanhola na América; das referências a Santo Ambrósio e a Antonio de Guevara; da necessidade de um novo ordenamento político-social para a Nova Espanha; da evangelização dos índios sem o uso da força e de batismos massivos⁷⁷.

Apesar de inserir Quiroga num quadro geral de reformistas utópicos, havia uma novidade nos *pueblos-hospitales*: “*La novedad estaba en que se trataba de pueblos de indios, realizados en su beneficio y en que las razones expuestas para su ejecución inmediata expresaban su crítica al sistema operante*” (SERRANO GASSENT, 2001, p. 209). Isso somado à forma suave de evangelização que enfatizava a conversão voluntária e à baixa carga de trabalho de seis horas diárias acabava por distanciar esses projetos dos demais que Serrano chama utópicos, apesar de a autora enfatizar a proximidade.

Os hospitais seriam locais para socorrer os índios, abrigar os neófitos para que não abandonassem a nova fé e um ponto de partida para a missão futura. A ideia de hospital proviria da tradição baixo medieval. Ao comentar a economia dos povoados faz comparações com Morus a partir das *Reglas y ordenanzas*, mas não analisa os textos. Ademais trata esse breve texto como se representasse a concepção original dos hospitais, quando na verdade eles foram escritos no fim da vida de Quiroga, ou seja, depois de vinte anos de realização dos projetos, pelo menos.

Trata também da organização política, indicando a base moreana, mas também a

⁷⁷ A partir da leitura que faz da obra de Cristóbal de Cabrera.

mescla feita entre tradições espanholas e indígenas. Merece destaque a adoção do sistema eletivo nos povoados, pois a democracia fora condenada na *Información*. Segundo Serrano isso provém tanto da tradição democrática castelhana quanto das práticas indígenas anteriores à conquista. A crítica da sociedade é uma característica marcante do projeto de Quiroga, bem com a defesa de leis simples em detrimento do complexo sistema jurídico espanhol, uma clara vinculação com a *Utopia* de Morus.

Nos povoados as cerimônias religiosas ocupavam um espaço central. A autora mostra que os Purhépecha⁷⁸ se adequavam bem a esse modelo, pois em sua organização social anterior os rituais tinham um papel muito importante, sendo inclusive mais severos que os cristãos. Havia também espaço para diversão, com jogos e refeições comunais. “*Parece que, frente al ideal de pobreza de los franciscanos, el humanista español, al igual que el inglés, era consciente de la necesidad de combinar las ansias e perfección con alguna diversión y honesto acomodo*” (SERRANO GASSENT, 2001, p. 220). Diferente da *Utopia*, porém, nos povoados nenhum desvio era punido com a escravidão, sendo previsto no máximo a expulsão da comunidade.

O destino dos hospitais também é discutido, chegando até a sua dissolução final em 1872. No caso da oposição sofrida ainda no século XVI a base continua sendo a completa tese de Warren (1963), mas a obra segue adiante. Analisa o testamento de Quiroga e explica que o sistema de patronato ali desenvolvido resultou numa autonomia dos povoados semelhante à tradição dos municípios castelhanos. O fim dos hospitais no século XIX se deveu à ascensão do liberalismo econômico e sua defesa intransigente da propriedade privada. O sistema de posse comum da terra era incompatível com a forma de organização social, política e econômica que passou a predominar⁷⁹.

A última parte da análise das realidades práticas é sobre a proposta de educação indígena que, segundo a autora, deveria corrigir a sua inferioridade cultural. Ao que tudo indica, Quiroga pretendia dar aos índios uma formação superior, inclusive preparando-os para o sacerdócio, o que foi posteriormente proibido, em 1585. Mesmo com a ampliação das ideias de que os índios deveriam ter apenas uma formação elementar, o Colégio de San Nicolás continuou oferecendo aos índios e aos espanhóis que assim desejassem a possibilidade de receberem todo tipo de instrução oferecida no Colégio. Outro aspecto importante é o da integração entre índios e espanhóis através da educação, pois o espaço seria compartilhado e

⁷⁸ Ela usa o termo *tarascos*.

⁷⁹ Isso pode ensejar uma análise interessante relacionada à tese defendida por Miguel Abensour (1990). O mesmo liberalismo que iniciou a derrocada das utopias acabou com os hospitais de Quiroga, que resistiram por mais de três séculos de dominação colonial.

não haveria nenhuma segregação.

O fracasso desse projeto atesta que ele ia na contramão do movimento geral da colonização, que cada vez mais segregava os índios, tratando-os como incapazes e submetendo-os a papéis subalternos na sociedade. Isso se deveu aos espanhóis que não aceitavam conviver com os índios em nenhuma esfera, o que fica bastante claro nos pleitos referentes à catedral e à mudança da sede da diocese. Quiroga instalou a diocese em Pátzcuaro, que era menor e menos hispanizada que Tzintzuntzan. Os espanhóis não aceitaram que a cidade que consideravam principal e onde se haviam estabelecido não fosse a sede, o que no fundo refletia a rejeição a qualquer obra que beneficiasse os índios. Por fim, depois da morte de Quiroga, a sede foi retirada e se cumpriram os desejos dos espanhóis.

Serrano Gassent dá bastante atenção à questão das teorias legitimadoras da presença espanhola na América, bem como à posição de Quiroga, o que não interessa tanto para este estudo. O que sim interessa é sua análise sobre a guerra. Ela retoma três marcos teóricos – o pacifismo humanista, a tradição escolástica e a guerra moderna – e promove uma comparação entre Morus, Guevara, Las Casas e Sepúlveda para então analisar o que dizia Quiroga. A autora apresenta sua conclusão em três partes: primeiro, entende que Quiroga justificava a guerra em alguns casos, diferindo dos humanistas e de Las Casas; segundo, na prática, ele criticava a guerra pois entendia que era provocada pelos espanhóis para atender aos seus interesses; e terceiro, que defendia o direito dos índios de se defenderem, o que chamava de defesa natural.

Essa divisão tripartite acaba por ser uma não-conclusão. Ora, se Vasco de Quiroga na prática condenou a guerra contra os índios e nunca praticou a violência contra eles, nem mesmo para convertê-los, à diferença de outros religiosos, isso deveria ser usado como chave interpretativa para o seu pensamento. Afinal, como seria possível dissociar as ideias das ações de forma tão contraditória? Isso se deve ao fato de Serrano não atentar para a influência de Erasmo no pensamento de Quiroga.

A exemplo de Erasmo, Quiroga parece usar um artifício retórico: primeiro, expõe as razões teóricas comumente aceitas para que a guerra fosse considerada justa. Em seguida demonstra que a prática contraria a teoria, ou seja, de que não havia guerra justa na América. A teoria legitimadora da guerra era assim rechaçada pela observação da realidade concreta. Por fim acrescentava que os índios tinham o direito de se defender porque estavam reagindo aos ataques dos espanhóis. Os três momentos da argumentação não estão separados, como quer Gassent, mas fazem parte de um todo integrado.

A obra de Paz Serrano Gassent tem muitos méritos, sobretudo na amplitude da

pesquisa bibliográfica e documental que proporciona o acesso a muitas informações sobre Vasco de Quiroga e seus contextos europeu e americano. São apresentadas múltiplas facetas de nosso personagem principal, formando um quadro ao mesmo tempo completo e fragmentado, em que os diversos sentidos possíveis são apresentados. Por fim a autora não conclui se a utopia quiroguiana cooperou com a colonização ou se criticou a conquista. Isso se deve ao entendimento de que esse projeto utópico teve como ponto de partida a teoria, quando na verdade surgiu a partir da experiência concreta na América.

Por fim chego ao livro de Fernando Gómez-Herrero, intitulado *Good places and non-places in Colonial Mexico: the figure of Vasco de Quiroga (1470-1565)*. Resultante da pesquisa de doutorado do autor, a obra é bastante pretensiosa: “*This work will provide the most thorough account of Quiroga’s complete textual production, and a comparative evaluation of the complete historiography on Quiroga*” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. xi). Como veremos, esse propósito não foi cumprido plenamente, pois, apesar de o autor demonstrar conhecer muito bem a historiografia sobre o assunto, não a avalia com profundidade. E as fontes primárias que usa são a *Carta al Consejo de Indias* (1531), as *Reglas y Ordenanzas*, datadas pelo autor como sendo de 1532⁸⁰, a *Información en derecho* (1535⁸¹), o tratado *De debellandis indis*⁸²(1552) e o Testamento (1565).

Como ponto de partida Fernando Gómez fornece três definições para utopia: o experimento social para a melhora de uma comunidade, a cidade igualitária e a felicidade política. Não há preocupação em tratar a utopia como um gênero literário nem de separá-la do utopismo. O autor afirma também que defende a utopia, apesar dos seus fracassos, insistindo que “*utopianism is still the history of the future*” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 3). Aponta os equívocos de se pensar que a Espanha não faz parte da tradição utópica ocidental e que o utopismo seja algo puramente abstrato, pretendendo corrigi-los a partir de sua análise sobre Vasco de Quiroga. Considera fundamental vincular o utopismo à modernidade e à colonialidade tendo como horizonte a Nova Espanha do século XVI, ou seja, o início da colonização.

80 São apresentadas algumas evidências para essa datação, mas não há nenhuma discussão com os demais pesquisadores que estabelecem uma datação posterior, entre 1554 e 1565. Dessa forma, a defesa da data de 1532 é inconclusiva e não apresenta argumentos suficientes para questionar o consenso de que as regras teriam sido escritas no final da vida de Quiroga, depois do seu retorno da Espanha.

81 Na página 34, onde estão listadas as fontes primárias, a data atribuída à *Información* é 1531, mas parece apenas um erro pontual, pois no resto do trabalho aparece a data correta de 1535.

82 Nesse ponto o autor segue René Acuña (1988) em detrimento da opinião de Silvio Zavala, afirmando que esse tratado pode ser atribuído a Quiroga. Como veremos, também aqui a argumentação não é suficiente para vencer os raciocínios de Zavala (2007) na polêmica com Benno Bierman sobre a autoria. Além de Zavala, Paz Serrano Gassent (2001) apresentou argumentos consistentes contrários à atribuição do tratado a Quiroga. No fim da obra Gómez-Herrero finalmente afirma que a autoria não importa e que ele não está tão interessado em discutir esse ponto.

Para Gómez a chave interpretativa da utopia de Vasco de Quiroga está no fato de ele ser um oficial da coroa, ao que tenho algumas objeções. Apesar da sua vinculação com a coroa, não é impossível que Quiroga, como tantos outros, tivesse objetivos próprios. Como mostrou Ross Dealy, na Segunda Audiência Quiroga era uma voz solitária empenhada efetivamente na defesa dos índios. Ele comprou terras com o seu próprio dinheiro para criar os hospitais e somente quando se tornou bispo pôde viabilizar o seu plano, ainda que de forma incompleta. Enfim, a colonização se concretizou e diversos interesses hispânicos foram resguardados, mas, como sabemos, o projeto de Quiroga não teve o mesmo sucesso. A questão central do argumento do autor parece ser a seguinte: “*Colonial utopianism is not understandable separated from state bureaucracies*” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 21). Isso, contudo, é um ponto de partida assumido como verdadeiro, não uma conclusão derivada da análise das fontes.

Uma parte interessante da obra é a comparação entre as tradições acadêmicas de língua espanhola e inglesa sobre a utopia: para a primeira a América é o lugar da utopia por excelência e qualquer projeto de reforma pode ser considerado utópico; já para a segunda não há lugar para a utopia nem na Espanha nem em seus domínios coloniais. Gómez (2001, p. 13) cita diversas obras de língua inglesa⁸³ nas quais Vasco de Quiroga está ausente e menciona J. L. Albellán e J. A. Maravall como suas principais fontes da tradição espanhola⁸⁴. Sua intenção é preencher a lacuna da literatura anglófona levando em consideração os estudos hispânicos.

O autor esclarece os leitores sobre o significado da expressão “literatura utópica” no século XVI: “*Early Modern utopianism in the colonial world is historically in the antipodes of entertainment or evasion*” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 29). Naquele momento a utopia estaria ligada ao direito, à formulação de sistemas jurídicos, sobretudo em Quiroga, cujos textos se distanciam muito da intenção de divertir. A utopia colonial estaria, além disso, profundamente vinculada à expansão do capitalismo, contribuindo para a acumulação primitiva de capital, a inclusão de novos trabalhadores e consumidores, a formação do moderno sistema mundo⁸⁵. Assim, escreve: “*We see the non-conflictive collaboration of efficient agrarianism and the mechanical arts, and the collectivization of social energies. Quiroga’s utopianism is a commonwealth of and for Christian workers*” (GÓMEZ-HERRERO,

83 “*The Dictionary of Imaginary Places, The Recent Encyclopedia of Utopian Literature, Utopian Thought in the Western World, The Principle of Hope, Utopics: Spacial Play and finally Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance*”.

84 Paz Serrano Gassent, que analisei acima, é uma legítima representante dessa tradição espanhola que enxerga a América como o lugar da utopia por excelência.

85 As bases teóricas de Gómez-Herrero são claras: Karl Marx ao fundo, Immanuel Wallerstein e Aníbal Quijano em primeiro plano, com destaque para Walter Mignolo, orientador do trabalho.

2001, p. 38).

Outros dois aspectos são destacados: primeiro, a semelhança das comunidades de Quiroga com os monastérios e, segundo, a dimensão repressiva da utopia. Esses dois aspectos estão ligados, afinal a regra monástica clara e indiscutível não poderia tolerar qualquer tipo de questionamento, já que enfatizava a obediência aos superiores acima de tudo⁸⁶. Contudo, Gómez não menciona um dado importante: o ingresso tanto nos monastérios quanto nas comunidades de Quiroga era voluntário. Sem dúvida as regras dos *pueblos-hospitales* podem soar duras, mas eram muito mais suaves do que o serviço prestado aos encomendeiros, o que levaria muitos indígenas a optarem pelo ingresso. Ou seja, a conversão podia ser meramente um ato de conveniência e uma tentativa de buscar a sobrevivência. Por outro lado já foi demonstrado que mesmo na região de Michoacán ainda há permanências das antigas religiões indígenas (VERÁSTIQUE, 2000), o que explicita a possibilidade de burlar a regra monacal e manter as antigas práticas religiosas.

De fato Gómez constrói a sua narrativa de modo a enfatizar o que considera importante. Assim, o aspecto repressivo da utopia quiroguiana é destacado em detrimento de outros porque o intuito é criticar a historiografia que promove uma celebração de Quiroga⁸⁷ e ignora os problemas relativos à criação das comunidades. Por isso Gómez põe de lado ou pouco discute certos elementos, como o fato de os hospitais garantirem a sobrevivência dos índios e a memória positiva que os Puhépecha ainda guardam de Quiroga. Também se ignora que a dita repressão nos *pueblos-hospitales* podia ser inclusive mais suave do que as rígidas normas das sociedades anteriores à conquista, de modo que para os índios que ali ingressassem a adaptação talvez fosse mais fácil do que para os espanhóis que ingressavam os monastérios.

Ao longo da leitura obra fica evidente que tratar os projetos de Quiroga como repressivos é uma chave interpretativa para destacar a inclusão dos índios como subalternos no moderno sistema mundial⁸⁸ que se desenvolvia. Essa abordagem generalista deixa de lado vários pontos importantes para a compreensão do tema abordado, pois está mais preocupada com a longa duração e com os amplos processos do desenvolvimento do capitalismo do que com o bispo de Michoacán e os Puhépecha que viviam naquelas comunidades. Nas palavras de Gómez (2001, p. 43): “*What we are here proposing is a double task: to hispanicize utopianism and to force hispanism to look intently into the historical ugliness of colonization,*

86 A regra beneditina, tida como inflexível, é evocada posteriormente para demonstrar o parentesco com as Ordenanças de Quiroga, mas sem fazer uma comparação textual precisa (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 76).

87 Como faz Rafael Aguayo Spencer (1970), já abordado acima.

88 Numa clara referência à conhecida obra de Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System* (1989).

also the negative definition of utopianism if you will”⁸⁹.

Ao analisar as *Reglas y Ordenanzas* Gómez afirma que a utopia de Quiroga se originou nos círculos sociais que gravitavam em torno do direito espanhol, dos letrados universitários formados em direito canônico, e dos segundos filhos dos *hidalgos*, que não tinham direito à herança. Assim, a falta de perspectiva surge como um elemento fundamental para que se lançassem, como Quiroga, à aventura das Índias, bem como a vinculação com o ordenamento jurídico espanhol. Em seguida conclui que a expansão do Ocidente (a colonização) e a utopia (aqui definida como reforma política) não são mutuamente excludentes. Nesse horizonte está forjada a sua interpretação: a utopia de Quiroga colabora com a colonização promovendo as reformas necessárias para garantir a expansão do Ocidente. Por isso enfatiza a ausência de tempo livre nos hospitais, diferente da Utopia, o que é controverso, pois outros autores, como Aguayo Spencer (1970) e Serrano Gassent (2001), defendem o contrário.

Sem uma demonstração textual clara, Gómez (2001, p. 82) aponta a influência do espanhol Luis Vives (1492-1540), célebre humanista espanhol. Apesar dessa e de outras influências humanistas, ele insiste que Quiroga não podia ser considerado um deles porque em seus textos não há ironia, diferente do que ocorre na *Utopia* e em diversas obras dessa corrente. Sua escrita não é desenvolvida como a de Erasmo ou mesmo de Sepúlveda, não há ênfase na retórica, tampouco intenção de divertir. Por isso deveria ser tratado antes como homem de estado que como humanista, ainda que um não exclua o outro. De qualquer forma, mesmo que não se encaixe perfeitamente na definição de humanista, como Morus, Erasmo e Vives, não há dúvida de que Vasco de Quiroga conhecia bem o humanismo, pois seus escritos dão prova disso.

A regularidade e a previsibilidade dela decorrente são ingredientes muito importantes tanto na *Utopia* quanto nos monastérios e, portanto, também para as comunidades de Santa Fé. Para garantir isso vários aspectos da vida eram regulados, como o casamento e a forma de se vestir. O casamento heterossexual e monogâmico foi o padrão adotado, apesar de não haver a transmissão da herança, afinal a terra era propriedade coletiva. Isso soa estranho para Gómez porque ele não considera os aspectos religiosos, enfatizando apenas o que está ligado ao nascente capitalismo.

A igualdade também é destacada: “*Early modern wishes to construct a rather faceless and anonymous commonwealth*” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 96). Mesmo quando

⁸⁹ Uma característica marcante do livro de Gómez-Herrero é a contínua apresentação e reapresentação dos objetivos. A leitura é confusa, já que a cada novo capítulo são apresentados novos objetivos e reapresentados ou reformulados aqueles já mencionados. Até mesmo nas conclusões aparecem elementos novos!

trata da igualdade o autor enfoca o lado negativo ou, em suas palavras, repressivo. Dessa forma, a comunidade de iguais geraria pessoas sem rosto, o que não deixa de soar anacrônico. De fato Gómez-Herrero comete erros semelhantes em diversos momentos porque, ao que parece, pretende dialogar com um público hipotético de leitores inseridos numa sociedade profundamente individualista que teriam dificuldade em conceber qualquer forma de igualitarismo ou mesmo de imaginar uma sociedade em que o indivíduo não fosse a pedra angular.

Adiante o autor sintetiza sua interpretação:

Utopian thematization of a contented seclusion from the surrounding coloniality lies in the repudiation of detail, an automaton-like absence of psychological instinct and a rather swift description of the social duties of all its members. The picture of a reformed commonwealth holds a convincing suspension of verisimilitude only in so far as those so-called utopian people remain silent, blank and free from any description of its attributes and characteristics. No single face, no single name will be allowed to stick out. There are no prima donnas here. No dispensations. No whims. At the end of our reading, it is as though nothing had happened except the triumphant happening of an all-reaching tentacular normativity. (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 98).

Esperar que uma utopia concebida na primeira metade do século XVI destacasse as características individuais é algo bastante estranho para um trabalho desse nível. O anacronismo é surpreendente! Além disso, é um erro pensar que a prática das comunidades seguia exatamente o padrão estabelecido nas normas. Talvez isso decorra do fato de o autor conhecer apenas teoricamente os mosteiros beneditinos cuja regra usa para comparar com as ordenanças de Quiroga⁹⁰. Ora, a norma não corresponde à realidade e essas ordenanças ilustram muito mais o pensamento de dom Vasco do que a vida cotidiana dos hospitais.

Passando a tratar da *Información*, Gómez (2001, p. 121–122) anuncia sua tese: “*Información en derecho represents within the modern dawn of the capitalist world-system the ‘traumatic belief’ in the reformation of this early Spanish civilization in the Americas. The proto-capitalist vehicle for this historical belief will be free wage labor*”. Como já dito acima, interessa antes o pano de fundo da emergência do capitalismo e do moderno sistema-mundo do que a *Información* e as ideias de Quiroga em si. A obra supostamente analisada serve apenas como mote para tratar daqueles temas mais amplos, ou seja, apenas ilustram a tese do autor. Adiante ele afirma: “*Our conviction states that Quiroga’s american utopianism is unintelligible without this early frame of modern capitalism*” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 125).

A *Información* desenvolveria três temas principais:

⁹⁰ A leitura de textos de monges ou de autores conhecedores da vida nos mosteiros poderia sanar essa lacuna. Thomas Merton, por exemplo, era relativamente conhecido nos Estados Unidos e abordava essa temática.

a) the efforts to provide a regulated contractual framework for labor regulations [...]; b) the efforts towards a clear-cut reformulation of social typologies with a careful eye on the majority of the population [...]; and c) the occasional seduction of millenarianism and social delinquency “with no content” or the desire for a post-Hispanic moment of majoritarian contentment. (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 122).

Nessa análise os temas centrais então escondidos e são aqui desvelados. Ou seja, apesar de Quiroga apresentar como assuntos a questão da escravidão indígena, o caos da sociedade colonial e a sua proposta de agrupar os índios em povoados como chave para resolver os problemas, nada disso é considerado como primordial para Gómez-Herrero.

Ele também divide as proposições de Quiroga em seis, assim enunciadas:

one, the relative seclusion of targeted communities under unambiguous colonial tutelage and the commitment to the self-satisfaction of indigenous need; two, the orderly and timely articulation of a social togetherness; three, the reconstruction of the rule of law [...]; four, the “wheel” mechanism of political representation; five, the strictly regulated contractualism of the toil for life by the mechanism of the clock as the post-colonial model of contractualism based upon free wage labor; and finally, six the repression of the social death of slavery. (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 122).

Na sequência cada uma das proposições é explorada, mas a tese já foi anunciada e o desenvolvimento apenas confirma o que foi dito anteriormente. O ponto chave é garantir uma visão global do período e não explorar profundamente as ideias de Quiroga nem o texto da *Información*, no que se distancia da análise que pretendo construir. Enfim, a *Información* é entendida como um tratado sobre as relações de trabalho, “a historically convincing prefiguration of modern proto-capitalism in the Americas” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 162).

Para Gómez-Herrero o conceito de colonialidade dá conta de explicar tudo. Assim, Vasco de Quiroga e Juan Ginés de Sepúlveda seriam apenas tons de vozes diferentes cooperando para o mesmo sistema colonial. A despeito das diversas diferenças entre eles e contrariando a historiografia sobre o tema, os dois pensadores estariam do mesmo lado, junto de Vitoria e em oposição a Las Casas. Essa conclusão só é possível porque a sequência das obras de Quiroga demonstraria um progressivo endurecimento: primeiro estariam as *Reglas y ordenanzas*, depois a *Información* e por fim o *De debellandis indis*. O problema é que o testamento, situado na primeira parte da análise, foi redigido no fim da vida de dom Vasco, e as próprias Ordenanças possivelmente são dessa mesma época. Assim a ideia do progressivo endurecimento se enfraquece.

Por fim Gómez analisa o *De debellandis indis* seguindo as pistas de René Acuña (1988) e o *Juicio de residencia* da atuação de Quiroga como ouvidor (1536) mantendo a mesma linha de pensamento. Essa parte do trabalho não interessa aqui, já que o *Juicio* é

apenas uma espécie de prestação de contas forma e a atribuição do tratado a Vasco de Quiroga é bastante contestada. O autor não apresenta argumentos consistentes para defendê-la, justamente porque acredita que a autoria individual é algo anacrônico que deveríamos esquecer. Sem aceitar esse pressuposto é difícil concordar com sua crítica.

No fim da obra Gómez-Herrero deixa explícito que Vasco de Quiroga era apenas uma desculpa para tratar dos assuntos que considera importantes⁹¹, a rigor, o amplo panorama da formação do sistema-mundo moderno, da expansão do Ocidente, do desenvolvimento do capitalismo. Essa obra, a despeito da erudição do autor e do seu vasto conhecimento sobre a historiografia sobre o tema, cai no erro fundamental de colocar a teoria acima das fontes. Dito de outra forma, esse trabalho parte de respostas pré concebidas e usa as fontes apenas para confirmar ou ilustrar sua hipótese inicial. Se a teoria respondesse tudo a investigação histórica baseada na análise das fontes se tornaria desnecessária.

Dessa forma concluo esse balanço parcial e incompleto que pretende apenas situar o leitor no debate sobre Vasco de Quiroga. O objetivo foi apresentar uma tipologia dos estudos sobre Quiroga, desde aqueles que o glorificavam até os que pretendem criticá-lo. Considerando esta análise, meu trabalho procura sanar lacunas da historiografia, especificamente pelo fato de dar mais atenção aos textos de Vasco de Quiroga, discutindo-os mais detidamente. Além disso, pretendo superar uma crítica da colonização descolada da história, que enxerga em todos os participantes do movimento colonial uma ação unívoca de violência contra os índios. Sem dúvida a colonização foi violentíssima, mas sua crítica deve ser precisa e ancorada na história, não em visões superficiais e generalistas que apagam as nuances e forjam uma falsa uniformidade que não se verifica nas fontes.

Concluída essa etapa, prossigo para a análise dos textos de Quiroga, o que seguramente garantirá uma maior compreensão das ideias manifestas por esse personagem tão singular, muitas vezes menosprezado pela historiografia, mas não esquecido pelos índios de Michoacán, que mantém sua memória viva e a evocam para lutar por seus direitos, desrespeitados hoje da mesma forma que no início da colonização, quando dom Vasco andava pelas paragens da Nova Espanha.

91 Nas palavras do autor, referindo-se a um sumário dos temas tratados, lemos: “*To illustrate this, Quiroga has been my excuse.*” (GÓMEZ-HERRERO, 2001, p. 228).

3 UTOPIA E ANTIUTOPIA: ÍNDIOS E COLONOS DA NOVA ESPANHA

Antes de entrar na seara da discussão dos textos de Vasco de Quiroga, dou aqui outras indicações sobre a linha interpretativa seguida. Os textos estão relacionados às demais obras de qualquer indivíduo, criando uma indissociabilidade ao mesmo tempo rica e problemática. Assim, se os textos podem ajudar a entender determinadas ações do indivíduo, o inverso também é verdadeiro e a vida do autor nos ajuda a compreender seus textos. No caso de Quiroga, nem sempre os textos são claros, sobretudo no que concerne ao tema do uso da força contra os índios, por isso seus posicionamentos práticos sobre os assuntos são importantes para a interpretação.

Os textos aqui estudados¹ foram escritos durante a atuação de Quiroga na Nova Espanha, como ouvidor (1531-1536) e depois como bispo (1536-1565), e estão vinculados diretamente a isso. Não são textos especulativos, mas respondem a problemas concretos, a indivíduos e grupos sociais determinados. Ainda que apenas conhecer o contexto de produção dos textos seja insuficiente para interpretá-los, desprezá-lo não contribui em nada para a análise. Ao contrário, desprezar o contexto de produção (ou a historicidade dos textos) nesse caso não só é contraproducente como contraria evidências textuais claras: em várias partes Quiroga afirma explicitamente que está tratando de necessidades concretas, da vida e morte dos índios, da conservação da terra, da sustentação social, política e econômica da Nova Espanha, etc.

Para compreender a utopia quiroguiana é fundamental apreender como o autor enxergava os índios (a cera mole de seu projeto) e os colonos espanhóis, a quem se opôs fortemente, ainda que não tenha condenado formalmente o sistema de *encomiendas* (VERÁSTIQUE, 2000). A divisão analítica entre colonos espanhóis e índios se origina dos próprios textos estudados. Como se verá, Vasco de Quiroga adota generalizações que criam uma uniformidade dentro desses dois grupos. Os colonos se opunham ao seu projeto porque tinham outros interesses, mas também porque seus valores eram diametralmente opostos aos professados por Quiroga e defendidos em sua utopia. Assim, sem uma reforma moral profunda, era impossível que participassem da utopia. Ao contrário, lutavam contra ela, por isso os nomeei de agentes antiutópicos. Os índios, ao contrário, são retratados com uma

1 Relembrando, são os seguintes: *Carta al Consejo* (1531), *Información en derecho* (1535), *Reglas y Ordenanzas* (1554-1565) e o testamento de Quiroga (1565).

compleição moral muito próxima dos valores utópicos e cristãos, de modo que se encaixam perfeitamente no projeto quiroguiano. Uma vez convencidos da benignidade dos hospitais, não apenas aderiam à utopia, mas a defendiam com todas as suas forças. Por isso são nomeados como os sujeitos da utopia.

3.1 Os colonos espanhóis: agentes antiutópicos

Em sua *Carta al Consejo de Indias*, datada de 13 de agosto de 1531 e enviada desde Tenochtitlán², Quiroga indica seu norte quando afirma que “*Dios manda que seamos por ventura como los de la primitiva iglesia*” (p. 63). Essa intenção faz parte do caldo humanista cuja maior figura foi Erasmo e que originara pouco tempo antes os movimentos de reforma da igreja, ainda em curso naquele momento, levando tanto ao surgimento dos grupos protestantes quanto da Contrarreforma católica³. A ideia de retorno à antiguidade é reconhecidamente tema fundamental do Renascimento, tanto no que concerne à Antiguidade Clássica quanto com relação ao Cristianismo Primitivo.

No *Enquiridion* Erasmo (2001, p. 76) manifestou essa ideia:

Si tú prefieres la solidez del espíritu a la habilidad en la disputa, si buscas el alimento del alma más que la agudeza del ingenio, da vueltas a los autores antiguos cuya santidad está más probada, su doctrina más abundosa y más sólida, su estilo ni seco ni sórdido, y su interpretación más acomodada a los sagrados misterios.

Tomar a igreja primitiva como modelo faz com que seja fundamental compreender o texto do Novo Testamento, que passou a ter grande importância a partir dos movimentos mencionados acima. A exegese textual e a hermenêutica se tornaram um componente central para que fosse possível estabelecer o modelo a ser imitado⁴. No período das reformas o texto bíblico passou a ser o centro dos debates, mais do que a tradição, resultando em infinitas polêmicas⁵. Em 1516 Erasmo editou um Novo Testamento em grego que alcançou grande popularidade e seis anos depois a Universidade de Alcalá lançou sua célebre Bíblia Poliglota, que punha lado a lado os textos em hebraico, aramaico, grego e latim (BATAILLON, 1966). O próprio Quiroga cita com frequência o texto das escrituras e considerar isso é importante para entender as suas propostas.

2 “*De esta ciudad de Tenuxtitan México a XIII de agosto de 1531 años*” (p. 67)

3 Para uma introdução sucinta a respeito da Reforma e da Contrarreforma veja-se: DREHER (1996).

4 Na tradição protestante a exegese e a hermenêutica bíblicas continuam tendo um papel essencial na formação dos sacerdotes. Como referência menciono a obra *Exegetical fallacies*, lançada no Brasil sob o título menos espinhoso de *Os perigos da interpretação bíblica* (CARSON, 2001); e também *How to read the Bible for all its worth*, traduzida por *Entendes o que lêes?* (FEE; STUART, 1997).

5 O livro popular *O que Jesus disse? O que Jesus não disse?* de Bart D. Ehrman (2006) serve como porta de entrada para esse debate.

A ideia de retorno ao cristianismo primitivo aparece sempre ligada à crítica da corrupção espiritual e moral tanto da igreja quanto da sociedade contemporâneas. Erasmo, por exemplo, expôs sua *philosophia Christi* no *Enchiridion* e teceu duras críticas no *Elogio da Loucura*, fazendo neste uma espécie inversão satírica daquele⁶. Não é diferente com Quiroga: ao mencionar a necessidade de imitar a igreja primitiva ele deixa claro que na Nova Espanha não se estava fazendo isso. Dessa forma sua atitude só pode ser de crítica aos colonos, pois estavam abandonando os valores cristãos fundamentais para a colonização do Novo Mundo – inclusive no que concerne à legitimidade da empreitada, como discutirei adiante.

No início da carta Quiroga defendia a indicação do bispo de Santo Domingo, Sebastián Ramírez de Fuenleal (1490-1547), para ser presidente da Segunda Audiência. Parecendo aventar a possibilidade de que outra pessoa pudesse ocupar essa função⁷, avisa: “*Enviar caballero por presidente no conviene más que enviar un fuego, porque acá para cosas de guerra no es menester*” (*Carta al Consejo*, p. 61). Os colonos espanhóis se comportavam mais como soldados em busca do seu butim do que efetivamente como colonos, estavam de fato aumentando a tensão, incendiando o ambiente social, indo na contramão da paz.

Convém lembrar que nesse momento Cortez já subjugara os Mexica e na região de Michoacán, a oeste de Tenochtitlán, os Purhépecha tinham se rendido. Sem questionar a conquista, Quiroga deixa claro que a obra subsequente de colonização e evangelização não se efetivaria com soldados nem com a mentalidade de guerra. Prossegue: “*y conviene que [el presidente] sea persona de letras y experiencia y mucha conciencia y sin codicia, que nos ayude a llevar tan grande e importante carga como tenemos auestas, y, si necesario es, nos guíe en lo que no alcancemos*” (*Carta al Consejo*, p. 61).

Ora, os requisitos postos por Quiroga – ser pessoa de letras, experiente, de consciência cristã e sem cobiça – são as características recomendadas aos príncipes cristãos nos espelhos de príncipes elaborados pelos humanistas⁸. É claro que temos aqui ecos do pacifismo de Erasmo como manifestado em muitas de suas obras, sobretudo *Dulce bellum*

6 Elaine Sartorelli (2013, p. 22–23) explica que Erasmo equiparou “o *Elogio* ao *Enchiridion*, fazendo daquele a versão satírica deste. Nesse sentido, o *Elogio* seria, a seu modo, pelo avesso e de cabeça para baixo, um manual para a vida cristã”. Esclarece a seguir que “trata-se de uma afirmação que, sem ser falsa, não pode, entretanto, ser tomada como incontestavelmente verdadeira, ou, pelo menos, como a única interpretação correta”.

7 “*y en lo que toca a la venida del obispo de Santo Domingo, por presidente, por ser tan necesaria como por otras particularmente tengo escrito a vuestra Señoría y a esos señores del Consejo de las Indias, en ninguna manera se debe disimular ni dilatar ni cambiar por venida de otro [...]*” (*Carta al Consejo*, p. 61).

8 Foram bastante importantes na Espanha o *Institutio principis christiani*, de Erasmo (1998), e o *Reloj de principes*, de Antonio de Guevara (1994b).

inexpertis e *Querela pacis*⁹. Também enxergo uma alusão aos provérbios judaicos: “Pode alguém carregar fogo consigo sem queimar a própria roupa?” (*Provérbios* 6,27¹⁰).

Quiroga deixa claro que aqueles colonos espanhóis não serviam ao seu projeto, afinal suas características eram o oposto daquelas que elenca como necessárias. Além de marcar sua posição contra os colonos, está em questão algo muito maior: no fundo há aqui uma indagação a respeito das próprias intenções da coroa. Ora, se enviasse um fogo para o novo Mundo o objetivo só poderia ser promover incêndios. Questionamentos implícitos como esse aparecem muitas vezes nos escritos de Quiroga, numa escrita aparentemente submissa, mas profundamente questionadora do que se passava. A tática parece ser a de transformar a coroa por dentro, indicando que o sonho humanista de renovação espiritual e social estava bem vivo. Havia esperança de que a coroa espanhola tivesse outras preocupações além das econômicas e políticas.

Na América deveria ser levada adiante a evangelização dos índios, com cuidado especial para os órfãos e pobres, conforme a moral judaico-cristã¹¹. Antes de prosseguir evoco aqui o alerta de Thomas Merton (2004, p. 148): “É, portanto, extremamente importante livrar-se de uma profunda confusão que identifica a cultura cristã e a visão de mundo ocidental, desde a queda de Roma até a Revolução Francesa, ao ‘cristianismo’ puro e simples”. Aceitando que há distinção entre *cristianismo* e *sociedade ocidental* justificam-se às referências à Bíblia, uma vez que o judaísmo e o cristianismo são religiões baseadas num livro sagrado. Por isso quando se fala em moral judaico-cristã é obrigatório remeter a esse livro.

Recolher os órfãos e pobres em edifícios construídos especialmente para esse fim e ali ensiná-los a doutrina cristã seria para Quiroga “*una grande obra pía y muy provechosa y satisfactoria para el descargo*¹² *de los españoles que acá han pasado, que se cree que mataron y fueron causas de ser muertos en las guerras y minas los padres y madres de los tales huérfanos y de haber quedado así pobres*” (*Carta*, p. 64). Os espanhóis seriam então os causadores dos problemas, culpados pela pobreza dos índios e pela existência de órfãos, por isso deviam assumir a responsabilidade dessas obras piedosas, para remediar os males cometidos.

9 Traduzidas para o português por António Guimarães Pinto e publicadas num único volume intitulado *A guerra e Queixa da paz* (1999).

10 Exceto se indicado, todas as citações bíblicas são da *Bíblia de Jerusalém* (1985).

11 Cf. *Tiago* 1,27: “Com efeito, a religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre da corrupção do mundo”.

12 Uma das acepções de “*descargar*” no *Tesoro* de Covarrubias (1611, p. 653), é “*descargar la cóciencia, restituir lo mal llevado*”.

A responsabilização dos colonos pelas mortes dos índios leva a dois temas relevantes, um teológico e outro jurídico. Teologicamente Quiroga parece assumir aqui a posição da eficácia das obras no que concerne à salvação dos homens, refutando a ideia de salvação apenas pela graça divina, sem relação com as obras. A base para o seu pensamento está no Novo Testamento:

Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: “Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos”, e não lhes der o necessário para a sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também a fé, se não tiver obras, está morta em seu isolamento. *Tiago 2,14-17*

A epístola de Tiago é “uma diatribe sapiencial, isto é, um sermão para ser lido em voz alta nas igrejas a fim de admoestar os ouvintes a um estilo de vida piedoso” (TORRES, 2008, p. 11). Cabe lembrar que os escritos sapienciais eram valorizados pelos humanistas e essa mesma forma da diatribe foi adotada por Luciano de Samósata, escritor de bastante influência sobre Erasmo, Morus e Quiroga¹³.

Lembro também que as teses de Martinho Lutero (1483-1546) se difundiram muito a partir de 1517 e a polêmica envolvendo as indulgências levou a profundas indagações teológicas. Surgiram duas questões fundamentais e interligadas: a primeira era sobre a eficácia da fé para a salvação e a necessidade de obras; a segunda é a da discussão a respeito do livre-arbítrio, em que se confrontaram Erasmo e Lutero, este último defendendo a posição conhecida com servo-arbítrio¹⁴ (BATAILLON, 1966; DREHER, 1996).

A partir da defesa do servo-arbítrio Lutero só poderia concluir que as obras não eram necessárias para a salvação, que ocorreria *somente* pela graça de Deus e pela fé do indivíduo. Essa descoberta de Lutero, conforme Martin Dreher (1996, p. 28), estava baseada na leitura da carta de Paulo aos Romanos, o que reforçou a antiga polêmica entre os escritos paulinos e a carta de Tiago: este enfatizaria a necessidade das ações para a confirmação da fé,

13 Morus traduziu do grego para o latim *As Saturnais*, de Luciano. A edição da *Utopia* pertencente a Zumárraga e consultada por Quiroga continha essa obra de Luciano.

14 Assim se expressou Lutero (citado por NASCIMENTO, 2006, p. 98): “Creio, porém, que as coisas que levam à salvação eterna são as palavras e as obras de Deus, que são oferecidas à vontade humana para que a elas se aplique ou delas se afaste. De ‘palavras de Deus’, porém, chamo tanto a lei quanto o Evangelho. Pela lei se exigem obras; pelo Evangelho, a fé. Pois não há outra coisa que leve tanto graça de Deus quanto à salvação eterna senão a palavra e a obra Deus. Para Erasmo, porém, o livre arbítrio não só se move por sua própria força, mas também se aplica às coisas que são eternas, isto que lhe são incompreensíveis. É um definidor (Erasmo) inteiramente novo e inaudito do livre arbítrio, que deixa longe atrás de si os filósofos, os pelagianos, os sofistas e todos os demais”. Lutero defende então que o ser humano não tem participação na sua salvação, daí que suas escolhas sejam limitadas à vontade de Deus. Seu arbítrio seria limitado, ou seja, um servo arbítrio. A crítica do livre-arbítrio, contudo, encontraria seu ápice em Calvino com o desenvolvimento da ideia de predestinação.

enquanto Paulo daria destaque unicamente para fé e graça¹⁵.

No entanto, mesmo os escritos de Paulo defendem a importância das obras. Tratando da justificação pela graça o apóstolo afirma:

E daí? Vamos pecar porque não estamos mais debaixo da Lei, mas sob a graça? De modo algum! Não sabeis que oferecendo-vos a alguém como escravos para obedecer, vos tornais escravos daquele a quem obedeceis, seja do pecado que leva à morte, seja da obediência que leva à justiça? Mas, graças a Deus, vós, outrora escravos do pecado, vos submetestes de coração à forma de doutrina à qual fostes entregues e, assim, livres do pecado, vos tornastes servos da justiça. *Romanos 6,15-18*.

Da mesma forma que a polêmica de Paulo se refere a uma questão específica – a obrigatoriedade da circuncisão dos não-judeus que se convertiam ao Cristianismo – Lutero baseia sua teologia em oposição às indulgências. Ora, a posição de Quiroga alinha-se à de Erasmo, com a defesa do livre-arbítrio, o que leva necessariamente à tese da eficácia das obras para a confirmação da fé, conforme a citação de Tiago acima. Assim, ao falar do *descargo* dos espanhóis a partir de obras pias fica evidente o apelo à fé para defender o empenho de todos em resolver os problemas resultantes da conquista. Enfim, os espanhóis teriam, de acordo com essa visão, a responsabilidade espiritual de ajudar os índios a sair da condição miserável em que se encontravam. Estavam fazendo justamente o contrário, conforme Quiroga expõe detalhadamente na *Información en derecho*.

Politicamente, temos a questão da legitimidade das guerras contra os índios. A culpa pelas mortes dos índios nas guerras é atribuída aos espanhóis, tratados como causadores dos conflitos. Dessa forma, essas guerras seriam ilegítimas, a despeito das diversas tentativas de justificá-las como reação a ataques dos nativos ou como resistência ao domínio espanhol. Sendo assim poderíamos concluir que a própria conquista da América seria ilegítima? Quiroga não vai tão longe, como se verá adiante.

A conquista era legítima, mas essa legitimidade dependia justamente do comportamento dos espanhóis, sobretudo de sua dedicação à evangelização dos índios. Não era lícito aos espanhóis cometerem os abusos que se tornaram bastante conhecidos em toda Europa a partir das denúncias de Las Casas na famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Tanto espiritual como politicamente, era imprescindível que os colonos fossem responsabilizados pelos males cometidos contra os índios – guerras, escravidão, homicídios – e assumissem a árdua tarefa de remediá-los, inclusive financiando projetos que contribuíssem para isso.

15 É importante lembrar a importância dos escritos paulinos nesse momento: Tanto Erasmo, como vemos sobretudo no *Enchiridion*, quanto Lutero e os reformadores foram muito influenciados por Paulo, especialmente pela carta aos romanos.

A questão do financiamento das construções planejadas por Quiroga se tornou fonte de muitas polêmicas com os colonos, que se recusavam a contribuir financeiramente para a igreja e ver os recursos sendo usados em benefício dos índios. O ápice dessa polêmica se referiu à construção da catedral da diocese de Michoacán, em Pátzcuaro, que o então bispo iniciou em 1541. O projeto era monumental e tinha custos elevados, gerando incompreensão e críticas não só por isso, mas também pelas técnicas empregadas na construção, influenciadas pela arquitetura dos Purhépecha, que eram os operários. Ironicamente os mesmos colonos que escravizavam os índios e os obrigavam a trabalhar nas minas se manifestaram contra a construção da catedral. Conforme escreve Carlos Chanfon Olmos (1986, p. 46):

Muy poco sincero, en efecto, suena el pretexto invocado por encomenderos, de querer aligerar la carga de trabajo para los operarios indios. Y es muy notable la intención, en todas las inspecciones, de restringir los gastos y ahorrar lo más posible, prohibiendo todo tipo de ornamentación en el templo.

Isso deixa ainda mais evidente que, para os *encomenderos*, a questão era mormente econômica, o que levou Quiroga a condenar muitas vezes a ganância dos espanhóis durante todo o tempo em que atuou na América.

Na *Información en derecho* a crítica à cobiça é explícita:

Que los inconvenientes que parece que hay en estas partes en los esclavos de guerra son, en los ya pacíficos, la codicia desenfrenada de nuestra nación; y, en los por pacificar, su defensa natural, que parece que naturalmente tienen contra nuestras violencias, fuerzas, opresiones y mala manera que tenemos con ellos en su pacificación por nuestra codicia, para que, vistos, se vea cómo no se deben permitir en esta tierra esclavos de guerra ni de rescate, estaba muy bien santa y justamente prohibido por la Primera Provisión. (p. 79)

A cobiça ou avareza é um dos sete pecados capitais na tradição católica e a condenação a ela remonta tanto ao Antigo quanto Novo Testamento¹⁶, mas aqui se cria uma relação com a colonização. Esse pecado atrapalharia as pretensões espanholas na América e era a causa dos males sofridos pelos índios. A análise de Quiroga segue à risca o preceito do apóstolo Paulo na primeira carta a Timóteo (6,10): “Porque a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro”. Ou seja, não havia nenhuma outra razão para maltratar, escravizar ou mesmo guerrear contra os índios que não fosse a cobiça dos espanhóis. A argumentação segue a lógica de informar as verdadeiras razões do que estava havendo, a despeito das diversas justificativas dadas para obterem a nova permissão da escravidão, em 1534.

É interessante notar que se vejam as ações de resistência dos índios não-pacificados como naturais, ou seja, como uma resposta às agressões dos espanhóis, afinal,

16 Cf. *Êxodo* 20,14; *Mateus* 6,19-24; *Atos* 20,33; *Tiago* 4,2, entre outras passagens.

como indiquei acima, isso mostra que Quiroga não aceitava a guerra aos índios como justa¹⁷. Como a causa dos distúrbios e da escravidão era a cobiça dos espanhóis, e não a barbaridade ou a resistência dos índios, o único caminho para resolver a questão seria eliminar a origem do mal, por isso a atuação espiritual de Quiroga e dos demais religiosos era central.

Para Quiroga, a corrupção moral dos colonos espanhóis era evidente e sua cobiça levava às seguintes consequências: “*a los [indios] ya pacíficos y asentados los levantan, y siempre han de levantar que rabian, y los han de hacer levantadizos, aunque no quieran ni les pase por pensamiento [...]*” (*Información*, p. 79). Ao responsabilizar os espanhóis pela resistência dos índios e estabelecer a cobiça como origem dos problemas Quiroga inverte o argumento de que a guerra contra os índios e sua escravização era resultado da resistência e rebeldia dos naturais da terra, afinal até mesmo os índios pacificados reagiam contra a injustiça evidente.

Nas cartas de Hernán Cortez (2005) e de Américo Vespúcio (2003), para considerarmos apenas as mais conhecidas, podemos ver diversos exemplos da forma como os índios eram incitados à guerra. Era-lhes vedado recusar qualquer ordem, desejo ou capricho dos exploradores europeus, sempre com a justificativa de que deveriam se submeter à coroa espanhola e aceitar a fé católica – mesmo sem que esta lhes fosse apresentada inteligivelmente. Em muitos casos, ainda que aceitassem as diversas condições impostas e fizessem acordos, os índios eram atacados e suas reações de resistência eram usadas como justificativa para uma guerra franca que tinha como consequência o genocídio e a escravidão. Ou seja, independente do que fizessem, os índios eram tratados como culpados, merecedores da guerra e da escravidão. Essa justificativa *a priori* efetivamente se tornou um padrão colonial e foi aplicada nos mais diversos contextos, ecoando ainda hoje nos diversos conflitos relacionados aos povos indígenas em todo o continente americano¹⁸.

Se os espanhóis cometiam violências contra os índios pacificados, não era diferente com relação aos que não tinham se submetido:

En cuanto a los que nunca fueron sujetos ni requeridos ni pacificados, si queremos también en esto estar recatados y mirar bien lo que pasa, no hay duda sino que aquéstos no nos infestan, ni molestan ni resisten a la predicación del santo Evangelio, sino defiéndense contra las fuerzas y violencias y robos, que llevan delante de sí, por nuestras y por adalides, los españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar. (Información, p. 83)

17 É uma referência ao direito natural de defesa. Discutirei a questão da guerra justa no quarto capítulo.

18 No Brasil Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, entre outros, têm abordado esses temas em suas obras. Na América hispânica os estudiosos do grupo Modernidade / Colonialidade têm contribuído para essa reflexão, dentre os quais destaco Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Santiago Castro-Gómez.

A citação é bastante clara. O apelo à moral – “*estar recatados*” – e à busca da verdade – “*mirar bien lo que pasa*” – é dirigido aos espanhóis da península, pretensamente enganados devido às falsas informações enviadas pelos colonos e encomendeiros. Invariavelmente, os apelos morais de Quiroga se dirigem aos espanhóis, sejam da península, sejam do Novo Mundo, o que evidencia a forma utópica de seu pensamento: suas críticas se dirigem à sua própria sociedade.

Covarrubias (1611, p. 1250) define “recato” como “*el estar sobre auiso y cuydado, no se fiando de todos*”, mencionando também a prudência, uma das virtudes cristãs. Com sutileza, o bispo de Michoacán afirma que os encomendeiros não eram dignos de confiança, que mentiam deliberadamente, afastando-se da verdade. A sutileza é, aliás, um traço marcante nos escritos de Quiroga: raramente ele acusa explicitamente, preferindo formas astutas e perspicazes, bem ao gosto dos humanistas de então, como Erasmo e Morus.

Além disso os espanhóis são descritos como violentos e ladrões, características frontalmente opostas tanto à moral cristã quanto às vistas nos habitantes da ilha de Utopia. Ademais, são vinculados à guerra, o que os coloca também em oposição ao soldado cristão de Erasmo. Claro que não é apenas uma coincidência, afinal, tanto Morus quanto Erasmo eram cristãos declarados, tendo permanecido fiéis à igreja Católica até o fim da vida, e suas obras estão carregadas da moral humanista cristã.

Quando escreve que os encomendeiros eram “*españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar*” Quiroga usa o mecanismo estilístico do paralelismo antitético, o que nos remete novamente à literatura sapiencial judaica, sobretudo aos Provérbios. O objetivo é mostrar a hipocrisia, marcando a distinção entre as palavras e as ações. Fica claro que os espanhóis estavam manipulando as palavras, a despeito de seu real significado, apenas para promover em seus relatos uma aparência de boa moral – a busca da paz legítima qualquer ação.

Ora, diversos escritores coloniais¹⁹ deixam claro já no século XVI que a *pacificação* dos índios nada tinha de *pacífica*, explicitando que a manipulação das palavras era um traço marcante dos relatos do período. Quiroga pretende desvelar esse mecanismo, associando as palavras e seus significados às ações correspondentes. Assim, os espanhóis que guerreavam contra os índios não poderiam ser chamados de pacíficos, afinal *guerra* e *paz* são antônimos bastante conhecidos.

O anúncio da paz como forma de dissimulação é tema conhecido dentro da tradição judaica. Polemizando com aqueles que considerava falsos profetas, Jeremias bradava:

19 Hernán Cortez, Américo Vespúcio, Bartolomé de Las Casas, entre outros.

Porque desde o menor até o maior,
 todos eles são gananciosos;
 e desde o profeta até o sacerdote,
 todos eles praticam a mentira.
 Eles cuidam da ferida do meu povo superficialmente,
 dizendo: “Paz! Paz!”, quando não há paz.
 Eles deveriam envergonhar-se,
 porque praticam coisas abomináveis,
 mas não se envergonham
 e nem sabem ficar envergonhados.
 Por isso eles cairão entre os que caem,
 no tempo em que eu os visitar, eles tropeçarão,
 disse Iahweh. *Jeremias 6,13-15.*

Quiroga assume o papel de profeta contra os colonos, que anunciariam a pacificação dos índios enquanto lhes faziam a guerra, isso com o intuito de disfarçar a sua cobiça e continuar obtendo vantagens particulares em detrimento do sofrimento alheio e do bem-estar social.

O texto prossegue com a crítica da oposição entre as palavras e as obras:

Y éstos son los requerimientos que se les dan a entender, y que ellos entienden y ven claramente, que son que los van robando y destruyendo las personas, haciendas y vidas, casas, hijos y mujeres; porque lo ven al ojo y por obra, que es su manera de entender, mayormente en defecto de lenguas. (Información, p. 83)

Os colonos dirigiam palavras de paz à coroa, no entanto, suas ações violentas expressavam o contrário aos índios. O termo correto para descrever os espanhóis seria “destruição”, era o que faziam com tudo na América. É bastante irônico Quiroga dizer que os índios “*ven al ojo y por obra [...] en defecto de lenguas*”, parecendo fazer uma observação etnográfica, como se o julgamento dos outros não somente por suas palavras, mas por suas ações, fosse estranho aos europeus e necessitasse de explicações. Ora, a tradição cristã, conforme expus, dá testemunho dessa mesma forma de compreensão. Estranho e digno de descrição seria se os índios acreditassem em todas as palavras dos espanhóis, dissociando-as completamente de suas ações. Passando o tempo, a hipocrisia se reconhece facilmente.

Na sequência Quiroga complementa a ideia dizendo “*que obras de la predicación del Santo Evangelio éstas no las ven, que, a mi ver, habían de ser las catorce de misericordia que manda el Evangelio, muy contrarias a las que ven y se les hacen y van haciendo*” (*Información*, p. 83-84). Em nota de rodapé Paz Serrano Gassent afirma que esse trecho alude a “*varios pasajes bíblicos, principalmente a Mt. 25,35-36*”. A referência aos ensinamentos do evangelho em oposição às obras dos colonos serve para contestar a legitimidade de sua atuação em Michoacán, conforme discutirei mais detidamente quando tratar da questão da evangelização.

Houve problemas linguísticos na relação entre índios e espanhóis, fosse pelo

desconhecimento mútuo dos idiomas, fosse pela dificuldade em transpor as imagens, metáforas, enfim, em tudo o que é inerente ao processo de tradução. Claro que podemos evocar a célebre obra *A conquista da América*, de Tzvetan Todorov (2010), que explorou o assunto e permanece como referência obrigatória, a despeito das críticas que sofreu.

Não bastasse a dificuldade de comunicação, outro problema é mencionado:

Porque las palabras y requerimientos que les dicen, aunque se los digan y hagan los españoles, ellos no los entienden, o no se los saben, o no se los quieren o no se los pueden dar a entender como deben así por falta de lenguas como de voluntades de parte de los nuestros para ello; porque no les falte el interés de esclavos para las minas que pretenden por la resistencia, a que tienen más ojo y respecto que no a que entiendan la predicación o requerimientos. (Información, p. 84)

Quiroga retrata os espanhóis sem interesse de evangelizar os índios ou mesmo de simplesmente fazê-los compreender os requerimentos²⁰ que lhes dirigiam e isso não se devia somente à falta de intérpretes (*lenguas*). Esse desinteresse já estava claro pelo que expus acima, mas aqui surge um outro elemento: os espanhóis desejavam que os índios não os compreendessem, esperando que isso os levasse à rebelião.

Porquanto queriam escravos para as minas, era-lhes conveniente que os índios se rebelassem, pois isso justificaria a sua escravização como prisioneiros de guerra, o que era então permitido na legislação espanhola, conforme o próprio Quiroga expôs na *Información en derecho*. Ou seja, os espanhóis são mostrados como astutos que se esgueiravam de seu principal dever, a evangelização, procurando com afincos os próprios interesses. Não levavam em consideração as leis às quais estavam sujeitos – pois as burlavam através de artimanhas como a descrita acima – muito menos as vidas dos índios, que escravizavam sem pudores.

Ao abordar o assunto, Quiroga mostra também a desconfiança dos índios para com os espanhóis: “Y, aunque lo entiendan, no creen sino que es engaño y ardid de guerra, viendo la gente en el campo tan apercebida y a punto para dar sobre ellos, y las obras y muestras tan contrarias a la paz que les dicen y requieren” (*Información*, p. 84). Apesar de requererem que os índios fossem pacíficos, os próprios espanhóis não o eram, estabelecendo como regra colonial a aplicação do princípio dos dois pesos e duas medidas²¹.

Da mesma forma que Las Casas²², mas com menor ênfase, Vasco de Quiroga dá

20 O requerimento foi uma solução jurídica para a necessidade de justificar as guerras contra os índios. Era uma ata lida em castelhano com o objetivo de informar aos índios que, se não aceitassem o domínio da Coroa espanhola ou se impedissem a difusão da fé cristã, os espanhóis guerrearão contra eles (ZORRILLA, 2006).

21 O que é condenado explicitamente em alguns dos provérbios bíblicos: “Balança falsa é abominação para Yahweh, mas o peso justo tem o seu favor” (11,1); “Dois pesos e duas medidas: ambos são abominação para Yahweh” (20,10); “Abominação para Yahweh: dois pesos; e balança falsa não é boa” (20,23).

22 Na introdução da *Brevísima relación*, publicada no Brasil sob o título de *O paraíso destruído* (2011), Las Casas (1986, p. 22) escreveu: “En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor e Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta

testemunho da violência gratuita dos espanhóis, dizendo que costumavam dar facadas nos índios “*por solamente probar en ello cómo cortan sus espadas*” (*Información*, p. 85). Os diversos testemunhos de crueldade mostram que os espanhóis pagavam bem com mal, em frontal oposição aos ensinamentos cristãos²³.

Para Quiroga os colonos não tinham competência para cumprir com as obrigações do Evangelho e das bulas papais²⁴ que ordenavam a evangelização. Assim, os índios sofriam os danos devido ao fato de os colonos não saberem como agir. À constatação de incompetência são associadas a negligência e a culpa pelo fracasso. Os colonos não procuravam qual seria a melhor forma de lidar com os índios, o que também mostra uma ética individualista que subordinava o social aos interesses privados.

A partir dessa percepção, é natural que o religioso tenha sido mais duro, apontando a malícia e a cobiça como características dos espanhóis. A cobiça direcionava as ações como o componente central da moral dos colonos, enquanto a malícia determinava as formas de agir, os mecanismos de burla do ordenamento jurídico espanhol e o desrespeito às organizações políticas e sociais dos índios. Tudo isso para tornar possível o principal objetivo: enriquecer rápida e facilmente.

Há no texto uma advertência moral ao assegurar que da cobiça e da malícia “*proceden cuantos males ellos [indios] tienen y tendrán, que, al fin, todos se han de tornar sobre las cabezas de los españoles que lo causan y no lo miran*” (*Información*, p. 86). Podemos ver aqui uma evocação da justiça divina, do retorno do mal aos que o praticam²⁵, e também uma alusão às consequências terrenas, que poderiam ser as rebeliões indígenas, a morte em guerras ou o esgotamento da terra. Os espanhóis não se responsabilizavam por seus atos, agindo com levandade ao insistir que a culpa dos problemas era dos índios.

Quiroga prossegue na admoestação:

hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado, que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales della docientas personas”. Com o intuito de tornar o texto mais fluido, a tradução brasileira altera muito o original, por isso preferi citar em espanhol.

23 Cf. *Mateus* 5,38-48; *Romanos* 12,17.

24 Dinair Andrade da Silva (2000, p. 3-4) afirma que “no período compreendido entre o retorno de Cristóvão Colombo de sua primeira viagem (15.03.1493) e a partida para a segunda (25.09.1493), a Cúria Romana expediu cinco documentos, assinados pelo papa Alexandre VI, relativos às Índias. Foram eles: a primeira *Inter coetera*, a *Eximiae devotiones*, a segunda *Inter coetera*, a *Piis fidelium* e a *Dudum siquidem*. [...] A preocupação religiosa está explícita. A doação se estabeleceu *cum onore evangelizandi*. Em outras palavras, fazia-se a doação desde que na extensão da área doada ‘se espalhe e se dilate a Fé Católica e a Religião Cristã, se cuide da salvação das almas, [e] se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas à mesma fe’”.

25 Cf. *Provérbios* 13,21; *Gálatas* 6,7-8.

Esto digo, porque al cabo por estas inadvertencias y malicias e inhumanidades esto de esta tierra temo se ha de acabar todo, que no nos ha de quedar sino el cargo que no tiene descargo ni restitución ante Dios, si Él no lo remedia y la lástima de haberse assolado una tierra y un nuevo mundo tal como éste. (Información, p. 86)

O cuidado com as palavras é uma característica marcante da *Información en derecho* e isso me faz enxergar algo bastante importante nesse trecho. Em vez de os índios serem tidos por não-humanos, os espanhóis é que são caracterizados como os que cometem “inhumanidades”. Covarrubias (1611, p. 1047) define “inhumano” como “*el cruel, el que no tiene condición de hombre sino de fiera*”, sentido que foi atenuado ao longo do tempo²⁶. Naquele momento, contudo, a polêmica sobre a humanidade dos índios estava plenamente acesa, por isso o uso dessa palavra é tão importante.

Essa inversão fundamental ajuda a compreender a forma como Quiroga entendia a situação. O artifício retórico – afinal nada indica que o bispo pensasse que os espanhóis não eram humanos – mostra uma crítica mordaz à pretensa superioridade dos colonos sobre os índios. Inversões como essa são comuns nos textos de Quiroga, fazem parte do seu estilo de escrita e argumentação. Também nisso vejo a influência da *Utopia* de Morus, cujas “soluções sociais proposta no livro segundo são as respostas saneadoras dos males que laceram a Inglaterra contemporânea” (CURCIO, 2004, p. 234). A oposição utópica entre sociedade real e ideal é uma espécie de inversão, o que também faz lembrar as ideias do mundo ao revés presentes no carnaval²⁷.

Nessa advertência sobre os colonos dois pontos ganham destaque: primeiro, se suas práticas não mudassem o resultado seria a destruição da terra e consequentemente o fracasso da empresa colonial; segundo, mantendo a mesma forma de agir, caminhariam para a condenação espiritual e a punição eterna. A tentativa de Quiroga é mostrar que as atitudes dos espanhóis eram contrárias tanto aos interesses da coroa quanto aos da igreja, buscando atrair forças poderosas para o seu projeto. A decadência posterior do império espanhol, percebida por muitos outros no fim do século XVI e início do XVII, como os diversos arbitristas²⁸ que surgiram, parece mostrar que o bispo de Michoacán tinha razão.

Adiante Quiroga trata da relação entre os interesses dos espanhóis e a discussão sobre a humanidade dos índios: “*sí sé por qué no les conviene que sean tenidos por hombres*

26 No DLE (2014) temos: “*Crueldad, barbarie, falta de humanidad.*”

27 Conforme Augustin Redondo (1997, p. 193): “*El tiempo carnavalesco es pues un tiempo cualitativamente diferente del tiempo ordinario, vivido de otra manera porque en él pueden producirse hechos sociales inconcebibles fuera de sus límites (inversiones de reglas, cargos y funciones, negación de ciertos valores y exaltación de los valores antitéticos, etc.). Tiene además un carácter universal y cómico ya que permite una renovación que se expresa a través del tema «nacimiento-muerte-ressurrección», tema central del simbolismo carnavalesco, que aparece tanto en los análisis de Bajtin como en los de Mircea Eliade.*”

28 Maria Augusta da Costa Vieira (1998, p. 33) define os arbitristas como “os que propunham planos para aliviar as finanças do estado e os problemas políticos”.

sino por bestias: por servirse de ellos como de tales a rienda suelta y más a su placer, sin impedimento alguno;” (*Información*, p. 88). Em vez de ser uma discussão ontológica, como pode parecer a algum desavisado, a matéria era puramente instrumental. O desejo de usar os índios como escravos justificava a recusa no reconhecimento de sua humanidade. Podemos ir além e dizer que esse reconhecimento deveria ser óbvio, como demonstram os primeiros relatos de contatos dos europeus com os povos americanos²⁹.

Os encomendeiros não estavam interessados em ocupar efetivamente a terra (“povoar”, nas palavras de Quiroga) ou em garantir a evangelização dos índios, como já disse: seu verdadeiro desejo era povoar as minas, por isso agiam com violência contra os nativos para forçar reações que legitimassem a escravidão como decorrente de guerra justa. Quiroga põe a situação nestes termos:

los conquistadores o pacificadores de estas bárbaras naciones [...] según y cómo y de la manera que les tengo dicho que les van a requerir y persuadir o, por mejor decir, a confundir y enredar como pájaros en la red, para dar con ellos en las minas y espantarlos y escandalizarlos, de manera que nunca osen fiarse ni venir de paz, porque haya más lugar su deseo que es éste de poblar las minas. (Información, p. 117).

A repetição com o objetivo de enfatizar determinados assuntos é outra marca da *Información*. A cada recapitulação, porém, insere-se algo novo. Já abordei a violência dos colonos com o intuito de obter escravos, mas aqui chama à atenção o uso das palavras “confundir” e “enredar”, pois denotam que os encomendeiros trabalhavam deliberadamente contra a evangelização dos índios e o trabalho dos missionários. Isso vai além de simplesmente buscar outros interesses: Quiroga os trata efetivamente como inimigos. De fato vários intérpretes mostram que essa rivalidade se manteve durante todo o período em que atuou na Nova Espanha (WARREN, 1963; VERÁSTIQUE, 2000; SERRANO GASSENT, 2001).

Como queriam exclusivamente povoar as minas com escravos, os colonos não viam proveito “*de la buena conversión ni conservación de la tierra, de que tienen poco cuidado*”. Estavam preocupados apenas com os próprios interesses “*y el que es amigo de su*

29 Cristóvão Colombo (2002, p. 30–31, sublinhados meus) escreveu o seguinte: “*Amañaron todas las velas, y quedaron con el treo, que es la vela grande sin bonetas, y pusiéronse a la curda, temporizando hasta el día viernes, que llegaron a una isleta de los Lucayos, que se llamaba en lengua de indios Guanahani. Luego vinieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la barca armada, y Martín Alonso Pinzón y Vicente Anés, su hermano, que era capitán de la Niña. [...] Luego se ayuntó allí mucha gente de la isla. Esto que se sigue son palabras formales del Almirante, en su libro de su primera navegación y descubrimiento de estas Indias. «Yo (dice él), porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra Santa Fe con amor que no por fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor, con que hobieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla. [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos*”. Como se pode notar não há questionamento a respeito da humanidade dos índios.

particular interés ha de ser de necesidad enemigo del bien común de la república” (*Información*, p. 120). Ora, um dos aspectos mais destacados na *Utopia* de Morus é justamente o coletivismo, a submissão dos interesses individuais ao bem comum.

Logo no início do segundo livro da *Utopia*, que contém a descrição propriamente dita, lemos o seguinte:

A ilha tem cinquenta e quatro cidades, todas elas espaçosas e magníficas, com a mesma língua, costumes, instituições e leis idênticas, uma configuração absolutamente igual para todas, a mesma apresentação em toda parte em que o local o permite. A distância entre umas e outras é de vinte e quatro milhas; mais que isso, nenhuma está tão isolada que não se possa ir de uma a outro no tempo de um único dia.

Todos os anos, três cidadãos de cada cidade, já anciãos e experimentados na vida, se reúnem em Amauroto para tratarem dos interesses coletivos da ilha. Situada como que no umbigo do território e estando em ponto favorável a todos os delegados das diversas localidades, é considerada como cidade capital. (MORUS, 2009, p. 292).

A uniformidade pode soar monótona, mas ressalta a igualdade entre todos. Cada detalhe da organização da ilha é pensado para beneficiar a todos, não apenas alguém em específico. Até mesmo a escolha da capital foi feita tendo em vista a facilidade de acesso de todos. O coletivo se destaca em detrimento dos indivíduos, algo bastante ressaltado em toda a obra. Nas *Reglas y Ordenanzas* fica claro que esse elemento era muito caro a Quiroga.

Conforme afirma Carlos E. O. Berriel (2005, p. 109):

O *coletivismo* é justificado pela ausência de propriedade. É mais uma dimensão ética do que econômica (pois garante a *igualdade*). Elimina-se desta forma uma fonte de conflitos (inveja, ciúme, pobreza), mas cria ao mesmo tempo limites à liberdade: daí deriva o aspecto ascético da moral utópica. A igualdade pressupõe a exaltação do trabalho e o horror ao parasitismo social.

Quiroga estava interessado em promover o bem comum, por isso a utopia lhe cabia tão bem. Os conflitos do Novo Mundo, conforme descritos na *Información*, originavam-se da extrema liberdade dos espanhóis, do florescimento exagerado de suas individualidades, o que os levava ao individualismo – exatamente o contrário da busca do bem comum.

Quiroga dá outro exemplo do comportamento dos colonos, explicando que inclusive nas guerras – que eram “*casi como monterías*³⁰ *de allá*” – eles não tinham gastos, ficando tudo às custas dos índios:

porque la tierra por donde andan tiene cargo de mantenerlos a todos los españoles a descripción o sin ella, mal que les pese, de balde y en mucha sobra y abundancia; y no solamente mantienen a ellos, pero también les curan y mantienen los caballos sin pagar paja ni cebada ni posada ni a mozo soldada; y no solamente mantenerlos, pero llevarlos en hombros en hamacas, porque no sientan el camino; y no solamente a ellos y a sus caballos, pero también a sus perros. Pues para hacer leña y acarrear

30 Para Covarubias (1611, p. 1147) era “la caza de jaulies, venados, y otras fieras”. Numa definição mais recente: “Arte de cazar, o conjunto de reglas y avisos que se dan para la caza.” (“DLE”, 2014).

lo que han menester no tienen necesidad de comprar ni mantener acémilas, que estos pobres indios (a quien ellos tanto aborrecen, que, en pago de estos y otros beneficios y servicios que de ellos reciben, los quieren hacer esclavos para matarlos en las minas) les son todas las cosas y les sirven de todo y les hacen toda la costa, y aun con todo, no les pueden tener contentos; y no hagan allá entender otra cosa en esto, pues no la hay. (Información, p. 120)

Além de reforçar a imagem dos espanhóis como cobiçosos insaciáveis, essa passagem mostra a ideia aristocrática de recusa do trabalho, que deveria ser realizado por servidores inferiores. As antigas diferenças entre linhagens da sociedade espanhola foram transportadas e adaptadas na América³¹: ali era como se todos os espanhóis fossem nobres e os índios, servos. Assim, aos índios não restava nenhum direito, enquanto os colonos podiam fazer o que bem entendessem.

O lema “Faz o que quiseses”, do episódio da Abadia de Thélème do *Gargântua e Pantagruel*, de Rabelais, fora implementado apenas para uma pequena parte da sociedade, interessada principalmente em manter os seus privilégios e em lutar contra toda forma de igualdade. Dos índios deveria ser exigido cada vez mais, ao passo que os espanhóis fariam o mínimo possível. A sociedade que criavam era baseada numa desigualdade impossível de ser superada, pois tinha um corte racial.

Aníbal Quijano (2005, p. 116) explicou que a construção da modernidade se funda nesse mito racial, o que permitiu a invenção da civilização europeia como ápice do processo civilizatório. Assim, os diversos povos da América e da África de foram reduzidos a uma nova identidade simplificadora – índios e negros – que era “racial, colonial e negativa”. Ele prossegue da seguinte forma:

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua realocização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o *passado*. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo.

Como ficará claro adiante quando se tratar diretamente dos índios, Quiroga não compartilhava desse pensamento. No entanto, muitos espanhóis, tanto na península quanto na América, sustentavam a tese da inferioridade dos índios, o que resultou, com o tempo, na

31 Conforme Otis Green (1969, p. 75): “España se propuso a llevar el corazón y la mente de Castilla a sus posesiones del hemisferio occidental. La semilla que esparció allí arraigó y produjo su propio fruto. Si la cosecha resultó al fin desilusionante, fue porque la misma Madre Patria había adoptado un estilo de vida que no era ni el de Europa ni el del futuro, hasta el punto que terminó por enfrentarse con una Europa que no estaba hecha a su imagen y semejanza y en la que no parecía encontrar su sitio apropiado”.

construção de uma história eurocêntrica, racista e sistematicamente excludente. No texto da *Información* podemos ver a fase inicial desse processo.

Quiroga se esforça para desvelar a verdade³², mostrando que os pretensos gastos dos colonos com as guerras simplesmente não existiam. Ele insiste que esses gastos não poderiam ser usados como argumento para obter novas vantagens junto à coroa, como a permissão para escravizar os índios que tinham novamente obtido. Tudo isso mostra uma visão de mundo baseada na desigualdade e no privilégio, em oposição frontal aos sonhos humanistas de igualdade e solidariedade, manifestados por Erasmo, Morus e pelo próprio Quiroga.

Os espanhóis que vieram para a América ganhavam muito mais do que soldados europeus, e fazendo esforço muito menor, “*con que pienso deberían ser contentos, si contentamiento alguno en nosotros y en esta nuestra nación pudiese haber*” (*Información*, p. 121). Essa insaciedade contrasta com a frugalidade cristã também exaltada pelos humanistas cristãos. Ademais, pode-se ver aqui certa advertência política e econômica, afinal, porque dar ainda mais benefícios para quem nunca se satisfaria?

Isso também remete a Erasmo (1998, p. 384):

Todavia, a generosidade do príncipe não deve ser distribuída de forma descuidada. Algumas pessoas extorquem impiedosamente dos bons cidadãos o que dissipam com bufões, informantes e com aqueles que servem aos seus prazeres. O estado deve estar consciente de que o príncipe irá mais freqüentemente demonstrar benevolência para com aqueles que trabalham mais arduamente pelo bem comum. A generosidade deve ser a recompensa da virtude, não o resultado de um capricho.

O favorecimento dos colonos e encomendeiros insaciáveis era a receita para a convulsão social, pois contribuiria para a constituição de uma sociedade de privilégios, com desigualdade crescente. A virtude não seria recompensada.

Como já disse, a busca de enriquecimento fácil e rápido era característica marcante dos que vinham para a América. Para Quiroga era necessário que “*o tuviese puertass o riendas o límites la codicia desenfrenada o soberbia grande nuestra, que parece que nace y pasa acá juntamente con los que acá pasan en estas partes muy más desaforada que en ninguna otra parte de todo el mundo, a lo que pienso*” (*Información*, p. 121).

A cobiça é uma característica chave para descrever os espanhóis, isso está claro, mas essas palavras enriquecem minha percepção. Ao que parece, mesmo pessoas comuns na Espanha se tornavam completamente dominadas pela cobiça e pela soberba quando vinham

32 A evocação da verdade é um artifício retórico que encontra raízes na mensagem evangélica. A célebre frase de Jesus no evangelho de *João* (8,31-32) dá testemunho disso: “Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos. E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”.

para a América. Se nos humanistas o Novo Mundo despertava sonhos de uma sociedade justa, nos demais fazia aflorar ganância e orgulho. Ou seja, os colonos não eram maus por natureza³³, mas, ao vir para a América, se tornavam dominados pelo pecado.

Apesar de a visão que Quiroga tinha dos colonos fosse bastante desfavorável, não significa que eles eram ontologicamente piores ou inferiores se comparados aos índios. Na sua interpretação a oportunidade de enriquecer facilmente somada à inexistência de riscos ou punições jurídicas levava ao fortalecimento de valores condenáveis. A soma *colonos* mais *América* resultava no desenvolvimento da cobiça e da soberba, daí a necessidade de isolar os índios dos espanhóis, defendida tanto por Quiroga quando pelos Jesuítas nas missões da região do Paraguai (SERRANO GASSENT, 2001).

Não há um debate ontológico, uma discussão sobre a natureza dos colonos, como a que se ocorreu com relação aos índios. A contenda era sobre as ações dos colonos e sobre como remediá-las. De qualquer forma, parecia que em nenhum outro lugar do mundo a cobiça e a soberba pudessem crescer tão livremente como na América que ia sendo colonizada pelos espanhóis. Elliot (2012, p. 150) escreveu sobre a “indisciplina endêmica de um bando de espanhóis cujo único pensamento era a riqueza fácil”. No Novo Mundo tudo era permitido aos colonos, inclusive as maiores injustiças e violências que seriam impensáveis em suas vidas na Europa (LAS CASAS, 1986). Para o bem e para o mal, tudo era possível na América.

Como jurista, Quiroga atentava para a impunidade reinante afirmando que os colonos “*no les dejan de hacer [a los indios] males y daños, robos y violencias, y tomas de tamemes y comidas, y de hijos y mujeres, sino solamente el que no quiere, porque el que quiere, que son casi todos los españoles, bien sabe que no tiene de qué se temer*” (Información, p. 123). Não era possível confiar apenas na boa vontade dos colonos para com os índios, já que sabemos, por diversos testemunhos, que ela era praticamente inexistente. Faziam o que queriam porque sabiam que estavam numa terra de ninguém.

Era grande o desregramento social. As sociedades indígenas ou tinham sido destruídas pela conquista ou estavam muito desestruturadas, com seus ordenamentos religiosos, sociais e políticos bastante comprometidos. Por outro lado, não havia uma organização social que se sobrepusesse àquela destruída, pois os colonos não se preocuparam com isso – nem mesmo obedeciam às leis da metrópole. O resultado foi uma terra de anomia em que a violência era predominante. Daí que Vasco de Quiroga tenha assumido o papel de desenvolver um novo ordenamento político e social para Michoacán, tal qual Utopos,

33 De acordo com a doutrina do pecado original todos são maus por natureza, no sentido de que tendem para o mal e precisam lutar para praticar o bem. Essa doutrina remonta a Santo Agostinho e está relacionada ao combate das doutrinas gnósticas (RICŒUR, 2008).

pacificador de Utopia e seu legislador máximo, que obteve sucesso na constituição de seu estado.

Sem dúvida, é possível relacionar a barbárie de Abraxas, nome da península posteriormente transformada na ilha de Utopia, e a do Novo Mundo. Vejamos o que diz Cosimo Quarta (2006, p. 39) sobre essa mudança de nome:

Entre Abraxa e Utopia há, de fato, diferenças substanciais. Basta pensar, por exemplo, nas profundas mudanças presentes tanto no plano da conformação física (a península foi transformada em ilha) como no plano antropológico e institucional: graças às ótimas leis introduzidas por Utopos, os Abraxianos, que eram uma massa “tosca e selvagem” (*rudem atque agrestem turbam*), transformam-se em Utopianos, ou seja, em um povo que “em cultura e civilização supera agora quase todos os outros” (*nunc caeteros prope mortales antecellit cultus humanitatisque*). Estes dois elementos induzem a pensar que a mudança de nome foi a consequência lógica de uma alteração de conteúdo, ou, pelo menos, de perspectiva.

Diferente de Abraxas, no entanto, a massa “tosca e selvagem” não era composta pelos nativos, mas pelos colonos espanhóis, e a barbárie era resultante da conquista. Os índios eram a cera mole ideal para o projeto, o que conferia vantagem para Quiroga em relação a Utopos. Os espanhóis eram o problema, como se livrar deles? De qualquer forma era necessário, como Utopos fizera, conceber leis que transformassem essa situação e estabelecessem a justiça. Além da importância das leis para a constituição da nova sociedade, tanto a *Utopia* quanto Quiroga mostram alguma esperança de transformação do mundo em que se vive, bem como a necessidade de isolamento dessa nova sociedade dos povos vizinhos que permanecem na barbárie.

Vasco de Quiroga também notou as semelhanças entre o relato imaginário de Rafael Hitlodeu e a realidade histórica que encontrava diante de si. O fato de querer repetir na história a façanha literária de Utopos lhe confere grande originalidade em relação aos demais atores certamente influenciados pelo pensamento utópico. Convém destacar a distinção: se é inegável muitos projetos desenvolvidos na América foram marcados pelo utopismo, Quiroga é o único que explicita a influência sofrida pela leitura da obra de Morus. Assim, ele faz o caminho contrário ao da redação das utopias literárias: parte da literatura para chegar na história. Abordarei esse tema adiante.

Adiante há uma passagem que corrobora a interpretação clássica de que a maioria dos espanhóis, assim como dos portugueses, não pretendiam efetivamente colonizar o território³⁴: “Y, sí no piensan estos tales informadores permanecer en ella, no deberían ser

34 Isso não significa aceitar a distinção simplista de colonização de exploração e povoamento feita entre as colônias ibéricas e as treze colônias inglesas. No entanto, parece-me claro que muitos espanhóis não tinham a menor intenção de permanecer no Novo Mundo, pretendendo apenas explorá-lo e voltar para a península para desfrutar dos dividendos obtidos.

creídos los enemigos de la tierra y amigos de su interés en cosas del pro y bien común de ella” (*Información*, p. 124). Apesar do estilo jurídico, trata-se de uma questão política: se o bem comum e o futuro do lugar era importante, não se deveria considerar a opinião daqueles que só pensavam nos próprios interesses. Como dissera, a receita que os colonos seguiam levaria todos à ruína.

A moral sempre era um assunto fundamental e Quiroga tocou no tema da confiabilidade dos colonos espanhóis com o intuito de questionar a validade dos seus testemunhos sobre a situação: *“Así que no se debería darse crédito al hombre codicioso ni sospechoso, ni a su desenfrenada codicia, pues sabemos de cierto que no solamente ciega, pero aun hace errar de la fe a quien una vez cegó, como el mismo San Ambrosio en el mismo lugar lo dice*” (*Información*, p. 126). A princípio, pode parecer que usa a tática de desqualificar o oponente em vez de discutir os argumentos, mas não é o caso, pois estes efetivamente são debatidos. O raciocínio, na verdade, segue o princípio de que os colonos não poderiam emitir pareceres confiáveis por terem interesses envolvidos no caso. Além de moralmente pouco confiáveis, estariam juridicamente impedidos pelo conflito de interesses. E também, como já destaquei, a cobiça e o individualismo não poderiam nortear as leis e políticas para o governo do Novo Mundo.

Os espanhóis eram maus exemplos para os índios, o que poderia atrapalhar a evangelização. Suas obras eram:

así de soberbia como de lujuria, como de codicia, que es servidumbre de ídolos³⁵, como de tráfgos y todo género de profanidades que les damos, sin verse casi en nosotros obras que sean de verdaderos cristianos en tanta manera que temo que piensan, y aún no sé si algunas lo han dicho, que jugar y lujuria y alcahueta es oficio propio de cristianos. (*Información*, p. 184)

Ora, os índios eram chamados de idólatras! Novamente Quiroga inverte a questão, assumindo que a moral cristã deveria ser aplicada antes aos próprios cristãos. Não faria sentido algum exigir que os índios abandonassem os seus ídolos se os próprios cristãos permaneciam na idolatria da cobiça. E cabe lembrar que a idolatria cometida pelos espanhóis, o culto ao dinheiro, era mais grave que aquela dos índios³⁶, pois estes não poderiam ser acusados por desobedecerem ao que não conheciam³⁷. Os colonos, nominalmente cristãos,

35 Em nota de rodapé Serrano Gassent indica: *“Quae est idolorum servus. Alusión a varios pasajes paulinos, como Gál. 5, 20”*.

36 *Mateus* 6,24: “Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro”. E também *Atos dos apóstolos* 18,31: “Por isso, não levando em conta os tempos da ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos”.

37 *Romanos* 10,14: “Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador”.

profanariam o cristianismo devido ao seu mau exemplo.

Isso lembra o que disse Las Casas na *Brevisima relación* (1986, p. 30):

Este cacique y señor anduvo siempre huyendo de los cristianos desde que llegaron a aquella isla de Cuba, como quien los conocía, e defendíase cuando los topaba, y al fin lo prendieron. Y sólo porque huía de gente tan inicua e cruel y se defendía de quien lo quería matar e oprimir hasta la muerte a sí e a toda su gente y generación, lo hubieron vivo de quemar. Atado a un palo decíale un religioso de Sant Francisco, sancto varón que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fee (el cual nunca las había jamás oído), lo que podía bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban, y que si quería creer aquello que le decía que iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, e si no, que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. Él, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El religioso le respondió que sí; pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique, sin más pensar, que no quería él ir allá, sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente. Ésta es la fama y honra que Dios e nuestra fee ha ganado con los cristianos que han ido a las Indias.

Os dois religiosos tratam de reavivar a advertência neotestamentária a respeito do escândalo dos que creem:

Caso alguém escandalize um destes pequeninos que crêem em mim, melhor será que lhe pendurem ao pescoço uma pesada mó e seja precipitado nas profundezas do mar. Ai do mundo por causa dos escândalos! É necessário que haja escândalos, mas ai do homem pelo qual o escândalo vem! (Mateus 18,6-7)

Os espanhóis transmitiriam uma imagem distorcida do cristianismo aos índios, o que era intolerável para os missionários, pois prejudicava muito o seu trabalho evangelizador. Apesar de ser possível interpretar essa situação apenas como uma disputa de poder, não vejo utilidade em desprezar os elementos ontológicos da questão: se os cristãos eram a imagem de Deus, então os índios só poderiam concluir que o Deus cristão era como eles, violento, cobiçoso e cruel.

Quiroga evoca a perseguição sofrida pela igreja primitiva e diz que a ignorância dos infiéis podia ser perdoada, mas faz uma ressalva:

Pero en nosotros, que somos como dicen, ladrones de casa y fieles de la misma profesión cristiana que a ellos les predicamos con las palabras y les despredicamos y deshacemos y destruimos con las obras, haciendo que parezca fraude, malicia y engaño todo cuanto traemos, viendo en nosotros las obras tan contrarias a las palabras de los sermones que se les predicán [...] (Información, p. 187).

Os índios convertidos são associados aos cristãos primitivos, já os colonos aos seus perseguidores. Mais uma inversão, que transforma os índios-gentios em fiéis e os espanhóis-cristãos em infiéis, um novo par de opostos. De fato, Quiroga se coloca como apóstolo para os índios: seus posicionamentos e práticas se assemelham aos de Paulo no Novo Testamento na polêmica relacionada à conversão dos gentios³⁸. Como os colonos rejeitaram o

38 Cf. Atos dos apóstolos 15.

evangelho, que já conheciam, restava se dedicar aos índios.

A conclusão de Quiroga (*Información*, p. 219) soa bastante óbvia para qualquer um minimamente iniciado numa reflexão antropológica: “*Demás de esto, pues es muy cierto y notorio que nosotros que somos de tan diferente manera y condición de la suya, no nos contentamos ni habemos de contentar con aquello poco que ellos pueden [...]*”. Os espanhóis e os índios eram diferentes, é claro, mas essa constatação está ligada à percepção de que os nativos estavam em vantagem, ao contrário de boa parte do pensamento contemporâneo e também das reflexões posteriores da Ilustração (SERRANO GASSENT, 2001). Afinal, os “*faustos, soberbias y gastos excesivos*” dos espanhóis só poderiam ser condenados à luz do pensamento humanista cristão, que valorizava a simplicidade, a frugalidade e o retorno à moral cristã primitiva³⁹.

Essa visão a respeito dos colonos não está distante daquela dos muitos críticos das violências daquele período. O espanhol padrão que vinha para a América era (ou se tornava) violento, cobiçoso, sedento por ouro, desobediente às leis, individualista, sem preocupação com o bem comum, com a terra e com os índios. Seria muito difícil transformar essas pessoas, de modo que pudessem ser base para um projeto de renovação social como o proposto por Quiroga.

Enfim, Vasco de Quiroga parece ter compreendido que, para promover uma transformação profunda, era impossível apenas mudar as estruturas sociais e políticas, à revelia das pessoas, como se a sociedade fosse uma abstração. Necessitavam de seres humanos que contribuíssem para esse intento, no mesmo sentido das palavras de Thomas Merton (2004, p. 164) sobre o século XX:

O progresso da pessoa e o progresso da sociedade, portanto, caminham juntos. Nosso mundo moderno não pode alcançar a paz e uma ordem social plenamente justa apenas pela aplicação de leis que atuam sobre o homem, por assim dizer, vindas de fora dele. A transformação da sociedade começa dentro da pessoa. Começa com o amadurecimento e a abertura da liberdade pessoal em relação a outras liberdades – em relação ao resto da sociedade.

Para a construção da nova sociedade que sonhava, todos os elementos precisavam trabalhar juntos: leis justas e pessoas bem-dispostas para com a justiça. Isso afastou Quiroga dos colonos e o aproximou dos índios, de quem trato a seguir.

39 Erasmo (2001, p. 131) escreveu: “*¿Qué ha conseguido, por ejemplo, un hombre de negocios sin escrúpulos en su pasión por acumular dinero y que ha expuesto incluso su reputación, su vida y su alma a mil peligros? Aun suponiendo que le haya sido favorable el dado de la suerte, ¿qué ha conseguido más que una miserable preocupación por el dinero, si lo conserva, o un tormento, caso de perderlo? Pero si la suerte no le sonrió, ¿qué le queda sino ser dos veces miserable: una por verse frustrado en lo que esperaba, y otra porque no puede pensar sin pena en lo inútil de su esfuerzo?*”.

3.2 Os índios de México e Michoacán: sujeitos da utopia

Antes de falar de como Vasco de Quiroga descreveu os índios, breves explicações. Não farei um estudo etnográfico dos Mexica ou dos Purhépecha-Chichimeca, descrevendo seus costumes, religião, organização social e política, a não ser nos momentos em que isso for inevitável. É claro que os textos de Quiroga podem ser usados com esse fim, mas meu objetivo é tratar das ideias do bispo para compreender o debate a respeito da colonização.

Como dito, Vasco de Quiroga escreveu sobre um índio genérico que habitava a Nova Espanha. Suas impressões não se referem a um povo específico, mas ao conjunto dos nativos daquela região. A Audiência estava sediada na cidade de México-Tenochtitlán, por isso, é possível supor que ele conviveu com os mexicas. Visitou Michoacán quando ainda era ouvidor e depois se estabeleceu naquela região como bispo, tendo convivido longamente com os Purhépecha. O único povo que nomeou foi o dos Chichimecas, conhecidos por serem guerreiros ferozes. Alguns deles se converteram ao cristianismo e passaram a viver no hospital de Santa Fé de la Laguna. A partir desses povos Quiroga formulou seu conceito de índio americano⁴⁰.

Na já mencionada *Carta al Consejo* (p. 62) ele atenta para a grande quantidade de índios: “*hay tantos, que parece que son como las estrellas en el cielo y arenas el la mar, que no tienen cuento y no se podría allá creer la multitud de estos indios naturales*”. Não é possível fazer estatísticas precisas a partir dessa e de outras menções, mas objetivo é mostrar que muitos poderiam ser adicionados à cristandade e à coroa espanhola. Não podemos deixar de pensar também na imensa redução da população indígena durante o século XVI devido aos assassinatos cometidos e às doenças, o que sempre é uma recordação da violência colonial (ELLIOTT, 2012; WACHTEL, 2012).

Quiroga escreve que “*su manera de vivir es un caos y confusión, que no hay quien entienda sus cosas ni maneras*”. É um exemplo do estranhamento com relação aos índios, da dificuldade para compreender o outro, daí a atribuição de adjetivos como caos e confusão. No entanto, diversos estudiosos⁴¹ esclarecem que os Purhépecha de fato estavam

40 Informações introdutórias sobre os índios da Mesoamérica estão disponíveis no primeiro volume da *História da América Latina* (BETHELL, 2012). Outra boa referência é o volume 1 da *Historia de la vida cotidiana en México*, organizada por Pablo Escalante Gonzalbo (2004). Bernardino Verástique (2000) fez em seu livro uma apresentação satisfatória dos Purhépecha, conforme expus no primeiro capítulo. O artigo “*El imperio tarasco en el mundo mesoamericano*”, de Helen P. Pollard (2004) faz uma síntese dos estudos sobre o tema. A *Relación de Michoacán* (ALCALÁ, 2000) é a obra da época mais indicada para compreender os Purhépecha de Michoacán, onde Quiroga atuou como bispo. Se, a princípio, sua atuação na *Audiencia* abarcava também a cidade de México-Tenochtitlán, posteriormente se dedicou mais aos índios de Michoacán, ainda que o hospital próximo da antiga capital mexica tenha permanecido sob sua jurisdição.

41 Cf. WARREN (1963); VERÁSTIQUE (2000); SERRANO GASSENT (2001).

completamente desorganizados devido à rendição aos espanhóis, feita após saberem da estrondosa derrota dos Mexicas em Tenochtitlán, e também pelo assassinado de seu último grande líder, o *cazonci* Tzintzicha, por Nuño de Guzmán, presidente da Primeira Audiência. Assim, apesar do provável etnocentrismo, a percepção exposta não destoia do que ocorria e o texto fornece diversas informações sobre a difícil situação dos índios.

Eles estavam espalhados pelo território e isso era um problema, pois dessa forma não seria possível “*ser puestos en orden ni policía de buenos Xpianos*⁴², *ni estorbarles las borracheras e idolatrías ni otros malos ritos y costumbres que tienen*” (*Carta al Consejo*, p. 62). A embriaguez ritual era um costume importante dos índios da Nueva España, conforme explica Sonia Corcuera de Mancera (1991), e por isso se tornava um empecilho à evangelização. Os *pueblos-hospitales* eram fundamentais para manter os convertidos a salvo desses hábitos, pois seria um ambiente livre da influência dos antigos sacerdotes.

De qualquer forma fica claro que, a princípio, Quiroga opunha os costumes dos índios à boa organização que vislumbrava para a América. Segundo ele:

viven tan derramados sin orden ni concierto de pueblos, sino cada uno donde tiene su pobre pegujalejo de maíz, alrededor de sus casillas, por los campos, donde sin ser vistos ni sentidos pueden idolatrar y se emborachar y hacer lo que quisieren, como se ha visto y se ve cada día por experiencia. (*Carta al Consejo*, p. 63).

O espalhamento dos índios, como já disse, foi resultado da conquista e a consequente desestruturação do seu ordenamento social. Porém, ao contrário da primeira impressão de Quiroga, os Mexica e os Purhépecha tinham sociedades bastante organizadas. Sobre os últimos, por exemplo, Helen P. Pollard (2004, p. 124) e escreveu:

El centro administrativo del imperio estaba en Tzintzuntzan, donde el rey tarasco, irecha, tenía su corte, impartía justicia y recibía emisarios desde adentro y afuera de su reino. La corte incorporó a los miembros de la nobleza tarasca en una serie de puestos organizados jerárquicamente. Debajo de la corte, había una extensa burocracia compuesta de miembros de la nobleza y de gente común.

Os nativos estavam tentando reorganizar a vida, mantendo sua produção autônoma de alimentos – o milho sendo o principal. A desordem, ao que tudo indica, não incomodava apenas ao religioso, mas aos próprios índios, e isso certamente contribuiu para aceitarem as propostas organizadoras dos *pueblos-hospitales* (SERRANO GASSENT, 2001).

A vida espalhada pelos campos impedia qualquer controle dos missionários sobre a prática da religião tradicional. No entanto, a bebedeira descontrolada que o texto dá a entender era também resultado da desestruturação social. Os índios não costumavam se embriagar no dia a dia, apenas em ocasiões especiais. O uso da bebida embriagante era

42 Abreviação para *cristianos*.

rigidamente controlado, não havendo espaço pra interpretações individuais a respeito da quantidade que poderia ser bebida – até mesmo porque os índios não possuíam as mesmas noções de subjetividade individual que os europeus vinham construindo desde a baixa Idade Média (CORCUERA DE MANCERA, 1991).

Quiroga atestou a força dos velhos hábitos:

Y, si los muchachos que se han criado y crían en los monasterios se hubiesen de volver a este vómito, confusión y peligro que dejaron, y a la mala y peligrosa conversación de sus padres, deudos⁴³ y naturales, como sea natural toda cosa volverse de fácil a su naturaleza, muy ligeramente se pervertirán volviéndose a su natural, e sería perderse lo servido y trabajado por estos muy provechosos y no menos religiosos padres, y mejor no haber sido Xpianos que retroceder, y no pequeña culpa y negligencia de todos. (Carta al Consejo, p. 63)

É uma referência clara à segunda carta de *Pedro* 2,21-22⁴⁴ que por sua vez remete a *Provérbios* 26,11. No entanto, entender o convívio com os pais e parentes como esse vômito é chocante, afinal, toda tradição judaico-cristã prescreve o respeito aos pais. Por outro lado, essa rejeição aos pais e parentes é compreensível, pois eles seriam os detentores das crenças antigas e as ensinariam aos filhos. Daí que o modelo de educação coletiva presente na *Utopia* caísse tão bem naquela situação.

A aplicação de passagens bíblicas aos índios atesta a aceitação plena de sua humanidade. Da mesma forma, o entendimento de que sua natureza era pecaminosa os vincula à descendência de Adão. Isso é importante naquele momento, ainda mais levando em consideração o desprezo dos colonos pelos nativos e as dúvidas levantadas sobre sua humanidade. Quiroga não tinha dúvidas: eram humanos e deviam ser tratados teologicamente com o mesmo rigor aplicado a todos os outros.

O abandono da fé era algo bastante sério, pois o desconhecimento seria perdoável, mas a rejeição deliberada não. Inclusive esse era um motivo válido para declarar guerra, muito usado durante a colonização da América – na maior parte das vezes mal aplicado, afinal os índios não entendiam nem mesmo a língua em que se lhes proclamava a necessidade de aceitar o cristianismo e de se submeterem aos reis europeus. É notável que Quiroga atribua a culpa pelo abandono da fé não somente aos índios, sujeitos dessa ação, mas a todos – o que indica sutilmente a responsabilidade dos espanhóis e do próprio Conselho de Índias. Isso mostra o entendimento, reforçado em toda a sua obra, da necessidade de se criar um ambiente propício à conversão dos índios e à sua permanência na fé cristã. A disciplina aplicada pelos

⁴³ Parentes.

⁴⁴ “Assim, melhor fora não terem conhecido o caminho da justiça do que, após tê-lo conhecido, desviarem-se do santo mandamento que lhes foi confiado. Cumpriu-se neles a verdade do provérbio: *O cão voltou ao seu próprio vômito*, e: ‘A porca lava tornou a revolver-se na lama’”.

frades tornaria a virtude um hábito até se converter em natureza.

Apesar desse rigor, a visão que Quiroga tinha dos índios era bastante positiva:

[...] como esta gente no sepa tener resistencia en todo lo que se les manda y se quiera hacer de ellos y sean tan dóciles y actos natos para se poder imprimir en ellos, andando buena diligencia, la doctrina Xpiana para lo cierto y verdadero, porque naturalmente tienen innata de humildad, obediencia y pobreza y menosprecio del mundo y desnudez, andando descalzos con el cabello largo sin cosa alguna en la cabeza, Amicti sin done super nudo (Mc. 14,51⁴⁵) a la manera que andaban los apóstoles y, en fin, sean como tabla rasa y cera muy blanda [...] (Carta al Consejo, p. 63).

A falta de resistência se relaciona com a abertura para ouvir a mensagem cristã, o que ocorreria a partir do trabalho diligente dos missionários. A docilidade mencionada contrasta com a ideia transmitida pelos encomendeiros e pelos defensores das guerras contra os índios, o que também é uma forma de Quiroga tentar esclarecer os fatos de acordo com sua perspectiva. Aqui se anuncia sua visão de buscar a conversão através do convencimento, sem necessidade de coerção⁴⁶: afinal, que necessidade haveria de usar a força contra seres tão dóceis e suaves como aqueles?

Além disso, são atribuídas aos índios diversas virtudes cristãs, como humildade, obediência, pobreza e desprezo do mundo, o que discrepa dos adjetivos atribuídos aos espanhóis. Mais do que isso, eles eram como os apóstolos! Essa comparação explícita é notável, afinal indica que Quiroga pretendia torná-los sacerdotes, parte do clero, o que foi formalmente proibido em 1585 com a hispanização promovida por Felipe II (SERRANO GASSENT, 2001).

Apesar de rejeitar os costumes dos índios, acima de tudo a sua religião tradicional, Quiroga via neles qualidades inatas. Não rechaçava plenamente as culturas nativas nem as aceitava sem ressalvas, pretendendo antes promover uma mescla do que havia de melhor nos dois mundos que haviam recentemente entrado em contato. As boas características dos índios os tornavam ideais para o projeto utópico cristão porque para alcançá-las era necessário muita disciplina espiritual. Essa atitude dúbia e flexível é característica de toda a obra de Vasco de Quiroga, por isso há diversas possibilidades interpretativas. As nuances de seu pensamento deixam claro que não havia uma visão única a respeito dos índios, nem aceitação nem rejeição plenas. Há cores, não se deve interpretar esse momento apenas em preto e branco.

Quiroga esperava “*que hagan las iglesias y edificios los indios de las comarcas de donde se han de hacer [...] pues todo es para ellos mismos y para sus hijos y descendientes y deudos y para pro y bien común de todos*” (Carta al Consejo, p. 63-64). O

45 “Um jovem o seguia, e sua roupa era só um lençol enrolado no corpo”.

46 Cf. BURRUS (1961); DEALY (1975); MARTÍN ORTIZ (1974).

uso da mão de obra indígena suscita diferentes interpretações, mas o texto justifica que o trabalho era em benefício próprio, pois desfrutariam das igrejas e comunidades construídas. Podemos indagar se esse trabalho seria voluntário ou compulsório, se havia distinção entre trabalho manual e intelectual ou mesmo se os religiosos também trabalhariam⁴⁷. Lembro, porém, que os índios se colocaram ao lado de Quiroga nos pleitos em que o acusavam de explorar a sua mão de obra na construção de seus projetos, como os povoados de Santa Fé e a catedral da diocese de Michoacán (WARREN, 1964; CHANFÓN OLMOS, 1986).

O fim da *Carta al Consejo* (p. 67) fala sobre os índios jovens que vinham sendo educados pelos franciscanos:

porque tienen gran número de estos muchachos en sus casas y monasterios tan bien doctrinados y enseñado, que muchos de ellos, demás de saber lo que a buenos cristianos conviene, saben leer y escribir en su lengua y en la nuestra y en latín y cantan canto llano y de órgano, saben apuntar libros de ello, harto bien, y otros predicán, cosa cierto mucho para ver y para dar gracias a Nuestro Señor.

Para os primeiros missionários que chegaram à Nova Espanha, a melhor forma de evangelizar os índios era educar os filhos das elites, de modo que estes espalhassem os novos conhecimentos e a nova fé para o resto da população. Essa experiência, levada a cabo pelos franciscanos, resultou na fundação do Colégio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco em 1536 e serviu para mostrar as competências dos índios, sua grande capacidade intelectual. Isso era muito importante para os humanistas, como Quiroga, que valorizavam as artes, a literatura, o aprendizado de idiomas. A soma das qualidades morais com essas habilidades fazia os religiosos sonharem com o desenvolvimento de uma sociedade letrada e justa. O sonho durou pouco, já que as controvérsias religiosas na Europa minaram o apoio que tinham até então esses projetos educativos (BORDIN; MELO, 2013).

Na *Información en derecho* Quiroga diz que os índios são os verdadeiros povoadores da terra, em contraposição aos colonos e encomendeiros. A preocupação era com “*aquestos pobrecillos maceoales, que son casi toda la gente común, que de tan buena gana entran en esta gran cena, que en este Nuevo Mundo se apareja y guisa, sin excusar ni fingir cristiandad*” (p. 73). Esses índios sinceros, pessoas comuns prontas a aceitar o evangelho, eram os povoadores do lugar, os construtores da nova sociedade. O uso do termo *povoadores* só faz sentido porque no projeto quiroguiano seriam construídos novos povoados, efetivamente um novo mundo.

Os *maceoales* são postos em contraste com os oportunistas que queriam

47 As ordens mendicantes criticavam o modelo de monastério em que os monges não trabalhavam, dedicando-se apenas à espiritualidade, vivendo de doações dos camponeses do entorno (CORCUERA DE MANCERA, 1991).

enriquecer sem esforço. A palavra náhuatl *macehualli* significa algo como vassalo e sua derivada espanhola, *macegual*, designa o “*hombre que se dedica al transporte de carga*” ou simplesmente peão (“DLE”, 2014). Por isso a distinção entre estes e os chamados de *principales* é importante: a antiga elite dos povos nativos foi fortemente combatida pelos missionários por serem os detentores dos conhecimentos religiosos, mas também porque tinham autoridade sobre a população em geral. Eram uma barreira tanto para a conversão quanto para a instalação das novas autoridades.

Seguindo os evangelhos e a linha de atuação das ordens mendicantes, Quiroga se preocupava com os comuns, os pobres, acreditando que, longe dos antigos chefes, eles se converteriam facilmente e se tornariam súditos da coroa espanhola. A gente comum, como as ovelhas, ouvia a voz dos pastores e não precisava ser forçada, conforme o evangelho de *João* 10,27: “Minhas ovelhas escutam a minha voz, eu as conheço e elas me seguem”. Essa percepção direcionaria a atuação política e social de Quiroga até o fim de sua vida.

As vilas despovoadas não serviriam aos interesses de colonização da coroa, muito menos aos projetos de Quiroga. Temos duas visões contrapostas de colonização: a primeira, que pretendia extrair as riquezas, sobretudo ouro e prata, usando a mão de obra compulsória e gratuita dos índios – colonização como conquista e espoliação; e a segunda, que buscava colonizar efetivamente, estabelecer raízes. Apesar de opostas, essas duas formas de conceber a colonização da América coexistiram e cumpriram papéis importantes na empresa espanhola (ELLIOTT, 2012).

Se, por um lado, os índios comuns são defendidos e louvados por sua sinceridade, por outro, os caciques e principais fingiriam a conversão para obter vantagens na nova ordem que se estabelecia – como o poder de vender seus súditos como escravos. Essa elite dissimulada não deveria ser privilegiada em detrimento do resto do povo, os comuns, pois isso seria uma inversão da justiça: era a gente comum que aceitava sinceramente o evangelho. Apesar dessa oposição, até mesmo os caciques e principais poderiam se converter, o que reduziria os seus poderes, pois as autoridades seriam os sacerdotes cristãos.

Quiroga interpretava as relações entre os índios principais e os comuns a partir de sua aceitação ou rejeição ao cristianismo. Os chefes, que não tinham se convertido, venderiam os “*pobrecillos*” como escravos “*así por sus intereses como por se vengar de los que, en la verdad, convenía mucho ser favorecidos contra ellos así por la seguridad que hay en favorecer a los que están tan bien con nuestra religión cristiana*” (*Información*, p. 73-74).

Os índios já convertidos, os comuns, deveriam ser favorecidos porque os antigos chefes ameaçavam a autoridade dos missionários. Além de despertarem antigas fidelidades,

eram os representantes das crenças ancestrais, muitos deles vistos como deuses ou como representantes de alguma divindade ancestral. Fortalecer os principais poderia ser uma boa forma de conquista, para tentar manter a estrutura de arrecadação de impostos, como explicou Raminelli (2013), mas era péssimo para a evangelização dos nativos.

Na análise de Quiroga os principais queriam se vingar dos comuns porque estes “*les descubren sus idolatrías y borracheras y fingidas cristiandades*” (Información, p. 74). Continuar praticando a bebedeira ritual era um sinal de que a conversão não se realizara de fato ou não se completara. Os chefes fingiam a conversão como uma estratégia de sobrevivência, mas mantinham uma resistência passiva, conforme explicou Héctor Bruit (1995). Havia uma disputa entre os missionários e os antigos chefes pela fidelidade dos índios comuns, os *maceoales*. Estes, por sua vez, podiam usar a delação como forma de defesa, para obter o favor dos novos líderes espirituais, os missionários. Também é possível enxergar uma dose de vingança nessa delação, como resultado de antigas opressões – Quiroga chama os antigos chefes de tiranos.

A elite nativa não seria escravizada pelos espanhóis, mas “*los maceoales, que son la gente común [...] han de ser herrados y vendidos y comprados [...] sin ninguna piedad*”. Esses índios escravizados buscavam socorro na Segunda Audiência, causando admiração:

pidiendo su justicia y libertades (por sus libelos de pinturas), por tan buena manera y con tanto silencio (que es el culto de la justicia), que esto es cosa increíble a quien no lo ve, [...] porque sus intenciones, simplecillas y buenas, no queden defraudadas por sus libertades; y en la notoria justicia y derecho que en ello, a mi ver, tienen, pretenden y piden, con tan buenos modos y maneras y medios, reposo y razonamientos que tienen en lo pedir, que cierto es, a mi ver, gran vergüenza y confusión para la soberbia nuestra. (Información, p. 75).

Ao contrário dos espanhóis, os índios respeitavam as autoridades e buscavam a justiça, por isso Quiroga entendia que a consolidação de um ordenamento jurídico funcional bastaria para enfraquecer atitudes de revolta. Com isso resolveria dois grandes problemas: o desregramento social resultante da conquista seria mitigado e as possibilidades de os índios retornarem suas práticas condenáveis⁴⁸ seriam reduzidas. Os modos e maneiras dos nativos costumeiramente impressionavam os europeus, talvez porque não conseguissem exercitar a alteridade de modo a reconhecerem, nos outros, capacidades semelhantes ou superiores às suas. Quiroga decerto não foge à regra do eurocentrismo, mas procura deixar claro para os seus conterrâneos as grandes competências dos índios.

A busca pela justiça é uma característica muito importante no evangelho, conforme vemos nas famosas bem-aventuranças: “Bem aventurados os que têm fome e sede de justiça,

48 Da perspectiva de Quiroga, claro.

porque serão saciados” (*Mateus* 5,6). Essa exaltação da justiça, que remonta tanto à literatura sapiencial quanto ao profetismo judaico, ecoou com força nos humanistas, influenciando as reformas da igreja e os projetos de colonização do Novo Mundo. Disso decorre a admiração de Quiroga: os índios possuíam características que bem casavam com o gosto humanista.

Destacam-se, entre as boas características, a capacidade de escrita (as pinturas eram, na verdade, pictogramas), a excelente oratória, de que também dão testemunho outros cronistas coloniais, o silêncio respeitoso, a simplicidade e as boas intenções nos pedidos. Para o então ouvitor da Segunda Audiência os índios tinham direito à justiça tanto quanto os espanhóis – certamente uma influência da ideia de universalidade da graça –, mas com a vantagem dos seus bons modos.

Os pedidos de justiça apresentados à Audiência eram, segundo Quiroga, bem embasados. Destaco o uso da palavra *razonamientos* porque atesta a capacidade racional dos índios, equiparando-os aos espanhóis. Da mesma forma que aprenderam a língua e a escrita do colonizador, parecem ter compreendido rapidamente como funcionava o novo ordenamento jurídico que se impunha. E, ao contrário dos espanhóis, principalmente os que defendiam a escravidão indígena, não eram guiados por interesses individuais mesquinhos, pois pretendiam ter a justiça e a razão como seus guias.

Adiante, os índios são novamente equiparados aos espanhóis, pois “*a las fuerzas de violencias y de guerra, naturalmente, han de responder con defensa; porque la defensa es de derecho natural, y también les compete a ellos como a nosotros*” (*Información*, p. 84). O direito natural de defesa só poderia ser evocado se fossem considerados humanos. Esse reconhecimento explícito é importante porque conferia aos índios um estatuto jurídico bem determinado: se não podiam ser enquadrados nas leis europeias, tampouco deveriam ser tratados como coisas, como propriedade que poderia ser manipulada ao bel-prazer dos seus donos.

Outras características dos índios aparecem na defesa dos agrupamentos urbanos, recorrente nos escritos de Quiroga:

Porque mal puede estar seguro el solo y mal puede ser bastante para sí, ni para otros, el que ninguna arte ni industria tiene, ni tuvo, ni se la da para ello que bastante sea; sino que por falta de ésta, muchos y por ventura los más de esta gente, se mantienen de raíces y de las yerbas, y, aunque quieran ganarlo con los ingenios y con los cuerpos, no hallan a dónde ni tienen arte ni manera para ello, y así, de necesidad, unos a otros se venden: veces hay, por un puño o celemín o chicubí de maíz; y otros hay comen mosquitos y gusanos y otras cosas semejantes, por falta de esta buena industria y policía, siendo en la verdad ingeniosísimos por naturaleza para toda arte y grandes vividores, tanto que no se podría creer. (*Información*, p. 88-89)

Apesar de atestar a engenhosidade dos índios, afirmava que não possuíam arte ou indústria. Arte tem aqui o sentido de técnica, relacionada com ofício. Ou seja, os méritos individuais são reconhecidos, mas a organização social é criticada. Por isso seria necessário estabelecer uma nova ordem política, para que esses talentos, desperdiçados tanto sob a tirania dos antigos chefes como na condição de escravos dos espanhóis, pudessem florescer.

Conforme afirma Paz Serrano Gassent (2001, p. 168):

En ese contexto hay que entender la crítica quiroguiana a la barbarie de la política indígena. Surge a partir de un doble interés: primero, la eliminación de sus viejas estructuras y su dependencia de los caciques, a los que, para escándalo del oidor, casi consideraban dioses, y segundo, su deseo por reunir a todos los indios iguales en el orden civilizado de sus pueblos, donde los buenos naturales comunes, aislados y alejados de sus antiguos principales, podrían llevar una vida de cristiandad y armonía.

A autora tem razão em dizer que Quiroga buscava afastar os *maceoales* dos seus antigos líderes e que pretendia integrar todos os índios numa nova ordem em que não houvesse distinções, uma utopia dos comuns. Suas concepções prévias a respeito do que seria um bom ordenamento social exaltavam a igualdade⁴⁹, logo, rejeitava a política indígena e a tratá-la como bárbara⁵⁰. Sendo ouvidor, tinha acesso privilegiado a várias informações, o que lhe permitia formar uma visão própria a respeito dos índios. Por exemplo, chegavam até ele queixas a respeito dos chefes feitas pelos comuns, além da disputa pela autoridade religiosa, daí ser natural que sua opinião a respeito dos principais fosse negativa.

A fim reforçar o argumento da necessidade de uma boa política, são dados exemplos da alimentação dos índios, numa tentativa de reforçar sua qualificação como pobres: comiam raízes e ervas, mosquitos e vermes! Não precisamos saber com precisão como era a alimentação europeia no período⁵¹ para entender que os componentes mencionados acima causariam repulsa ou pena. Contudo, não se pode ter certeza se os próprios índios se enxergavam como pobres por causa da sua alimentação, a despeito de uma ideia geral de que a vida piorara após a conquista (WACHTEL, 2012).

As impressões do ouvidor foram determinadas pela realidade vista no momento. Após a conquista de Tenochtitlán, da rendição dos Purhépecha e do assassinato do último *cazonci* pelo primeiro ouvidor, a sociedade estava esfacelada. De fato, os índios comuns não tinham mais a mesma confiança em seus antigos líderes derrotados, além de terem visto sua

49 Seu encantamento com a *Utopia* é prova disso. A igualdade, porém, não significa ausência de hierarquia.

50 O universalismo cristão iguala a todos e serve para criticar tanto as sociedades ameríndias quanto as europeias. No entanto, se a crítica se mostrara infrutífera na Europa (BATAILLON, 1966; GREEN, 1969), na América ainda era possível ter esperanças de bons resultados.

51 Os elementos centrais eram o pão, a carne e o vinho, ao passo que os vegetais e as comidas cruas eram considerados inferiores (CORCUERA DE MANCERA, 1991).

cosmologia desmoronar. Muitos atestaram o desregramento social após a conquista, com a embriaguez, a preguiça, a melancolia e a passividade constituindo marcas fundamentais do período. Conforme sintetizou Nathan Wachtel (2012, p. 219), o alcoolismo “espelhava o sentimento de impotência dos índios que tentavam usar o álcool para escapar de um mundo que para eles se tornara trágico e absurdo”.

A embriaguez se transformara em um traço característico dos índios, mas Quiroga esclarece um ponto importante ao dizer que os encomendeiros “*los alquilan por tamemes*”⁵², *hasta que mueren por los caminos, por beberse ellos las botijas de vino que los españoles les dan por ello*” (*Información*, p. 99-100). Está claro que os colonos incentivavam a embriaguez indígena, buscando cada vez mais o desregramento social para obter vantagens privadas. E a introdução de bebidas alcoólicas estranhas aos nativos foi um procedimento bastante comum na colonização de todo o continente americano, com o objetivo explícito de destruir as sociedades indígenas – fato que segue ocorrendo atualmente⁵³.

Assim, a sociedade que Quiroga conheceu não era a dos antigos impérios Mexica e Purhépecha, organizados e coesos, mas as ruínas de povos outrora tão grandes que impressionaram os próprios conquistadores⁵⁴. De qualquer forma os problemas resultavam, naquele momento, da incapacidade de organização dos índios comuns, que viviam isolados, cada um por si, impedindo o desenvolvimento de artes e indústrias benéficas para a sociedade como um todo. Nem mesmo as grandes habilidades possibilitariam a indivíduos isolados um desenvolvimento satisfatório. A partir dessas impressões é fácil perceber porque Quiroga defendeu a *Utopia* como modelo de organização, pois privilegiava a coletividade e a igualdade em detrimento das necessidades individuais. Seria uma excelente saída para o isolamento desregrado dos índios.

Não deixa de ser paradoxal que os índios sejam vistos como isolados individualmente, afinal, o surgimento do indivíduo e das necessidades individuais se deu na

52 “*Cargador indio que acompañaba a los viajeros*” (“DLE”, 2014). No Peru até hoje se usam carregadores índios chamados de *porteadores* no famoso caminho inca, que vai de Ollantaytambo até a cidadela sagrada de Machu Picchu.

53 Os três anos de trabalho na FUNAI foram suficientes para ter acesso a diversos testemunhos extraoficiais que confirmam os relatos dos livros. Além das armas e das doenças, a bebida sempre foi fundamental para a conquista e a colonização. Hoje há ainda outras armas mais sofisticadas, como as sementes transgênicas e os agrotóxicos.

54 Assim se expressou Hernán Cortés em sua *Segunda Relación* (1522): “*Porque para dar cuenta, Muy Poderoso Señor, a Vuestra Real Excelencia de la grandeza, estrañas y maravillosas cosas desta grand cibdad de Temixtitán y del señorío y servicio deste Muteecuma, señor della, y de los rítos y costumbres que esta gente tiene y de la orden que en la gobernación así desta cibdad como de las otras que eran deste señor hay, sería menester mucho tiempo y ser muchos relatores y muy expertos, no podré yo decir de cient partes una de las que dellas se podrían decir, mas como pudiere diré algunas cosas de las que vi que, aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos no las podemos con el entendimiento comprehender.*”

Europa a partir do Renascimento (HELLER, 1982). As sociedades indígenas não tinham a mesma concepção que as europeias, não havendo na América anterior à conquista a subjetividade já presente no Velho Mundo⁵⁵. Por isso podemos também entender que o seu isolamento era ainda mais desesperador, já que sinalizava a desestruturação quase completa do mundo em que viviam. Se a solidão pode ser terrível numa sociedade em que a existência do indivíduo é aceita como natural, quanto mais o seria para pessoas acostumadas a estruturas bem definidas baseadas na coletividade como eram os Mexica e os Purhépecha.

A despeito dos problemas sociais, aos quais estava atento, Quiroga descreve o índio como “*tan dócil e hecho de cera para todo bien*” (*Información*, p. 93). Tratarei adiante da abordagem do bispo sobre a evangelização dos nativos, bastando por ora saber que lhes considerava bastante propensos para aceitar o cristianismo, visto que já praticavam a moral cristã. Diferente dos espanhóis, os índios eram inclinados às boas ações, não sendo dominados pela cobiça, pela fome de ouro. Seus hábitos simples, sua humildade e obediência eram virtudes que os conquistadores e colonizadores estavam longe de possuir.

Há uma perspectiva semelhante na obra Felipe Guamán Poma de Ayala (1535?-1615), indígena cristianizado e autor da *Nueva coronica y buen gobierno* ([s.d.]). De acordo com Enrique Dussel (2008, p. 181):

Felipe Guamán distingue entre la creencia que pudiéramos llamar teórica (o “cosmovisión”) y la práctica o ética propiamente dicha. En tiempo de los Incas, éstos “idolatraron” en su cosmovisión (desde la dogmática cristiana), pero “guardaron los mandamientos” en su comportamiento ético, “lo cual no guarda ahora los cristianos” europeos. Es decir, los indígenas fueron, prácticamente, aún antes de la conquista, mejores “cristianos”, por sus prácticas, que los cristianos españoles de “ahora”.

Assim como Poma de Ayala, Quiroga aponta a idolatria quando se refere aos índios como “infiel gentil”, mas reconhece sua boa moral e suas práticas cristãs. A distinção entre cosmovisão e ética percebida por Dussel é bastante útil, afinal o panorama da *Información en derecho* segue essa mesma linha de análise. Os índios eram uma espécie de cristãos sem Cristo, protótipos do novo homem, precisando apenas corrigir sua cosmovisão para se tornarem perfeitos cristãos aptos para toda boa obra. Como já expus anteriormente, as boas ações eram um componente fundamental do cristianismo que boa parte da cristandade havia deixado de lado, passando a adotar um formalismo cada vez mais distante da ética neotestamentária, conforme Erasmo (2001, p. 58) expressou no *Enquiridion*: “¿Qué sentido

55 Sonia Corcuera de Mancera (1991) fornece um bom exemplo: enquanto que o consumo de pulque nas sociedades indígenas tinha limites determinados e válidos para todos, na Europa a embriaguez pelo vinho dependia de percepções subjetivas e individuais, não sendo definidas previamente as quantidades que poderiam ser consumidas por cada um.

tendría hacer la señal de la cruz en tu frente si tú no vivieras por ella y no militaras bajo su estandarte?”

É notável que um religioso espanhol atuando no México e um índio cristianizado do Peru tenham perspectivas tão semelhantes. Vários fatores podem ter levado a isso, dentre os quais destaco as atitudes dos espanhóis e a influência do humanismo cristão no pensamento de ambos. Ora, o modo de colonização levado adiante no México e no Peru teve diversas semelhanças e espanhóis do mesmo tipo – cobiçosos, interessados em riqueza rápida e fácil – se dirigiram para as duas regiões. E os missionários que se espalharam por toda a América sofreram influência das propostas de reforma promovidas pelo humanismo, ainda mais se considerarmos o peso de Erasmo na Espanha⁵⁶.

A tradição cristã já havia se deparado com problema semelhante anteriormente. O caso emblemático é o de Sócrates, visto como um protótipo de Jesus, afinal não era possível criticar sua ética tão semelhante ao cristianismo. A *Divina Comédia* de Dante talvez seja a obra que aponte a solução mais harmoniosa para o problema, situando as grandes figuras da Antiguidade Clássica no limbo, poupando-as do inferno. O cristianismo é múltiplo a respeito de atitudes com relação a outras religiões, variando de uma dogmática inflexível até um ecumenismo aberto o suficiente para aceitar a salvação fora da igreja (THOMAS, 1969). Quiroga não abria mão da singularidade e preponderância da cosmologia cristã, o que naquele momento seria considerado heresia, mas tinha liberdade para aceitar a superioridade moral dos índios em relação aos espanhóis. Daí que aqueles fossem a cera a ser moldada por sua utopia: corrigir a cosmologia seria muito mais fácil do que transformar a moral e a ética.

Nem a escravidão nem a guerra seriam necessárias para “*gente libre y tan mansa y doméstica como aquésta, y tan poco infesta, ni molesta ni dañosa*”. São características importantes para a argumentação contra a escravidão: os índios eram livres e não causavam mal aos espanhóis, por isso não fazia sentido atacá-los ou destruí-los. A população nativa era “*toda provechosa como enjambre de abejas para nosotros como en la verdad lo son en tantas maneras, que no se podría decir ni creer, si, como conviene, los supiésemos conservar*” (*Información*, p. 93).

Quiroga deixa transparecer aqui certa visão utilitária dos índios. Pode-se entender esse utilitarismo como um artifício retórico para defender o seu projeto, de modo que a conservação dos nativos fosse útil também para a colonização. Por outro lado, se o utilitarismo for posto em primeiro plano, a defesa dos índios e as propostas de evangelização lhes são subordinadas. Ainda que os índios fossem necessários para qualquer projeto colonial

56 Hampe Martínez (1987) atestou a presença de livros de Erasmo e outros humanistas no Peru do século XVI.

na América, ao menos naquele momento, essa segunda posição dificilmente se sustenta.

Sim, há certo utilitarismo na visão de Quiroga, mas isso pode ser entendido também como uma espécie de pragmatismo utópico, uma forma de pensar a sociedade com papéis bem determinados, o que hoje facilmente se confunde com totalitarismo – equivocadamente, a meu ver⁵⁷. Os índios não eram apenas a mão de obra necessária para a colonização, as abelhas que produziram mel; eram seres humanos, sujeitos que contribuiriam para a construção da nova sociedade utópica-cristã.

No campo da política real, além da disputa ideológica, era necessário convencer a coroa da utilidade dos índios para conseguir o apoio para o desenvolvimento dos projetos pretendidos. Esse enfrentamento era necessário para combater a superexploração dos índios através da escravidão, por isso tinha tanta importância mostrar que livres eles seriam mais úteis. Assim, a ênfase na utilidade dos índios para os espanhóis foi um poderoso artifício retórico, mas não uma forma de entender os índios – pois isso seria desumanizá-los, o que Quiroga não fez.

Pelas ideias expostas no resto de sua obra, bem como por sua atuação, não me parece que um utilitarismo visceral possa ser usado como chave interpretativa. É importante lembrar que os colonizadores não sobreviveriam sem a ajuda dos índios, portanto apontar a sua utilidade não é senão o reconhecimento, ainda que obtuso, da dependência vital. Nisso a natureza cumpriu papel central, afinal o isolamento do continente americano permitiu o surgimento de espécies animais e vegetais desconhecidas para os europeus, mas que os nativos conheciam bem (DEAN, 2004).

Seria difícil enxergar nesse reconhecimento um elogio dos índios, afinal a ideia arraigada nos europeus de sua própria superioridade não permitiria ir tão longe. Era possível apenas admitir a necessidade dos nativos para o prosseguimento da empresa colonial – eles realizariam os trabalhos para o sustento dos espanhóis. Quiroga vai além, colocando os índios como a massa fundamental de seu projeto utópico, algo que os espanhóis não podiam ser.

De fato a exposição de Quiroga apresenta diversas contradições. Ora, se os índios eram superiores aos espanhóis, de forma que poderiam compor a nova sociedade, por que são retratados como subordinados e úteis aos espanhóis? Esse não é um paradoxo apenas da *Información en derecho*, mas está inserido na relação entre o desenvolvimento dos projetos utópicos e na permanência dos colonos espanhóis. Seria muito difícil que duas sociedades tão

57 A obra de Hannah Arendt (1989) é certamente fundamental para compreender o totalitarismo. Já a relação entre a utopia e totalitarismo só pôde ser feita a partir do stalinismo e das chamadas utopias totalitárias. O uso do adjetivo já denota que a utopia não é por natureza totalitária. Slavoj Žižek (2013) chamou a atenção para o mau uso do termo *totalitarismo* numa entrevista ao blog da Boitempo Editorial (30/09/2013).

distintas pudessem conviver no mesmo espaço: comunidades utópico-cristãs de índios de um lado e bandos de colonos cobiçosos de outro. O desenvolvimento parcial da utopia, no sentido de que não promovia uma transformação completa da sociedade, traria consigo essas contradições impossíveis de resolver. Visões tão díspares como a dos espanhóis escravistas e as propostas do ouvidor eram inconciliáveis. Prova disso foram os conflitos já mencionados e a tensão permanente durante a atuação de Quiroga em Michoacán (WARREN, 1963). A tentativa de harmonizar esses interesses gera essa antinomia no texto e mesmo uma argumentação tão elaborada não conseguiu superá-la.

Quiroga insistiu em dizer que os índios “*no eran ni son enemigos nuestros*” porque os via como “*amicísimos de todos los sacramentos de la Iglesia, después que una vez se los dan a entender*” (*Información*, p. 93). A tentativa é mostrar que, com a abordagem correta, não haveria resistências e rebeliões, que os *macehuales* não eram inerentemente hostis à Igreja ou à coroa. Suas queixas se refeririam aos abusos dos espanhóis, que contrariavam tanto as leis quanto os interesses ibéricos. Nesse sentido, haveria um conflito agrupando a Igreja, a coroa e os índios comuns num lado, e os colonos e os principais dos nativos no outro. Ao contrário do que diziam os colonos e encomendeiros que enviavam informações para a península, os índios seriam os verdadeiros amigos da coroa.

Usando o estilo já mencionado da repetição com o intuito de enfatizar o que se diz, Quiroga escreve sobre a necessidade de “*sanar de todas sus pestilencias y enfermedades que no son pocas ni livianas; pues bastan a consumirlos, si en breve no se remedian*” (*Información*, p. 96). Era preciso salvar os índios de si próprios, de sua cultura e organização sociopolítica doente. Não se distingue a situação do momento, desregrada pela chegada dos espanhóis, daquela anterior, ou seja, o texto permite pensar que a desordem era prévia à conquista. Como já dito, não é o caso.

De fato, Quiroga entendeu que os índios não tinham “*vida y política ordenada*” (*Información*, p. 96), mas claramente misturou a sua situação caótica após a conquista com a organização social anterior. A ausência dessa distinção sistemática entre antes e depois da conquista é bastante significativa para a sua compreensão dos índios, pois aponta para a obrigação de ensinar aos nativos a boa política. Pode indicar uma tentativa de legitimação da conquista ou a aceitação da impossibilidade de retorno à situação anterior.

Os índios são reputados como “*gente bárbara que carece de todo esto*⁵⁸ *y viven derramados como animales por los campos sin buena policía, y se crían a esta causa malos, fieros, bestiales y crueles, perjudiciales, inhumanos e ignorantes y tiranos entre sí mismos*”

58 Saber e guardar a lei natural, não honrar muitos deuses, ter lei, rei e vida política ordenada.

(*Información*, p. 96). É notável a presença da oposição entre cidade e campo retratando a clássica polarização entre civilização e barbárie que tanta fortuna teve nas letras americanas⁵⁹. O campo seria o lugar da desordem, da negação da política, da desumanização, ao passo que a cidade é o lugar onde se poderia ordenar a vida, a política, a religião.

Esse desprezo pelo campo surpreende por vários fatores. Nos evangelhos vemos, em muitos momentos, a crítica das cidades, conforme se lê no lamento de Jesus sobre Jerusalém⁶⁰ e na predição de sua destruição⁶¹. O próprio Jesus se retratou como pastor de ovelhas e tanto as metáforas de sua pregação quanto as suas primeiras representações eram predominantemente rurais. Na tradição cristã, as cidades muitas vezes foram vistas como lugar de pecado e depravação, desde as críticas à Roma imperial cuja profecia apocalíptica previa a ruína⁶² até os movimentos monacais que fugiram para o deserto a fim de não se contaminarem.

Na tradição literária ocidental as *Bucólicas* de Virgílio, obra citada na *Información en derecho*, gozavam de imensa popularidade (CURTIUS, 2013). Na Espanha era bastante admirado o frei Antonio de Guevara, também citado por Quiroga, autor do *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*. Ao que tudo indica o apreço quiroguiano pelas cidades está associado ao Renascimento, especificamente à valorização magistral da urbe feita por Morus na *Utopia*, que tanto o encantou.

O espalhamento pelos campos impediria a política e, conseqüentemente, a constituição de um bom governo. Com isso, a tirania ganharia força, alimentada pela ignorância e pela rudez da vida, mais próxima dos animais que dos homens. Porém, é preciso destacar que os índios não eram “*inhumanos*” em essência: desumanidade, crueldade e bestialidade eram o resultado da desordem social e política. Apenas por estarem desorganizados, espalhados pelos campos, vivendo como os animais foram a eles associados.

Diferente da ideia atual, a vida dos índios junto à natureza não era considerada

59 O *Facundo*, de José Sarmiento, é um dos exemplos mais célebres e que melhor desenvolve esse tema sempre presente quando se tratou de propor modelos de desenvolvimento.

60 “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te são enviados, quantas vezes eu quis ajuntar os teus filhos, como a galinha recolhe os pintinhos debaixo das suas asas, e não o quiseste! Eis que a vossa casa vos ficará abandonada”. *Mateus* 23,37-38.

61 Cf. *Mateus* 24.

62 “Caiu! Caiu Babilônia, a Grande!
Tornou-se moradia de demônios,
abrigo de todo tipo de espíritos impuros,
abrigo de todo tipo de aves impuras e repelentes,
porque ela embriagou as nações
com o vinho do furor da sua prostituição;
com ela se prostituíram os reis da terra,
os mercadores da terra se enriqueceram
graças ao seu luxo desenfreado”. *Apocalipse* 18,2-3.

sinal de liberdade: “*sus principales tiranos contra los menores y maceoales que poco pueden y tienen opresos*” (*Información*, p. 96). Na visão de Quiroga, o agrupamento em povoados iria libertá-los da opressão, permitindo-lhes conhecer e praticar as boas formas de organização política, de acordo com a classificação aristotélica: a timocracia, a aristocracia e, principalmente, a monarquia. Além da tirania, os índios conheceriam apenas a oligarquia e a democracia, todas reputadas como más por Aristóteles.

Moctezuma foi descrito como um tirano, mas os espanhóis não eram diferentes, pois não ensinavam nem implantavam as boas formas de governo. “*De manera que se puede decir con verdad que, aunque los libraron del tirano y bárbaro, pero no de la tiranía y barbarie en que estaban, pues parece que todo se les queda y se les deja estar en casa*” (*Información*, p. 99). Estava em jogo a legitimidade da colonização, afinal, manter a tirania daria aos índios o direito de se rebelarem. A obrigação dos espanhóis era libertar os índios oferecendo-lhes um sistema político superior. Nos textos de Quiroga, tirania e barbárie são características tanto dos antigos principais quanto dos colonos espanhóis.

Quiroga insiste que os chefes indígenas governavam pensando apenas em seus próprios interesses:

Y menos veo entre ellos la policía de los muchos buenos, que principalmente procuren y pretendan el bien común y no el propio suyo particular; antes me parece veo la de los muchos malos que lo hacen todo al contrario. Y pues donde hay cabezas entre ellos, como en esta provincia de Mexico y su comarca, es tal la policía, piense vuestra merced qué será donde no tienen cabezas a quienen reconozcan [...] (Información, p. 100)

A boa política seria caracterizada, entre outras coisas, pela busca do bem comum e pela presença de líderes, cabeças a quem a população reconheceria como autoridades. Era necessário um governo forte que guiasse o povo comum, sem isso restaria somente a desordem. Se a tirania era ruim, pior seria o desgoverno generalizado dos índios espalhados pelos campos sem nenhum líder, bom ou mau que fosse, para conduzi-los.

Nesse caso, Quiroga não conseguiu fugir dos seus esquemas prévios, concebidos na Europa muito antes de mundos tão distintos entrarem em contato. A descrição das formas de governo indígenas depende do esquema aristotélico, sendo notável a incompreensão por parte do ouvidor de características sociopolíticas diferentes das que estava habituado. É um eurocentrismo bastante acentuado, ainda que em outros momentos haja um esforço no exercício da alteridade.

Na *Información* as formas de organização política dos índios são invariavelmente desprezadas, atestadas como más e inaceitáveis. Chega-se até mesmo a negar a sua própria

caracterização enquanto política, a exemplo das diversas vezes em que se afirmou que os índios não possuíam leis. Nesse desdém pelas formas de governo dos índios, Quiroga segue a regra, afirmando:

que nunca tuvieron ni tienen ley ni ordenanza ni costumbre buena alguna ni ciencias donde lo puedan saber ni deprender, sino que todo está puesto en ignorancia y bestialidad y corrupción de costumbres (como dicen que es de esa parte de Xalisco y otras partes donde no hay entre ellas cabeza) o que pueda ser sino multitud confusa (Información, p. 100).

Aqui não se refere aos Mexica ou aos Purhépecha, mas a povos nômades e seminômades e livres antes da chegada dos espanhóis, como os Chichimecas. Esses povos, considerados mais primitivos pelos europeus, permaneceram nas fronteiras dos domínios coloniais – que correspondiam aos antigos limites dos territórios das grandes civilizações pré-colombianas – em guerra constante contra os colonizadores. Para surpresa dos europeus, foram uma ameaça muito maior à colonização justamente porque estavam esparramados pelos campos e não podiam ser derrotados de uma única vez (WACHTEL, 2012).

A recusa em aceitar que esses índios possuíssem leis, bons costumes e ciências só pode resultar do desconhecimento sobre sua organização sociopolítica e do preconceito derivado do binômio civilização e barbárie. O outro é sempre bárbaro, quanto mais diferentes os costumes, maior é a barbárie atribuída e a conseqüente distância da civilização. Pouco tempo depois, ainda no século XVI, Michel de Montaigne (2010, p. 145) refletia sobre isso no seu célebre ensaio sobre os canibais:

Ora, para voltar a meu assunto, e pelo que dela me contaram, acho que não há nada de selvagem e de bárbaro nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume. Assim como, de fato, não temos outro critério de verdade e de razão além do exemplo e da forma das opiniões e usos do país em que estamos.

Quiroga os enxergava como multidão confusa, já que não compreendia como poderiam se organizar de formas distintas das que conhecia. A ignorância dos índios seria combatida com a educação, daí a importância dos colégios fundados pelos franciscanos e também por Quiroga. A bestialidade e a corrupção de costumes se resolveria com o estabelecimento de um bom governo e de boas regras e ordenanças. O quadro é bastante semelhante ao descrito na *Utopia*:

Foi Útopo (cujo nome, na sequência de uma vitória alcançada, foi posto à ilha, pois antes dessa data o nome era Abraxa) quem se empenhou em que um povo rude e selvagem chegasse a um grau de cultura e civilização que quase ultrapassa tudo aquilo que os outros mortais constituíram. (MORUS, 2009, p. 291).

Cada vez mais o texto reforça a tese de que os índios, como indivíduos, eram excelentes, especialmente a gente comum, os *maceoales*. Sua sociedade, ao contrário, era má

porque não tinha formas de organização política aceitáveis para os europeus. Esse olhar atento às características individuais é característico do Renascimento, ao mesmo tempo que, como fizera Morus, pretendia construir um projeto em que a coletividade tivesse primazia.

A crítica das instituições sociais (ou de sua alegada ausência) se mantém paralela ao elogio dos índios enquanto indivíduos, algo reiterado quando foram associados à mítica idade do ouro, numa das passagens mais conhecidas da *Información en derecho* (p. 101), que fala sobre o Novo Mundo:

y es lo Nuevo Mundo no porque se halló nuevo, sino porque es en gentes y casi en todo como fue aquél de la edad primera y de oro que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor, y por tanto no se pueden bien conformar nuestras cosas con las suyas, ni adaptárseles nuestra manera de leyes ni de gobernación, como adelante más largo se dirá, si de nuevo no se les ordena que conforme con la de este Nuevo Mundo y de sus naturales, y esto hace que en éstos sea fácil lo que en nosotros sería imposible.

Há muitos elementos interessantes nesse pequeno trecho. Mesmo um grande elogio dos índios se baseia na tradição europeia, ou seja, antes de falar do outro, Quiroga comunica a sua própria bagagem cultural. Entretanto, faz isso para contrastar a decadência dos europeus com a dignidade dos índios, destacando que no Novo Mundo seria possível realizar os sonhos utópicos, impossíveis no Velho.

A despeito de haver muitas novidades na América, principalmente no mundo natural, a mais importante delas era a qualidade das pessoas, tão boa que tornaria fácil o trabalho de renovação espiritual desejado pelos humanistas europeus. Como já apontei, os religiosos pensavam que seria muito mais fácil ensinar a cosmologia cristã aos índios do que transformar ética e moralmente os europeus corrompidos. A reforma ético-moral parece mais difícil, mas a permanência subterrânea das práticas religiosas ancestrais contradiz essa percepção: não se separam ética e cosmologia tão facilmente.

Outro ponto importante é o da adequação das leis e da forma de governo ao contexto do Novo Mundo. Se as pessoas eram tão diferentes, era preciso haver leis forjadas de acordo com a natureza dos habitantes que regulariam. Se os códigos jurídicos europeus refletiam a decadência moral do seu povo, as normas destinadas aos índios deviam espelhar o seu esplendor. Esse é o principal exemplo de alteridade de Quiroga. Daí também a importância de analisar a adaptação da *Utopia* feita no fim da sua vida e exposta nas *Reglas y Ordenanzas*⁶³.

A América não era um novo mundo por ter sido descoberta, afinal a “palavra descobrimento, empregada com relação a continentes e países, é um equívoco e deve ser

63 Cf. capítulo 5.

evitada. Só se descobre uma terra sem habitantes” (IGLÉSIAS, 1992, p. 23). A crítica ao uso da palavra *descoberta* para descrever a chegada dos europeus a este continente não é anacrônica: já a encontramos nesses textos escritos menos de meio século depois de Colombo aportar no Caribe.

Além dos índios, as possibilidades futuras da América constituíam grande novidade, um fator de encantamento para os humanistas. Essa potencialidade segue bem de perto o sentido da utopia em sua dimensão projetual: volta-se para o passado quando toma como referência a idade do ouro, ao mesmo tempo que aponta para o futuro, para uma nova realização social que supere a queda. Resgatar valores e práticas do passado não significa adotar uma concepção nostálgica da vida, ainda mais levando em conta o princípio renascentista de *imitatio*. Como bem esclareceu Marx, é a burguesia que busca renovar incessantemente tudo, o que está sintetizado na frase do *Manifesto comunista* evocada por Marshall Berman (1986): “Tudo que é sólido desmancha no ar”.

Retornar para a idade do ouro consistia uma impossibilidade crônica na visão cristã de mundo, mas era factível resgatar valores abandonados e apenas aparentemente perdidos, conforme esclarece Agnes Heller (2008) em seu artigo intitulado *Valor e história*. A semelhança dos índios e de suas sociedades com a idade do ouro era muito importante para Quiroga, porque muitos dos bons valores necessários para a renovação do homem e do mundo já estariam presentes, sem necessidade de se promover um resgate muito difícil. Por outro lado não seria possível assumir que ali estava de fato a idade do ouro, pois isso traria uma ideia de perfeição, incompatível com o cristianismo. Daí também o perfeito encaixe com a utopia, que só pode acontecer depois da idade do ouro ou da queda (SARGENT, 2005). Os índios estavam mais próximos do ideal, tinham decaído menos que os europeus, mas a ignorância de Cristo precisava ser resolvida para se tornarem completos e caminharem rumo à perfeição cristã.

Uma das práticas indígenas que surpreendeu Quiroga se refere à escolha dos seus chefes, pois “*la manera de suceder, mandar y señorear de estos naturales era electiva*” (*Información*, p. 109). Anteriormente o ouvidor mencionara a democracia entre as formas de governo consideradas negativas, inferiores à monarquia, por exemplo. O espanto talvez proviesse da existência simultânea de um chefe supremo e de chefes menores eleitos pela população, tanto entre os Mexica quanto entre os Purhépecha.

Quiroga procurou entender as formas de organização social e de governo dos índios, a exemplo de muitos outros religiosos que se dedicaram ao estudo das culturas autóctones. O objetivo manifesto era elaborar leis que dialogassem com as formas habituais

dos nativos, “para que no se les haga tampoco en esto perjuicio ni agravio, sino muy grande utilidad y provecho” (*Información*, p. 109). Diferente dos reinos europeus, não havia entre os índios sucessão hereditária automática, ainda que os filhos dos caciques mortos tivessem alguma proeminência na escolha.

A seguir passa a explicar mais detalhadamente a sucessão dos líderes nativos e fornece um exemplo significativo e esclarecedor:

*Demás de esto, estando escribiendo esto, entraron en el acuerdo de esta Real Audiencia los caciques y principales de Otumba, que por muerte del cacique y principal del dicho pueblo habían elegido a otro por cacique, habiendo quedado hijo del muerto y otro pariente más propinco que el elegido, y notificaron su elección por tanto concierto y orden, y con tan buenos y concertados razonamientos, que no se podría creer, diciendo que aquél habían escogido por su cacique y principal, el cual estaba allí presente, vestido de una manta diferenciada de los otros; y que aquél pedían y querían todos de una concordia y que en dárseles por tal recibirían merced, porque lo habían escogido, porque los sabría y podía mejor gobernar que otro. Y, después de habérselo confirmado esta audiencia en nombre de su Majestad, se despidieron por la misma orden y concierto de hablar, dando gracias cada uno por sí hasta cuatro o cinco de los más principales de ellos y, después, a la postre de todos, el elegido, con tan buena manera como si hubieran deprendido oratoria toda su vida. (*Información*, pp. 109-110).*

Já destaquei o uso da palavra *razão* e suas derivadas em referências aos índios, bem como o espanto diante das suas altas capacidades – sobressaindo-se aqui a oratória. Ao que parece, “tanto concierto y orden” na comunicação era determinante para conquistar a boa vontade do ouvidor, bastante desgostoso das desordens provocadas pelos espanhóis.

O simbolismo ritual estava bastante presente na política indígena, inclusive na guerra, conforme esclareceu Todorov (2010). Nesse exemplo, o simbolismo é mostrado na roupa do cacique eleito, com uma manta diferente dos outros, o que em essência não era diferente do que faziam os próprios europeus; e também na sequência de despedidas, em que o eleito fica por último, como em sinal de deferência. A unanimidade da escolha e a apresentação de justificativas junto à Audiência mostra reconhecimento da autoridade espanhola, mas pode significar, além disso, que as disputas entre os nativos deveriam se restringir ao ambiente interno. Havia, afinal, dois níveis de autoridade: um local, o dos chefes índios escolhidos por seus pares, e outro externo, dos representantes da coroa espanhola. Por isso os caciques eleitos cumpriam dupla função, chefes entre os seus e embaixadores junto aos espanhóis.

Acima disso tudo, é notória a valorização da capacidade para governar, em detrimento da hereditariedade, pois esse é um valor comumente aceito nas nossas democracias atuais – apesar de não ser sempre praticado. Há certa semelhança com a *virtù* de Maquiavel, no sentido de que era preciso ter capacidade para governar, apesar de o célebre florentino não

preconizar a eleição como forma de escolher o governante. O reconhecimento das qualidades individuais é uma característica do Renascimento, mas Quiroga deixa clara a sua preferência pelas formas de sucessão hereditárias, que nomeia como legítimas.

Essa é outra semelhança com Erasmo, que também defendia a monarquia, como é possível inferir a partir de sua obra dedicada à educação do príncipe:

E Plutarco tem boas razões para crer que nenhum homem presta ao estado maior serviço que aquele que equipa a mente de um príncipe (que deve examinar os interesses de todos os homens) com os princípios mais elevados, dignos de um príncipe; e que ninguém, por outro lado, provoca um desastre tão pavoroso nos negócios dos homens mortais do que aquele que corrompe o coração do príncipe com opiniões ou desejos errôneos, exatamente como um homem poderia colocar veneno mortal na fonte pública de onde todos os homens retiram água. (ERASMO, 1998, p. 296)

Erasmo preservou a instituição monárquica, mas criticou a forma como ela era ocupada: o príncipe não deve buscar os próprios interesses, e sim cuidar do que é bom para seus súditos – uma máxima do pensamento cristão⁶⁴. O príncipe deveria ser a fonte do bem para todos. A expressão de Quiroga é parecida: elogiava a monarquia hereditária, de que não seria possível fugir, até mesmo por sua situação enquanto funcionário da coroa, e cuidava que o mesmo Carlos V, para quem Erasmo escrevera, praticasse a justiça. Ao mesmo tempo, aceitava algumas das formas de governo dos índios, legitimadas pela Audiência. Essa é mais uma das ambiguidades de Quiroga, justificada pela tentativa de promover uma transição suave, uma adequação das novas leis aos costumes tradicionais dos nativos.

O mesmo assunto é explorado na sequência, de forma mais sistemática:

Y, según la manera en ello tuvieron, parece ser su manera de suceder en semejantes mandos electiva y no de sucesión legítima: y, por tanto, en cuanto a lo del mando y señorío y derecho de estos indios naturales y caciques de esta tierra y Nuevo Mundo, pienso que entre ellos ni se habían ni sucedían como reyes ni señores legítimos ni su mando era de tales, sino como de personas a quien los otros elegían y tomaban y levantaban para servirlos y obedecerlos, no solamente como a caciques, pero aun casi como a dioses, y ser regidos por ellos, por hombres o más sábios o más cuerdos o más bien hablados, de que ellos hacen mucho caudal y caso o más valientes hombres o más poderosos, y a éstos tenían como a sus jueces mayores y superiores de todos o por sus caciques, aunque tenían otros menores jueces y principales oficiales que mandaban y juzgaban, puestos por estos mayores que así elegían. (Información, p. 110)

Na qualidade de jurista, Quiroga se interessava pela organização legal dos índios. Não deixa de ser interessante o uso da palavra *direito*, pois denota o reconhecimento de formas jurídicas sistematizadas entre os nativos. Conforme o *Tesoro* de Covarrubias (1611, p.

64 Cf. *Filipenses* 2,1-4, especialmente o v. 4: “Portanto, pelo conforto que há em Cristo, pela consolação que há no Amor, pela comunhão no Espírito, por toda ternura e compaixão, levai à plenitude a minha alegria, pondo-vos acordes no mesmo sentimento, no mesmo amor, numa só alma, num só pensamento, nada fazendo por competição ou vanglória, mas com humildade, julgando cada um os outros superiores a si mesmo, *nem cuidando cada um do que é seu, mas também do que é dos outros*” (Destaque meu).

647–648) “*Derecho se toma algunas veces por lo que dispone y manda, o la naturaleza, el Príncipe, la ciudad, o el pueblo, o la gête, o la costumbre; de donde resultan, el derecho natural, el de las gêtes, el ciuil, los plebiscitos, y fueros, constituciones, ordenanças, costumbres, &c*”. Era preciso conhecer essas formas para criar leis adequadas ao lugar e seus habitantes, preocupação que já mencionei.

Quiroga permaneceu preso às formas jurídicas que conhecia, sempre procurando equivalências entre as novidades que via e os conhecimentos adquiridos ao longo de seus estudos e de atuação a serviço da coroa. Isso demonstra a dificuldade no exercício da alteridade, não se tratando de mero preconceito, dado que muitos religiosos humanistas buscaram compreender os povos que pretendiam evangelizar (TODOROV, 2010). Daí que a sucessão dos governantes entre os índios seja descrita como ilegítima, pois a única maneira legítima seria a hereditária – conforme se fazia na coroa castelhana. Isso não significa rejeição plena às formas de escolha dos governantes indígenas, mas uma afirmação da monarquia espanhola, afinal, a Audiência confirmou a eleição de Otumba, o escolhido pelos índios.

Merece destaque a obediência incondicional – “*como a dioses*” – dos índios àqueles que escolhiam como governantes. Essa característica os diferenciava dos espanhóis, sempre dados a rebeliões, revoltas e disputas pelo poder. Não significa que entre os índios não houvesse disputas, apenas se evidencia a tentativa de mostrar que, com leis adequadas e aceitáveis, os nativos seriam súditos melhores que os da península, posto que habituados a obedecer. Quiroga parece indicar que essa subordinação derivava do fato de os índios terem escolhido o governante observando as suas aptidões para o posto. Seria importante conhecer e respeitar essas formas jurídicas, desde que não fossem inconciliáveis com as normas espanholas – o que o texto aborda a seguir.

Entre os índios, as características determinantes para a eleição dos governantes parecem um espelho do que os próprios humanistas esperavam dos príncipes. Quiroga decerto projetou algo sobre eles, mas parece inverossímil que tudo seja apenas invenção, sem vinculação com a realidade vivida. Assim, para serem escolhidos, os caciques indígenas deveriam ser sábios, equilibrados, de boa fama, valentes ou poderosos. O peso de cada uma dessas qualidades variava de acordo com a situação, pode-se inferir, o que indica maior racionalidade entre os índios do que entre os espanhóis – isso da perspectiva da razão renascentista. E os torna mais próximos do que nós mesmos esperamos de um bom político, ao menos no que diz o senso comum.

Destacar as características necessárias ao bom governante segue a linha dos espelhos de príncipes, do *Príncipe* de Maquiavel, da *Utopia* de Morus e do *príncipe cristão* de

Erasmus. Entre os índios, contudo, a ordem se invertia: em vez de o príncipe dever se adequar às qualidades, o indivíduo só se tornaria governante se já as possuísse, com o que obteria fidelidade absoluta do povo. Não parece haver equivalente na política europeia de então, especialmente entre aqueles que vieram para a América. Entretanto, discutir as teorias sobre a soberania aqui seria um longo desvio de percurso.

Relembro que os filhos e parentes dos líderes indígenas mortos tinham alguma proeminência na escolha, desde que possuíssem as qualidades necessárias para governar. Caso contrário, eram preteridos por outros mais aptos, conforme o exemplo acima. Mesmo com qualidades apreciadas pelos próprios europeus, os caciques indígenas não escapavam da acusação de tirania:

y a estos así elegidos tenían como por señores y como por dioses, y se dejaban tiranizar de ellos sin resistencia alguna y con paciencia increíbles, especialmente si eran valientes hombres, y acerca de ellos, sabios y bien razonados; lo que no suele ser donde hay reyes y señores legítimos y sucesores, porque éstos tienen leyes y suelen suceder los hijos a los padres como cosa propia [...] (Información, p. 110)

Apesar de os caciques serem vistos como tiranos, o que de fato se retrata é a submissão completa dos índios. Isso mostra a presença de um certo fatalismo, que combina com a cosmologia indígena, especialmente com a figura hesitante de Montezuma durante o avanço de Cortez, segundo a análise de Todorov (2010). Assim, os chefes não precisavam se preocupar com formas de subjugar os seus súditos nem em como manter seus domínios, ou seja, não sofriam do problema que Maquiavel tentou resolver. É claro que essa é uma visão simplificada, parecendo aplicável apenas para a compreensão de como funcionavam as escolhas de chefes locais. A conquista de Cortez e a forma como ele explorou as rivalidades entre os povos submetidos pelos Mexica demonstram que a não-resistência descrita por Quiroga não explica a situação vivida pelos vários povos subjugados antes da chegada dos espanhóis.

A *Relación de Michoacán* (ALCALÁ, 2000, p. 283) fornece informações mais precisas sobre a escolha dos caciques:

Muriendo algún cacique en los pueblos de la provincia, venían sus hermanos y parientes a hacello saber al cazonçi, y traíanle su bezote de oro y orejeras y brazaletes y collares de turquesas, que eran las insinias de señor, que le había dado el cazonçi cuando le criaban señor. Y como traían aquellas joyas, llevábanlas e poníanlas con las joyas del cazonçi y decía el cazonçi: “ya murió el pobre, sea como han quisido los dioses, pues que quedó la gente, no es mucho: barra su mujer su casa y esté aderezada como si él fuera vivo. Y porque no se devidan y se desperdicie la gente de aquel pueblo, pruebe otro a tener su oficio”. Y poníanle delante cinco o seis parientes suyos y hermanos del muerto, o de sus hijos o sobrinos, y decía el cazonçi: “¿quién destos será?”. Decíanle al cazonçi: “señor, tú lo has de mandar”. Y encomendaba aquel oficio al más discreto, el que tiene más

tristezas consigo, según su manera de decir, que es el más experimentado y el que era más obediente.

A eleição dos caciques não era feita entre toda a população, como poderíamos pensar equivocadamente. Apesar de o exemplo de Quiroga permitir a suposição de uma certa democracia representativa indígena, na descrição acima se nota que a escolha era feita entre membros da família. Claudia Espejel Carbajal (2008) afirma que “*Probablemente ya desde entonces el cargo se mantuvo entre los miembros de ciertas familias por la costumbre de nombrar, tras la muerte de un cacique, a alguno de sus parientes como sucesor*”. Cientes disso, é mais compreensível que essa forma de escolha possa ser associada à tirania, pois o poder permanecia concentrado em um grupo pequeno de pessoas.

Mesmo criticando, Quiroga parece simpatizar com a eleição dos caciques, especialmente com a valorização das boas qualidades do futuro governante. A oposição entre essa forma de escolha e a sucessão hereditária do direito espanhol aponta para a instabilidade dos governos que não se baseavam no mérito, uma das possíveis traduções de *virtù*. Como poderia ser estável um governo sem bases racionais? O povo não respeitaria um governante inepto. Maquiavel tentou resolver esse problema mostrando como o príncipe poderia manter o seu poder, conjugando *fortuna* e *virtù*. Outros, como Erasmo, Morus e Quiroga, estavam mais atentos às boas qualidades do governante, por isso o ouvidor prestou atenção na eleição dos caciques. Ao valorizar as virtudes do futuro governante, antes da sua indicação, os índios se mostravam mais próximos da sabedoria do que a política europeia e suas artes de governar.

Os filhos do cacique morto ficariam sob a responsabilidade do novo eleito, bem como as mulheres – exceto aquelas das quais o morto gostasse mais, que seriam enterradas com ele. O novo cacique faria guerra aos povos vizinhos e sacrificaria os prisioneiros. Além da submissão dos índios aos caciques, como se fossem deuses, essas práticas levaram Quiroga a afirmar o seguinte: “*Así que para mí, por lo que tengo visto y entendido de las cosas de estas tierras, casi por cierto tengo que entre éstos no había reinado ni señorío ni sucesión ni posesión legítima ni razonable, sino tiranía*” (*Información*, p. 111).

O sentido de tirania não fica explícito no texto da *Información en derecho*, possivelmente pela difícil tentativa de transpor os costumes indígenas para categorias europeias. Mais uma vez Covarrubias (1611, p. 1331) nos auxilia, esclarecendo que o tirano era “*al q por fuerça, o maña, sin razón, y sin derecho se apoderasse del dominio, e imperio de los Reynos y Republicas: y de aqui llamamos tirano comunmente a qualquiera q con violêcia, sin rason ni justicia se sale con hacer su volũtad*”. Não há, entretanto, correspondência exata entre essa definição e a descrição de Quiroga.

Assim, ao que tudo indica, a atribuição de tirania às formas de governo indígenas revela, acima de tudo, incompreensão do outro. A persistência do politeísmo e o tratamento dos caciques como deuses ou seus representantes causavam espanto e repulsa entre os piedosos religiosos europeus. Considerar os chefes nativos como tiranos era uma forma de manifestar essa aversão porque os associava ao que de pior havia na política europeia⁶⁵. Além disso, de acordo com o direito europeu, era legítimo rebelar-se contra um tirano, o que fundamentava para Quiroga a rejeição dos antigos chefes por parte dos índios comuns, bem como a intervenção dos espanhóis.

Então temos o seguinte: primeiro, a eleição dos caciques, restrita, não se opunha à atribuição de tirania, caracterizada pela submissão total dos índios, como a deuses; segundo, a escolha baseada nas boas qualidades e a associação entre o chefe e os deuses cumpria a função de suavizar ou anular a sensação de ofensa ou injúria dos comandados; terceiro, convinha manter as formas tradicionais de governo para não ofender os índios, na medida do possível, o que resultaria numa aceitação melhor da soberania espanhola, bem como em maior estabilidade política para a região. Portanto, apesar de condenada, podemos concluir que a “tirania” indígena não era de todo incompatível com o governo espanhol.

Em um sentido, Vasco de Quiroga atuou na mesma direção do que preconiza o *Príncipe* de Maquiavel, pois pensou em como a coroa espanhola poderia manter os seus novos domínios. Isso não significa que a estratégia do ouvidor seja idêntica àquela proposta pelo florentino, apenas mostra que ambos faziam parte do mesmo caldo cultural e político, caracterizado pela busca da melhor forma de governo e da manutenção do poder. Por outro lado, conforme Erasmo, o poder de um bom príncipe, se fosse bem conservado, resultaria em benefício para todos e levaria ao crescimento do reino e ao bem comum.

A *Información en derecho* contém o duplo argumento de defender os domínios espanhóis na América e de encontrar a melhor forma de governar. Quiroga defende os índios e parece efetivamente preocupado com a sua situação, mas também trabalha para consolidar a conquista espanhola e acredita que isso poderia ser bom para todos: o rei expandiria seus domínios e aumentaria o número dos súditos; a Igreja teria mais fiéis; os espanhóis teriam novas oportunidades de vida; os índios conheceriam o cristianismo e aprenderiam formas melhores de governo. O resultado, na melhor hipótese, seria o estado ótimo, utópico.

A tentativa de legitimar a dominação espanhola, contudo, não se faz em termos de

65 Erasmo (1998, p. 299) afirmou que “o príncipe não deve ser excitável a ponto de correr o perigo de, com a súbita ascensão ao poder, vir a tornar-se um tirano e recusar-se a aceitar advertências ou conselhos, e tampouco, por outro lado, deve ser flexível a ponto de deixar-se levar por este ou por aquele caminho pela opinião de qualquer pessoa ou de todos”.

superioridade e inferioridade naturais. Uma passagem da *Información* (p. 122) atesta definitivamente a igualdade ontológica entre índios e espanhóis:

Porque ser tenidos esto miserables en algo y hacer caso de ellos, como de hombres humanos y dóciles y redimidos por la misma sangre que nosotros, parece que repugna a los propios intereses de nuestros españoles, porque los tienen todos puestos en servirse de ellos, no como de hombres, sino como de bestias y peor;

Quanto aos interesses dos colonos espanhóis, a questão já foi esclarecida o suficiente. Mais do que um debate espiritual ou ideológico, era mera questão de conveniência. Contudo não se pode recusar como anacrônica a adjetivação de crueldade ao tratamento dado aos índios, já que a crítica estava posta no período em que as ações aconteciam.

Como agravante vemos que os índios eram inclusive mais maltratados que os animais. Mesmo estes mereciam compaixão. Desde a Antiguidade o tema da crueldade contra os animais está posto, tanto na tradição greco-romana quanto na judaica. Sabe-se que Pitágoras e seus seguidores defendiam o vegetarianismo devido à “crença na metempsicose e no parentesco universal entre todos os seres viventes” (CORNELLI, 2011, p. 240). Epicuro também era adepto da dieta vegetariana e há referências de outros grandes pensadores simpáticos a essa prática. A compilação canonizada dos provérbios judaicos condena os maus-tratos contra os animais: “O justo se preocupa com a vida de seus animais, porém mesmo a compaixão do malévolo é cruel” (12,10, *Bíblia Hebraica*) e até mesmo o *Gênesis* pode conter preceitos de defesa do vegetarianismo, afinal antes da queda “Deus disse: ‘eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento’.” (*Gênesis* 1, 29)⁶⁶.

Ora, se a crueldade direcionada às bestas irracionais é censurada, tanto maior seria a condenação de tratar seres humanos de forma pior que os animais. De fato os índios eram tratados como coisas e não como seres animados. Por isso Quiroga faz questão de afirmar eram seres humanos redimidos pelo mesmo sangue, o que remete ao texto de *Gálatas* 3,28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”.

Os colonos e encomendeiros consideravam os índios inferiores a escravos e animais. Para estes havia compaixão e interditos legais, mas com os nativos era possível fazer o que se quisesse. A essa situação Quiroga opõe a igualdade entre todos baseada no universalismo cristão. Parece que a intenção é mostrar que os colonos repugnavam tanto a religião quanto as leis, enquanto os índios eram dóceis e prontos para fazer o bem.

⁶⁶ Além de diversos exemplos contemporâneos oriundos da religião e da filosofia, também na literatura encontra-se a defesa dos animais, como nos renomados Lev Tolstói, C. S. Lewis e John M. Coetzee.

Em síntese a situação dos nativos comuns era a seguinte: *“el pobre indio está solo en su bohío y desarmado y desnudo; quejarse ni osa ni tiene a quién, aunque tiene harto de qué”*. Todos oprimiam os *maceuales*, tanto os espanhóis e seus escravos quanto os antigos caciques, situação que era preciso remediar, um estado de anomia. Os que se queixavam dos maus-tratos sofridos eram acusados de desacato e levante, quando, na verdade, isso deveria ser entendido como indicação de submissão, *“pues pide la justicia a los ministros de su rey, que es señal de no la querer él tomar por sus manos”* (Información, p. 123).

Tudo isso fazia com que a condição dos índios fosse pior sob o domínio espanhol do que debaixo da tirania dos velhos caciques. Assim, a conquista e a colonização não faziam sentido e perdiam totalmente a legitimidade. Melhor do que isso era deixá-los como estavam, como queria Las Casas, mas Quiroga buscou outra solução: acreditava na força do evangelho e na capacidade de seus projetos para resolver o problema colonial. O sonho utópico estava vivo o suficiente para que a esperança superasse as dificuldades presentes e a descrença provocada pela ação dos colonos.

Como trunfo argumentativo, Quiroga apontou constantemente para a submissão dos índios ao rei, ao passo que os espanhóis impediam a execução da justiça, além de serem eles próprios autores dos agravos contra os nativos e a coroa. Tomavam a justiça nas próprias mãos para, de fato, tornar o Novo Mundo uma terra sem lei. Ou seja, os rebeldes eram os próprios espanhóis, não os índios. É claro que a coroa não declararia seus próprios acólitos como rebeldes, mas de fato havia preocupação com o poder autônomo dos encomendeiros. A solução encontrada, no entanto, passou longe dos projetos de Quiroga: expandiu-se a burocracia espanhola e se promoveu uma hispanização generalizada, relegando os índios a permanecerem nas margens da sociedade colonial.

Se os espanhóis pensavam em permanecer na América e não apenas espoliá-la, deveriam atentar para um fato importante:

Pues es muy cierto que, acabados por esta intención del hierro los indios [...], también juntamente con ellos todo lo de esta tierra, que depende de la conservación de ellos, se acaba, porque sin indios ninguno en ella se puede ni podrá conservar ni aun sabe ni puede vivir. (Información, p. 124)

Existe aqui um reconhecimento impressionante: a sobrevivência dos espanhóis (e de qualquer europeu) na América dependia dos índios. Os saberes dos nativos sobre a natureza, a produção de alimentos e medicamentos era fundamental para que os colonos pudessem viver ali. Admitir isso naquele já no século XVI, ainda que fosse uma obviedade, é muito importante, porque vai na contramão das ideias que se iam propagando a respeito da superioridade dos europeus em todas as áreas.

A história da colonização da América é a história da negação dos saberes indígenas e dos escravos que para cá foram trazidos. Era imponderável para a maioria dos europeus valorizar os conhecimentos dos índios, de quem dependia a sua vida. Relembrando Aníbal Quijano (2005), os europeus se consideravam os portadores exclusivos da modernidade, o que significava, entre outras coisas, negar qualquer reconhecimento aos saberes dos povos colonizados.

Isso acabava por construir uma atitude bastante ambígua: por um lado dependiam vitalmente dos índios, mas por outro não admitiam a validade de seus conhecimentos. E quando o faziam, encobriam seus verdadeiros autores (DUSSEL, 1994), o que configurou efetivamente numa apropriação de ideias semelhante às práticas bastante comuns de patentear conhecimentos tradicionais como se fossem novas invenções. A ciência ocidental moderna efetivamente reproduz esse padrão colonial ao afirmar que qualquer tipo de saber só é válido se comprovado de acordo com as regras do método científico. Assim, muitas vezes, a ciência se dedica a “provar” conhecimentos há muito aceitos pelos povos tradicionais ou absorvidas pelo senso comum popular⁶⁷.

Tanto a antiguidade quanto a continuidade desse modo colonial de ocultação de saberes atestam a importância de declarações como a de Quiroga, pois deixam claro que, desde o início da colonização, havia críticas ao modo de dominação eurocêntrico que se estabelecia. Essas críticas eram ambíguas e o caso de que trato não foge à regra, daí ser possível interpretar essa passagem de outra forma, complementar à já exposta.

A partir da ótica econômica e do processo de inserção dos índios no capitalismo mercantil nascente, nota-se que sua importância para o processo de acumulação primitiva não pode ser subestimada. Sem os índios não haveria a colonização nem a exploração das minas de ouro e prata simplesmente pela falta de mão de obra. Ou seja, a sua conservação seria simplesmente instrumental (GÓMEZ-HERRERO, 2001).

Embora reconheça que Vasco de Quiroga verdadeiramente se preocupava com os índios e que suas intenções não se pautavam pela submissão aos valores coloniais de acumulação de capital, é inegável que, retoricamente, joga com esses interesses. Isso acontece porque adotou uma postura conciliadora, radical apenas em alguns aspectos, em geral, procurava harmonizar os interesses dos índios com os dos grandes em questão: a monarquia espanhola e a Igreja Católica. Assim, acaba apelando para os interesses coloniais mais imediatos para conseguir apoio para seus projetos. Faz isso apontando para uma verdade

67 Diversos estudiosos têm se dedicado ao tema, dentre os quais destaco Bruno Latour (2000), Boaventura de Sousa Santos (2009) e Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007)

básica: sem índios os espanhóis não sobreviveriam, muito menos conseguiriam levar a cabo os seus planos, fossem quais fossem. Ética cristã e interesses coloniais caminham juntos no argumento do religioso: era imperioso garantir a sobrevivência dos índios.

Essa preocupação com algo tão básico quanto a sobrevivência explicita ainda mais a barbárie colonial. Nem mesmo o direito elementar de viver estava sendo garantido. E não é necessário apelar para a noção extemporânea de direitos humanos universais para concluir que havia algo errado. Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas e tantos outros religiosos deixaram claro que a ética cristã mais básica – aquela que prega a sacralidade da vida e a dignidade do homem – não era respeitada na América.

Se mesmo a coroa, cujas principais preocupações estavam longe da moral e da ética cristã do amor ao próximo, manifestou reiteradas vezes preocupações com a sobrevivência dos índios, foi porque a situação fugia ao controle. Não é tarefa simples ofender a “moral” de uma potência imperial interessada, sobretudo, no aumento de seu poder e nos dividendos resultantes da conquista e colonização. Pois os colonos e encomendeiros conseguiram isso. E Quiroga soube explorar retoricamente esse cenário para defender o seu projeto e as vidas dos índios com os quais pretendia construir sua utopia.

Até mesmo a barbárie dos índios entra no raciocínio de Quiroga no sentido de mostrar que a sujeição à coroa espanhola melhorou a sua situação:

Y para que se vea mejor cómo éstos eran bárbaros y tiranos, y gente sin ley, hasta el tiempo que se sujetaron a su Majestad Católica, y simple y ignorante, ya aun pienso que tarde o nunca lo dejarán de ser hasta que otra mejor manera se les dé la que al presente tienen, bastará, a mi ver, decir aquí algunas de las muchas bárbaras y tiranas costumbres que tenían acerca de esto, y se tienen hoy por la mayor parte; (Información, p. 151)

A dominação dos espanhóis católicos não deveria piorar a situação dos índios, como acontecia, mas melhorá-la. Estes eram gente simples e ignorante que precisava aprender melhores costumes para se livrar de práticas tirânicas e bárbaras. Isso não seria conseguido com as atitudes ainda mais bárbaras e tiranas que tinham os espanhóis, mas com o exercício dos valores cristãos e da constituição de uma boa política.

Apesar da menção à simplicidade e à ignorância, os índios não eram vistos como bons selvagens. O texto lista diversas razões pelas quais os índios escravizavam para, em seguida, reforçar a tese de que a escravidão praticada pelos nativos era bastante diferente daquela conhecida pelos espanhóis – o que será discutido no próximo capítulo. Importa agora dizer que o uso das palavras *barbaro* e *tirano* com referência aos índios mostra que Quiroga procurava se equilibrar entre a admiração e as críticas, de modo que apontava qualidades e

defeitos conforme a necessidade de sua exposição.

Após dar algumas explicações etimológicas, Covarrubias (1611, p. 281) define assim a palavra *barbaro*:

a todos los que hablan cõ tosquedad y grossería, llamados barbaros: y a los que son inorãtes sin letras, a los de malas costumbres, y mal morigerados, a los esquiuos que no admiten la comunicaciõ de los demas hõbres de razon, que viuen sin ella, lleuados de sus apetitos, y finalmente los que son desapiadados, y crueles.

Podemos seguramente aceitar que essa definição do início do século XVII sofreu influência das discussões sobre a humanidade de índios e sua capacidade racional. Ela serve apenas porque mostra o sentido negativo da palavra, consolidado o suficiente para ser dicionarizado. A palavra *barbaro* no texto da *Información*, a despeito de possíveis variações de significado, esclarece que os índios não eram tidos como perfeitos: sua descrição é balanceada entre o fato se serem melhores que os espanhóis, ao mesmo tempo que necessitavam conhecer o cristianismo e aprender boas normas de organização política.

A barbárie indígena estava ligada aos seus maus costumes, que permaneciam vivos, mas derivava, sobretudo, da ausência de uma organização política satisfatória:

y, enfin, todo acontecía entre ellos como entre gente bárbara e ignorante y sin ley, y derramados sin tener orden de buena policía, que es la que todo lo ordena, y sin la cual ninguna cosa ni conversación humana puede haber bien ordenada y que no sea corrupción. (Información, pp. 153-154)

De acordo com Paz Serrano Gassent (2001, p. 172) os dois modelos de barbárie encontrados em Quiroga reforçam a inferioridade cultural e política dos índios, ambas remediáveis com a educação e com o estabelecimento de normas civilizatórias, conforme expostas por Aristóteles e pelos pais da igreja. Ou seja, apesar de ter claramente um sentido negativo, essa barbárie não significa inferioridade ontológica ou moral. Ocorre justamente o contrário.

Os índios podiam ser piores cultural e politicamente, percepção que levou Quiroga a considerá-los bárbaros, mas suas boas qualidades não eram afetadas por isso. Dessa forma, temos bárbaros vinculados à idade do ouro e considerados a base para a concretização da utopia. Mais do que uma contradição, isso configura um olhar múltiplo sobre os índios, indubitavelmente eurocêntrico, mas que não se contentava em projetar concepções prévias, buscando enxergar as particularidades sociais que os definiam.

Outros costumes maus e injustos são listados:

Item, fallecía un principal y, aunque tuviese y dejase hijos y mujer, iba el cacique principal y se entraba en toda la hacienda y sin les dejar nada se la tomaba toda; lo mismo, pienso, hacían con los mercaderes. También afirman estos religiosos lenguas.

Item, afirman los mismos religiosos lenguas que los bienes que dejaba el difunto, los herederos de algunos de ellos luego se los llevaban al cacique; y, si traían sobre ellos alguna diferencia, en lugar de concertarlos, se los tomaban y se quedaba con ellos, y los herederos sin nada; y algo de aquesto he yo hecho restituir.

Item, acostumbraban entre sí no suceder en los mandos o señoríos o cacicazgos, o que son por sucesión legítima, sino tomarlo el que más podía. Y esto afirman religiosos lenguas, y a mí me parece que he visto algo de ello; y también he visto que sucedían por via electiva, eligiendo al más valiente hombre, o al más sabio y cuerdo y bien razonado, de que ellos se precian mucho; digo de bien razonar y con mucho sosiego y reposo, y con buenos meneos y ademanos y compostura de cuerpo, manos y gesto, como oradores en forma; y también he visto de esto, y no ha de muchos días, como tengo dicho.

También afirman religiosos lenguas, que había entre ellos una orden u oficio o abominación o corrupción endiablada, que se llamaba de los telpuchetles, que eran unos mancebos que estaban disputados entre ellos para corromper las mozas vírgenes antes que se casasen con otros, entregándoselas al tiempo que se querían casar. (Información, p. 156)

A despeito do uso discursivo das características Quiroga sempre aponta para a sua historicidade indicando as fontes de suas informações: a própria observação, os relatos feitos pelos índios que vinham até a Audiência ou por missionários. Faz isso porque pretendia atestar a veracidade do seu relato, de forma que suas teses fossem canceladas pelas informações fidedignas que transmitia.

Nessa longa citação fica transparente que as características negativas são, principalmente, políticas e sociais, tendo pouco ou nada a ver com a moral individual. Quiroga decerto não compreendia que aquelas sociedades não concebiam o indivíduo da mesma forma que este ia se desenhando nas culturas europeias. Ou seja, é claro que havia unidades individuais na sociedade, mas eram componentes do todo. A ênfase estava na harmonia da coletividade, os indivíduos se encaixavam em seus papéis sociais e não o contrário, como passara a acontecer no Velho Mundo.

Disso decorre que a ideia de herança familiar não fizesse sentido, pois o que importava era o conjunto da sociedade. As críticas à ausência do direito de herança, da sucessão hereditária, podem ser entendidas da mesma forma. São, antes de mais anda, incompreensão e dificuldade no exercício de alteridade, devido à ideia de que havia um modo melhor de organização sociopolítica. Apesar do bom uso da razão, já destacado anteriormente, a forma eletiva era inaceitável para Quiroga por não ser uma das que considerava adequadas.

A crítica da organização política e social dos índios se mescla com a censura de alguns costumes estranhos aos europeus, como o que é descrito no último parágrafo da citação. Não é fácil encontrar outras referências a esses *telpuchetles*. Só foram mencionados por Quiroga nesta passagem da *Información*, o que também reforça a ideia de que a crítica recaí, sobretudo, na organização política e social. Por isso tanta ênfase na necessidade de boas regras e ordenamentos para os índios.

Pouco adiante Quiroga afirma:

Ordenanzas no las tenían, sino unas pinturas a manera de anales, que eran los casos y hechos como acontecían y pasaban justa o injustamente, y éstos pintaban y los tenían, no como leyes, sino como ejemplos de lo que otros hacían mal o bien, que en derecho es reprobado, pues no se ha de juzgar mediante ejemplos, sino con leyes, y de aquesta manera son a mi ver las que allá se enviaron pintadas. (Información, p. 157)

Aqui está uma crítica ao direito consuetudinário, praticado em outras partes da própria Europa, como a Inglaterra. O sistema jurídico dos índios só é compreendido através dessa equivalência, pois tratava-se de algo ininteligível aos juristas europeus. A especificidade das práticas de justiça indígenas não é considerada. Com relação à aplicação da justiça e o estabelecimento de leis, Quiroga é bastante conservador e fiel aos que aprendera. O modo castelhano de fazer era considerado por ele como o modelo a ser implantado na América. Não discute se os julgamentos baseados em exemplos eram eficazes ou se serviam para manter uma boa ordem social: apenas constata que diferem da sua concepção de justiça e por isso estão errados.

O ponto de partida do raciocínio de Quiroga eram as formas sociais, políticas e jurídicas que considerava corretas. Ele não podia se afastar dessas verdades e seus julgamentos se baseavam nas premissas iniciais. Percebo isso porque os índios eram considerados moralmente superiores aos europeus, mas, apesar disso, seus sistemas sociais, políticos e jurídicos não recebiam muito crédito. As lentes através das quais via a sociedade não podiam ser trocadas: era capaz de reconhecer boas qualidades e até mesmo de apreciar as diferenças, desde que nada disso estivesse distante do que concebia como certo.

A boa ordem política é considerada como a solução contra a permanência dos maus costumes dos índios:

porque, aunque los ídolos se les hayan quitado a muchos de ellos, pero de quitarles las costumbres malas que tenían poco se ha curado, y así casi en todas se han quedado; y temo que tarde las perderán, si otra mejor orden y estado no se les da del que tienen y hasta aquí se les ha dado; (Información, p. 162)

Apesar do aparente sucesso dos primeiros missionários na difusão do cristianismo, diversos testemunhos apontam a permanência das antigas práticas religiosas dos índios, o que se tornou cada vez mais evidente aos religiosos conforme compreendiam melhor as culturas autóctones. Vários dos costumes indígenas condenados por Quiroga, como a embriaguez, estavam ligados à religião, de modo que a eficiência do trabalho missionário poderia ser medida pelo arrefecimento ou desaparecimento desses hábitos antigos.

Quiroga mostra preocupação com a conversão dos índios, mas, além do trabalho

missionário, percebe outra necessidade, que aponta constantemente: a de oferecer aos índios um ordenamento político, social e jurídico melhor tanto do que possuíam antes da chegada dos europeus quanto do caos promovido pelos colonos. Isso teria duplo efeito: ajudaria a convencer os índios, apacando sua rejeição, e criaria condições para melhor execução do trabalho religioso e educativo dos missionários.

Os humanistas cristãos acreditavam que o melhor argumento, a melhor forma de governo, venceria a disputa e se consolidaria. No entanto, há um outro aspecto fundamental, destacado por Todorov, aparentemente não notado por Quiroga. Para os índios não se tratava de uma disputa argumentativa conforme concebiam os europeus:

Ora, qual será o argumento inicial dos religiosos astecas? Nossa religião, dirão, é antiga; nossos antepassados já aderiram a ela, não há pois nenhuma razão para renunciar a ela.

[...]

[Cortez diz] “Aproveitei a ocasião para fazê-los notar o quanto a religião deles era tola e vã, pois acreditavam que ela podia oferecer-lhes bens que não sabiam defender, e que lhes eram tomados com tanta facilidade. Responderam-me que era a religião dos seus pais. (TODOROV, 2010, p. 115–116)

Os índios não eram menos racionais, o próprio Quiroga testemunhou isso, conforme já expus. Trata-se, portanto, de outra racionalidade em que a tradição é proeminente. O passado explica o presente e o futuro é apenas uma repetição do que já houve: o tempo cíclico. Nessa lógica, o novo só poderia ensejar a recusa ou então ser adequado às suas concepções tradicionais. O conflito se dá entre a defesa de valores absolutos (a melhor religião, o melhor governo) e a tradição (sempre foi assim). É a disputa que se repete ao longo dos últimos cinco séculos, de forma mais ou menos violenta.

Apesar disso, muitos índios se converteram ao cristianismo, conforme a *Información* (p. 200):

Porque éstos son los que aman y desean mucho los santos sacramentos de la Iglesia, y los que confiesan y casan y hacen las disciplinas con fervor y devoción y humildad, y en número increíble a quien no lo ha visto, y los que aman a los cristianos y sustentan la tierra, y los que son de increíble obediencia y humildad y de quien se esperaba y espera en estas partes y Nuevo Mundo una muy grande y reformada iglesia, si nuestros pecados y las astucias y cautelas del antiguo Satanás que tanto los persigue los dejase vivir y no diese con todos al través.

Humildade e obediência eram as características fundamentais para o projeto utópico quiroguiano. A subordinação do indivíduo à coletividade e a educação nas sociedades indígenas também favoreciam a prática das disciplinas cristãs. Tudo isso situava os índios em oposição aos espanhóis e em situação favorável da perspectiva dos religiosos. Seriam os componentes da igreja reformada do Novo Mundo.

Muitos de seus hábitos, porém, não necessitavam de correção. Inclusive seus

defeitos os tornam próximos à idade do ouro:

Y casi, de la misma manera que he hallado que dice Luciano en sus Saturniales que eran los siervos entre aquellas gentes que llaman de oro y edad dorada de los tiempos de los reinos de Saturno, en que parece que había en todo y por todo la misma manera e igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiestas, juegos, placeres, beberes, holgares, ocios, desnudez, pobre y menospreciado ajuar, vestir, y calzar y comer, según que la fertilidad de la tierra se lo daba, ofrecía y producía de gracia y casi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya, que ahora en este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales con un descuido y menosprecio de todo lo superfluo con aquel mismo contentamiento y muy grande y libre libertad de las vidas y de los ánimos que gozan aquestos naturales, y con muy gran sosiego de ellos, que parece como que no estén obligados ni sujetos a los casos de fortuna, de puros, prudentes y simplicísimos, sin se les dar nada por cosa, antes se maravillan de nosotros y de nuestras cosas e inquietud y desasosiego que traemos, como algunos algunas veces ya lo han dicho a alguno de nosotros, maravillándose mucho de ello. Y casi, el mismo estado y manera y condición; (Información, pp. 208-209)

Destaca-se, nessa passagem, o estranhamento dos índios frente à inquietude e ao desassossego dos espanhóis. Aqueles estrangeiros que buscavam o ouro a todo custo e cometiam violências gratuitas exemplificavam o estado de desarmonia espiritual da Europa. Apesar da tradição cristã, da vasta literatura que defendia a simplicidade e a valorização da dimensão espiritual em detrimento da busca por riqueza e bens materiais, os “cristãos” praticavam o contrário do que professavam. A palavra proferida não possuía valor, de modo que a hipocrisia se tornou notável para os nativos. Aqui temos um caso claro de que como a relação de alteridade serve para explicar a nós mesmos: o olhar dos índios desvelava de forma simples aquilo que muitos teólogos e místicos demoraram a ver.

Quiroga explica que conheceu *As Saturnais* de Luciano enquanto escrevia sua *Información en derecho*, ficando espantado com a semelhança entre o que via e lia. Parece-me haver duas linhas de interpretação sobre o uso dessa obra: pode ser que ela seja uma chave interpretativa para a compreensão dos índios, uma espécie mediação entre os conhecimentos prévios do ouvidor e a sua experiência presente; ou então, a leitura da obra dependeria do cotidiano de Quiroga no momento em que ele a leu. No primeiro caso, os índios seriam compreendidos à luz do escrito de Luciano; no segundo, *As Saturnais* seriam interpretadas a partir dos conhecimentos sobre os índios. Essas duas linhas não são mutuamente excludentes, mas podem ter pesos diferentes.

A *Información* não contém uma descrição pormenorizada dos índios, como fizeram outros religiosos. O que há é uma atribuição estética de valores aos índios. Nesse sentido, a realidade vivida é explicada a partir da literatura, mostrando a importância dos modelos literários. Mas isso não é tudo. A primeira menção à Luciano diz o seguinte:

Y casi, de las misma manera que he hallado que dice Luciano en sus Saturniales que eran los siervos entre aquellas gentes que llaman de oro y edad dorada de los tiempos de los reinos de Saturno, en que parece que había en todo y por todo la misma manera e igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiesas, juegos, placeres, beberes, holgares, ocios, desnudez, pobre y menospreciado ajuar, vestir, y calzar y comer, según que la fertilidad de la tierra se lo daba, ofrecía y producía de gracia y casi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya, que ahora en este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales con un descuido y menosprecio de todo lo superfluo con aquel mismo contentamiento y muy grande y libre libertad de las vidas y de los ánimos que gozan aquestos naturales, y con muy gran sosiego de ellos, que parece como que no estén obligados ni sujetos a los casos de fortuna, de puros, prudentes y simplicísimos, sin se les dar nada por cosa, antes se maravillan de nosotros y de nuestras cosas e inquietud y desasosiego que traemos, como algunos algunas veces ya lo han dicho a alguno de nosotros, maravillándose mucho de ello. (Información, p. 208-209).

A referência ao escritor grego media a comunicação, permitindo que o leitor europeu, pouco ou nada familiarizado com os povos indígenas americanos, processasse as informações recebidas. Foi a melhor referência encontrada por Quiroga para traduzir de forma elogiosa o que via no dia a dia.

Para os europeus, a idade do ouro remetia a um passado há muito perdido e impossível de ser recuperado. Aqui não se tenta mostrar que os índios estavam nesse passado e que iriam decair, como ocorrera com as gentes do Velho Mundo. Ao contrário, fica patente o otimismo de expor a existência atual daqueles valores considerados perdidos. A idade do ouro é deslocada do passado para o presente, aqui e agora.

Ao explicar como eram os nativos, Quiroga fala de si e dos seus. Por isso era necessário encontrar alguma referência que permitisse a comunicação. Isso fica evidente no trecho em que se diz que os índios “*se maravillan de nosotros*”: o espanto e a dificuldade em compreender os valores dos outros era simultâneo. A referência à idade do ouro serve como um espelho crítico para os europeus, enfatizando a sua decadência, em detrimento dos indígenas americanos.

O texto da *Información* segue no mesmo tom até citar Luciano. E o que diz a passagem das *Saturnais* citada por Quiroga? Um sacerdote indaga a Crono⁶⁸ sobre o motivo de este haver deixado o poder. O deus responde que estava velho e sem forças para cuidar de todos os afazeres e, por isso, preferiu abdicar e levar uma vida despreocupada, reservando para si o governo apenas nos dias das festas em sua homenagem:

[...] decidi tirar para mim estes poucos dias, nas condições que referi, e retomar o poder, a fim de recordar aos homens como era a vida durante o meu reinado, em que todos os produtos, sem serem semeados nem lavrados, nasciam espontaneamente, não na forma de espigas, mas como pães já prontos [a comer], e a carne já vinha cozinhada, e o vinho corria como autênticos rios, e as fontes eram de mel e de leite.

68 A tradução portuguesa adotada aqui opta pela terminologia vinculada diretamente aos originais gregos, daí que o nome *Saturno*, latino, seja preterido por *Crono*, grego.

Todos os homens eram bons e feitos de ouro. Eis a razão deste meu efémero reinado, e por isso se assiste por todo o lado a algazarra, cantos, jogos e igualdade para todos, escravos ou homens livres. De facto, durante o meu reinado, ninguém era escravo [de ninguém]. (LUCIANO, 2013, p. 176–177).

Não faz sentido supor que Quiroga visse a natureza americana dessa forma. Pouco adiante ele reforça que o seu objetivo era recordar os valores da idade do ouro, enfatizando a igualdade entre os índios o seu contentamento com pouco, por isso seu trabalho era moderado. Não andavam inquietos atrás de ouro e riquezas, viviam de forma simples e tranquila.

Vale lembrar que Luciano escreveu isso como um sátira, diferente da forma como Quiroga interpretou o texto. Isso atesta a mentalidade da época: “Em numerosas obras do século XVI, que dir-se-ia serem destinadas a fazer ir e sorrir, escondem-se não raro intenções muito sérias e conceitos às vezes profundos assim como projectos de reforma das instituições, das mentalidades e dos costumes” (MARTINS, 2009, p. 80–81). A leitura de Quiroga, séria, faz do texto de Luciano uma crítica aos valores dos europeus que iam para a Nova Espanha e uma exaltação dos índios.

Essa associação dos índios à idade do ouro não os torna perfeitos, como já ficou claro a partir do que expus antes. Ainda assim, despertou esperanças de que era possível construir um mundo melhor e uma igreja renovada, afinal, nem todos os seres humanos haviam decaído tanto quanto os europeus, cuja corrupção fora bastante destacada por diversos pensadores como Erasmo e Morus. Os índios, ao contrário, mantiveram a simplicidade e a dignidade tão cara aos humanistas. A pureza de intenções atribuída aos nativos só podia, é claro, vinculá-los ao evangelho⁶⁹.

As virtudes cristãs eram características naturais dos índios:

lo demás que es necesario para ser buenos y perfectos cristianos, que es esta buena simplicidad, humildad y obediencia, desnudez y descuido de todas las cosas y pasiones del mundo, ellos se las tienen más propias y naturales que se podrían creer, y como pluguiese a Dios que nosotros las tuviésemos. Y en esto de esta buena simplicidad yo confieso que en parte son como niños, pero en todo lo demás son cierto docilísimos, y por eso no son de estimar en menos, sino en más para las cosas de nuestra fe, que están fundadas en esta humildad, simplicidad y paciencia y obediencia que éstos a natura tienen. (Información, p. 213).

Dessa forma, os índios passam a ser exemplos para os europeus. Para serem pessoas melhores era preciso imitar essas qualidades naturais, virtudes para os cristãos, obtidas através da prática de disciplinas espirituais rigorosas. Por isso causavam tanto espanto. As culturas indígenas daquela região tinham uma vida bastante disciplinada pelos rituais religiosos e por regras sociais rígidas (CORCUERA DE MANCERA, 1991).

69 Cf. Mateus 5,8.

A diferença parece ser que esses valores eram válidos e praticados pela maioria da sociedade. Não havia espaço para rompantes de individualidade que levassem ao desregramento social. Na Europa, ao contrário, floresciam o indivíduo e a subjetividade, de modo que era mais difícil tornar esses valores aceitos coletivamente. Isso passaria pela transformação espiritual de cada indivíduo. O individualismo e o materialismo venceram essa batalha.

Ver os índios como crianças levava a uma ambiguidade, pois a tradição cristã confere às crianças um papel positivo e de destaque – o próprio Jesus disse que deveríamos ser como elas⁷⁰. Por outro lado, isso os situava numa situação de inferioridade jurídica, necessitando de tutores. No entanto, fica claro que, para Quiroga, os índios não eram de todo infantis, exceto em alguns aspectos.

Como já disse, os índios eram a matéria fundamental da utopia de Quiroga, por isso é tão importante compreender a forma como são descritos. Fica bastante clara a oposição entre eles e os colonos. Apesar de alguns defeitos, destacam-se suas muitas qualidades e sua inclinação para o bem. Com eles seria possível concretizar a melhor república descrita por Morus. Era justamente isso que faltava para que o Novo Mundo florescesse.

Ao longo deste capítulo procurei mostrar os principais personagens da utopia de Vasco de Quiroga. De um lado os colonos representam a corrupção, são maus exemplos por sua cobiça e hipocrisia, gerando desesperança e desilusão. Os índios, ao contrário, renovavam as esperanças de um mundo novo que resgatasse bons valores perdidos. Eram a personificação dos sonhos utópicos que se renovam incessantemente desde então, apesar de todos os fracassos contundentes. A busca por um mundo melhor, naquele momento como agora, parece necessária para que a existência continue sendo suportável.

⁷⁰ Cf. *Mateus* 18,4.

4 TEMAS APROXIMADORES DA UTOPIA

Os três temas abordados nesse capítulo são os que conduzem à utopia de Quiroga. Sua principal preocupação, como reiterou diversas vezes, era evangelizar¹ os índios. Como se verá, a evangelização não consistia apenas em doutriná-los, mas estava associada ao que hoje comumente se chama de cristianismo integral ou holístico, ou seja, ligava-se a uma série de ações que buscavam efetivamente transformar os indivíduos, garantindo-lhes dignidade na vida e aproximando-os dos ensinamentos do Cristo. A sua utopia tem explicitamente um caráter evangelizador.

Os principais problemas com os quais se deparou para a construção desse projeto, como visto nos capítulos anteriores, foram a oposição dos encomendeiros e dos colonos, contrários à atenção dada aos índios; aos recursos financeiros investidos; as terras que lhes eram reservadas (WARREN, 1963). Além das ações judiciais movidas contra Quiroga e seus hospitais, havia um outro projeto colonial em curso, aquele que enxergava os índios apenas como mão de obra gratuita, especialmente para explorar as minas. Assim, o principal entrave à utopia quiroguiana era a escravidão indígena, o que ele prontamente reconheceu.

O tema basilar da *Información en derecho*, sua maior e mais elaborada obra, é a crítica da permissão à escravização dos índios. Ora, o que justificava a escravidão? Apenas a ideia de guerra justa, na qual os índios poderiam ser aprisionados e escravizados. Por isso o tema da guerra feita aos índios se torna relevante, não porque Quiroga pretendesse usar a força para convertê-los, como entendera Las Casas, pois de fato nunca fez isso (DEALY, 1975). Ao contrário, sua crítica da escravidão o levou também a condenar as guerras feitas contra os índios, sem que precisasse criticar a legislação vigente. Ou seja, sem condenar a ideia de guerra justa, procurou mostrar que esse conceito não se aplicava às guerras dos espanhóis contra os índios e que, portanto, a escravidão era ilegítima.

Para nos aproximarmos da utopia quiroguiana convém inverter a ordem dos temas. Primeiro tratarei da discussão sobre a guerra justa, o que leva, em seguida, à

1 O uso da palavra “evangelizar” e suas derivadas em vez de “catequizar” não é sem razão. Entre os humanistas, especialmente aqueles influenciados por Erasmo, a aproximação aos Evangelhos se tornou então muito importante, na esteira da ideia de retorno ao cristianismo primitivo. Assim, falava-se muito em doutrina evangélica, sem que isso se vincule ao que hoje entendemos como evangelicalismo ou movimento evangélico, um desdobramento da Reforma Protestante. De fato Erasmo e muitos dos humanistas por ele influenciados se mantiveram católicos, ainda que criticassem a Igreja Católica, possivelmente tendo em mente a unidade da cristandade e reprovando a cisão luterana. Dito isso, é preciso recordar, por outro lado, que os críticos de Erasmo diziam que ele havia posto o ovo que Lutero chocou, tentando criar certa continuidade entre os dois, o que posteriormente levou à polêmica que travaram sobre o livre arbítrio (BATAILLON, 1966).

problemática da escravidão. Por fim, abordarei o cerne do projeto utópico, a evangelização indígena, supostamente o principal motivo para que os espanhóis estivessem na América e a justificativa para a sua presença. Quiroga entendia que não havia necessidade de violência contra os índios e, portanto, sua posição era contrária à defendida por colonos e encomendeiros.

4.1 Guerra justa

Na sua já citada carta ao Conselho das Índias Quiroga dá testemunho do ambiente conflituoso que ali reinava quando aborda o tema da proibição de que os espanhóis fizessem escravos de guerra:

Sobre esto aconteció ahora acá un desconcierto de un teniente de capitán del Marqués², que, habiéndole enviado a allanar cierto levantamiento de los Yopelcangos, conforme a esto y de manera y con aviso que no se hiciesen esclavos por guerra, sino que los culpados fuesen primeramente por nosotros condenados, según la culpa de cada uno, a cavar las minas a cierto tiempo, porque ellos castigasen y los otros recibiesen ejemplo, hasta que por su Majestad se mandase otra cosa, el dicho teniente, entendiendo mal lo acordado y las instrucciones, repartió entre los que con él fueron, según él ha confesado, obra de dos mil indios que tomó por fuerza, que se le hicieron fuertes en un peñol, de los cuales todos los más se piensa que son niños y mujeres, de que acá habemos recibido no poco enojo y tenemos preso al dicho capitán y habemos reprehendido mucho al Marqués, porque le dio la instrucción algo obscura, y hasta ahora está acordado que yo vaya a recoger todos los que repartió que se pudieron haber, y saber lo que hizo y cómo hizo, y hacer lo que en ello se deba hacer con justicia. (Carta al Consejo, p. 65).

A prática de escravizar os indígenas fazendo-os prisioneiros de guerra já estava consolidada como um padrão: mesmo que houvesse dúvidas, era o que se fazia. Podia-se argumentar o desconhecimento da nova legislação ou mesmo a incompreensão das instruções, artifício adotado pelo capitão enviado para aplacar a revolta. A Segunda Audiência, seguindo as orientações do Conselho das Índias, pretendia instalar um sistema jurídico semelhante ao da península, com investigações, julgamentos e direito à defesa. Como fica claro a partir desse exemplo, não era algo fácil de se implementar, havendo a necessidade de vencer o costume estabelecido e de enfrentar aqueles que se beneficiavam com a guerra e a escravidão.

Nesse ambiente, construído a partir da conquista empreendida por Cortez e da atuação desastrosa de Nuño de Guzmán na Primeira Audiência, era necessário que o governo fosse pacificador, que promovesse a concórdia entre os habitantes. Isso remete a Erasmo na sua *Educação do príncipe cristão* (1998, p. 369):

Embora os autores antigos dividissem a teoria completa da ciência de governar em dois conjuntos de habilidades, as da paz e as da guerra, nossa preocupação

2 Trata-se de Hernán Cortez.

primordial e fundamental deve ser a de treinar o príncipe nas habilidades relevantes para a administração sábia em tempo de paz, porque com elas deve lutar ao máximo com o seguinte objetivo: que os dispositivos da guerra nunca venham a ser necessários.

É claro que o presidente da Audiência não tinha a mesma autoridade que o príncipe, mas a ideia é a mesma, a necessidade da paz. A guerra devia ser evitada, não buscada. A sabedoria devia ser usada para resolver as desavenças sem necessidade de conflito armado, sendo a guerra a última das alternativas, e para se defender³. Um governante propenso à guerra incendiaria ainda mais o ambiente, como na passagem já citada: “*Enviar caballero por presidente no conviene más que enviar un fuego, porque acá para cosas de guerra no es menester*” (*Carta al Consejo*, p. 61). Um incêndio é como a guerra, fácil de começar e difícil de terminar⁴, metáfora perfeita. Em oposição ao governante guerreiro está o humanista, conhecedor das letras e experiente na política, um tipo semelhante ao próprio Vasco de Quiroga.

Essa impressão inicial seria desenvolvida na *Información en derecho* como uma derivação da crítica à escravização dos índios. O problema mais óbvio causado pela guerra era a reação dos índios: “*en los por pacificar, su defensa natural, que parece que tienen contra nuestras violencias*” (*Información*, p. 79). Atacar os índios aumentaria o conflito, o que não era interessante na visão de Quiroga. Como dissera Erasmo (1999, p. 31): “E o que é mais, a guerra sucede à guerra, do simulado nasce o verdadeiro, do muito pequeno o maior, e não é raro suceder com ela aquilo que se contou acerca da hidra de Lerna⁵”.

-
- 3 Alguns entenderam que Erasmo defendeu um pacifismo inflexível, em que a guerra nunca teria lugar. Conforme mostrou Ross Dealy (1975), tal argumento não procede, pois Erasmo entendia que a guerra se justificava em caso de defesa contra um ataque inimigo. Ao que parece, o raciocínio de Erasmo é semelhante à ideia de busca da perfeição cristã: ainda que nunca seja alcançada, deve estar sempre no horizonte como uma meta que se persegue. Assim, a paz devia ser o objetivo permanente do príncipe, embora algumas situações pudessem desviá-lo momentaneamente. Erasmo (1999, p. 60) foi suficientemente claro no *Bellum*: “O mestre verdadeiramente cristão nunca aprova a guerra, pode ser que ocasionalmente a tolere, mas compungido e a contragosto”. Essa percepção era válida, sobretudo, com relação à ameaça constante dos turcos, que não seriam rechaçados através de um pacifismo inflexível. Enfim, a guerra era legítima apenas para a defesa. O pacifismo de Erasmo só pode ser entendido no contexto mais amplo de sua vasta produção filosófica.
 - 4 Adiante, na mesma obra, Erasmo (1998, p. 418) abordou esse tema: “Embora o príncipe nunca tome qualquer decisão apressadamente, nunca é mais hesitante ou circunspecto do que quando se trata de iniciar uma guerra; outras iniciativas têm suas diversas desvantagens, mas a guerra sempre provoca destruição de tudo o que é bom, e a maré da guerra se enche de tudo o que há de pior; além disso, não há mal que persista de forma tão obstinada. A guerra engendra a guerra; de uma guerra pequena nasce uma maior, de uma nascem duas; uma guerra que começa como um jogo torna-se sangrenta e alarmante; a praga da guerra, irrompendo em um lugar, contamina também os vizinhos e, de fato, até mesmo quem está distante do cenário.”
 - 5 Miguel Ángel Granada Martínez esclarece em nota de rodapé de sua edição do *Bellum* de Erasmo (2008, p. 132, nota 21): “*La Hidra de Lerna – monstruo proverbial de múltiples cabezas de aliento mortal que se reproducían al ser cortadas – fue el objeto del segundo trabajo de Hércules. Representa el mal por antonomasia y de su carácter proverbial da cuenta el adagio 227 de la colección erasmiana: Lerna malorum*”.

Pouco adiante Quiroga relata o encontro com “*los principales de Michoacán*” que foram até a Audiência se queixar:

También, demás de esto, en días pasados vi que vinieron al acuerdo de esta Audiencia los principales de Michoacán, y traían consigo a dos hijos pequeños del Cazonçi, cacique y señor principal que era de toda aquella tierra de Michoacán y su provincia, y casi tan grande como Moctezuma, ya difunto, y a otro hijo de don Pedro, el que gobierna ahora aquella provincia en nombre de su Majestad, que es el más principal de ella; porque también les levantaban los españoles que se querían levantar, y sobre ello habían estado presos y corrido asaz peligro de sus personas, y tanto, que fue maravilla ser vivos y no ahorcados sin culpa alguna. (Información, p. 81-82).

O movimento da guerra na Nova Espanha está sintetizado em linhas gerais: os espanhóis que queriam guerrear incitavam os índios para que, dessa forma, acobertassem suas intenções sob o manto da necessidade de defesa, da guerra justa. Essa atitude dos espanhóis já foi abordada no capítulo anterior, mas há um dado novo: mesmo as autoridades reconhecidas formalmente pela coroa espanhola não eram respeitadas, afinal haviam sido presas e quase mortas, mesmo sem culpa de nada. Os espanhóis estariam realizando julgamentos sumários, condenando inocentes e negando-lhes o direito de defesa. Ora, Quiroga começa a mostrar que a guerra contra os índios só podia ser feita caso se abrisse mão do ordenamento jurídico espanhol, o que, claro, não podia ser do interesse da coroa. O argumento é sofisticado, como se verá.

Nesse ponto do texto aparece a menção a Antonio de Guevara, que é bastante importante:

Y traían consigo un naganato de la lengua de México y de Michoacán, por quien nos hablaron, que las lástimas y buenas razones que dijo y propuso, si yo las supiera aquí contar, por ventura holgara vuestra merced tanto aquí de las oír, y tuviera tanta razón después de las alabar, como el razonamiento del villano del Danubio, que una vez le vi mucho alabar, yendo con la corte camino de Burgos a Madrid, antes que se imprimiese; porque, en la verdad, parecía mucho a él, iba casi por aquellos términos, y, para le decir, no había por ventura menos causa ni razón [...] (Información, p. 82).

Quiroga percebe dois tipos de semelhança entre as duas narrativas, primeiro na forma, mas também no conteúdo. Como já dito, a oratória dos índios causava espanto e encanto, sendo mencionada diversas vezes como elogio da sua capacidade intelectual. Se a argumentação seguia caminhos parecidos, também a razão cabia aos índios queixosos tanto quanto ao *villano del Danubio*. Cabe averiguar essas semelhanças no texto de Guevara para melhor compreendê-las.

Guevara descreve esse personagem através do narrador Marco Aurélio:

Él tenía la cara pequeña, los labios grandes, los ojos hundidos, el cabello herizado, la cabeza sin bonete, los çapatos de un cuero de puercoespín, el sayo de pelos de

cabra, la çinta de iuncos marinos y un azebuche en la mano. Fue cosa de ver su persona y monstruosa de oír su plática. Por cierto, quando le vi entrar en el Senado, pensé que era algún animal en figura de hombre y, de que le oí, iuzqué ser uno de los dioses, si dioses ay entre hombres. (GUEVARA, 1994-A, p. 123).

O pobre vilão tinha uma aparência terrível aos olhos do imperador, parecendo-lhe um monstro, um animal, mas sua palestra, ao contrário, era encantadora. Quiroga segue a mesma estrutura para descrever os índios: se na aparência eram bárbaros, na conversação eram muito superiores aos civilizados espanhóis. Esse paralelismo com Guevara é útil para entender a construção do seu raciocínio, não apenas com relação à forma como via os índios. Aparência e essência muitas vezes não coincidiam. Era preciso ter cuidado, pois a situação do Novo Mundo nem sempre era o que parecia ser – informes aparentemente verdadeiros podiam ser falsos, problema que a *Información en derecho* pretendia corrigir.

De acordo com Serrano Gassent (2001, p. 160), esse episódio da narrativa de Guevara é um “*claro y contundente rechazo a la conquista*”, o que enseja uma interpretação interessante. Se aceitarmos que Quiroga segue a mesma linha de raciocínio, então podemos concluir que adotou uma postura contrária à conquista. No entanto, há muitas outras nuances em seu pensamento, conforme a própria Serrano percebe, de modo que a conclusão não é de todo verdadeira.

O vilão argumenta desta maneira:

Los hados lo permitiendo, y nuestros dioses nos desamparando, los capitanes de Roma con su soberbia subiectaron a las gentes de la triste Germania. Grande es vuestra gloria, ¡o, romanos!, por las batallas que por el mundo avéis dado; pero si los escritores dicen verdad, mayor será vuestra infamia en los siglos advenideros por las crueldades que en los inocentes avéis hecho. (GUEVARA, 1994-A, p. 124)

Há efetivamente um paralelo entre este relato e a conquista hispânica: os romanos são os espanhóis, e os germanos conquistados são os índios. Logo a seguir o texto menciona a cobiça e a soberba dos romanos, características que também são fundamentais na crítica que Quiroga faz dos espanhóis, como já visto. Quanto à guerra, a glória das grandes vitórias era eclipsada pelas injustiças cometidas.

Mesmo na guerra um código de ética deveria ser respeitado, não sendo decoroso atacar inocentes ou fazer mal àqueles que se rendessem. Além disso, era necessário algum motivo para que se fizesse guerra: “*Pero yo espero en los iustos dioses que, como vosotros a sinrazón fuistes a echarnos de nuestras casas y tierra, otros vernán que con razón hos echen a vosotros de Italia y Roma*” (GUEVARA, 1994-A, p. 124). Apenas a cobiça e a soberba não podiam legitimar o ataque aos inimigos.

Adiante o inominado vilão de Guevara indaga aos romanos:

Pregúntohos, ¡o, romanos!, qué acción teníades vosotros, siendo criados cabe el río Tíberim, a nosotros, que nos estávamos a las riberas del Danubio. ¿Por aventura vístesnos de vuestros enemigos ser amigos, o a nosotros declararnos por vuestros enemigos? ¿Por aventura oýstes dezir que, dexando nuestras tierras, poblamos tierras ajenas? ¿Por ventura oýstes que, levantándonos contra nuestros señores, perturbamos reynos ajenos? ¿Por ventura embiástesnos algún embaxador que nos combidase a ser vuestros amigos, o vino alguno de nuestra parte a Roma a desafiaros como a nuestros enemigos? ¿Por ventura murió algún rey en nuestra tierra que en su testamento hos dexase por herederos, o hallastes algunas leyes antiguas por las quales nosotros hemos de ser vuestros vassallos? (GUEVARA, 1994-A, p. 127)

Aqui surgem, enfim, algumas razões que poderiam legitimar a guerra: aliança com inimigos, declaração de inimizade, perturbação de outros reinos. Os romanos não tinham nenhum motivo justo para combater os germanos, baseavam-se apenas no desejo de dominar outros povos e territórios, incorporando-os ao império. E sua guerra não fora nem formalmente declarada, pois não houve envio de embaixadores – o que remete aos requerimentos, que Quiroga também criticou. Enfim, a guerra era injusta e dominação ilegítima, já que tampouco se fundamentava em testamentos ou leis antigos.

No fim das contas, não temos acesso direto às falas dos índios nem mesmo por meio de um escrivão, apenas uma descrição de segunda mão. A narrativa da queixa dos índios contida na *Información* segue a mesma estrutura do relato de Guevara e reflete a forma de Quiroga interpretar a situação. Não havia razões que justificassem as guerras feitas pelos espanhóis contra os índios. As violências eram ilegítimas e o domínio resultante delas não deveria ser válido.

Quiroga não parece pensar na conquista em si, mas no que veio depois. As guerras injustas feitas contra os índios, com todos os seus atos de crueldade e violência gratuita, levavam a uma deslegitimação da presença espanhola no Novo Mundo, não só frente aos seus nativos, mas também diante dos demais europeus. A *leyenda negra* surgida a partir da *Brevíssima Relação* de Las Casas mostra que isso de fato aconteceu. Os espanhóis passaram a ser vistos como bárbaros e tiranos que cometiam brutalidades contra os índios. O texto de Guevara também contribuiu para difundir essa imagem, ainda que em menor proporção.

Pouco adiante, numa passagem já citada, Quiroga explica que os índios “*no nos infestan⁶, ni molestan, ni resisten a la predicación del Santo Evangelio*” (*Información*, p. 83). Se acontecessem, esses seriam motivos para guerras justas, mas os índios apenas se defendiam dos ataques dos espanhóis, de forma que, enquanto estes estavam legalmente desamparados, aqueles estavam resguardados pelo direito natural de defesa. É claro, trata-se da forma como se argumentava na Europa.

6 O *Tesoro* de Covarrubias não contém o verbo *infestar*. O DLE assim o define em sua segunda acepção: “*Causar daños y estragos con hostilidades y correrías*” (“DLE”, 2014).

Como se esse argumento não fosse suficiente, Quiroga foi ainda mais explícito: *“porque para mí, en esta tierra, de parte de los indios contra los españoles no hay guerra, que todo lo tengo por defensa natural, bien mirado y entendido lo que pasa”* (Información, p. 85). Não havia dúvidas, quem fazia a guerra eram os espanhóis. O problema precisava ser posto de outra forma: era preciso conhecer bem a realidade da Nova Espanha para fazer um julgamento correto. Ou seja, tratava-se de identificar quais das narrativas que chegavam à Espanha deveriam ser consideradas verdadeiras. A *Información* clama justamente isso, ser uma história verdadeira, porque desinteressada, ao contrário das narrativas dos colonos e encomendeiros, prejudicadas devido ao seu interesse pessoal nas guerras para escravizar os índios.

E o que estava de fato acontecendo, na perspectiva do ouvidor? Ele diz que os índios temiam a guerra e fugiam para os montes *“por evitar los daños, que es defensa natural, a que nosotros llamamos resistencia pertinaz y queremos hacer ofensa. Y por esto se les hace la guerra [...]”* (Información, p. 86). Dentro do ordenamento jurídico espanhol, a defesa natural era válida, mas a resistência não. Daí esse jogo na atribuição das categorias jurídicas ao comportamento dos índios, buscando justificar legalmente a ofensiva que lhes era empreendida. Isso mostra a relevância da disputa jurídica na qual Quiroga e vários outros se inseriram.

A ênfase na defesa natural dos índios já está clara, acrescentando-se a ideia de que aqueles propensos à guerra tomariam qualquer coisa por ofensa. Quando o desejo por lucro predominava, qualquer coisa era motivo, conforme escreveu Erasmo (1999, p. 39): “Depois, como o poder também tivesse caído em mãos de homens abomináveis, fez igualmente guerra por mero capricho contra quem quer que fosse [...] e o objectivo da luta passa a ser, não já o louvor, mas o lucro sórdido, ou até algo de mais abominável”.

A defesa natural dos índios só poderia ser tratada como resistência pertinaz por quem estivesse apenas procurando um motivo qualquer para começar a guerra. O julgamento da justiça da guerra não poderia ser feito tomando como base somente o relato dos que a haviam iniciado, afinal “qualquer guerra, seja ela qual for, como for ou com quem for, como justa apresenta qualquer príncipe que a declarou” (ERASMO, 1999, p. 59). O desejo de guerrear levava à distorção da verdade.

O texto de Quiroga sempre remete a essa disputa pela verdade:

Y, si la verdad se ha de decir, necesario es que así se diga; que untar el casco y quebrar el ojo, o colorar y disimular lo malo y callar la verdad, yo no sé si es de prudentes y discretos; pero cierto sé que no es de mi condición, ni cosa que

callando yo haya de disimular, aprobar ni consentir, mientras a hablar me obligare el cargo. (Información, p. 86)

A verdade não aparece apenas como algo bom, mas como uma necessidade. Aqueles que viam o que acontecia e pintavam um quadro bonito da situação estavam floreando e dissimulando o mal, o que ele não sabia fazer. O argumento é poderoso, inclusive com o uso de refrões, ao mesmo tempo que deixa transparecer uma indignação genuína com a situação, da mesma forma que o vilão de Guevara se revoltava com as injustiças dos romanos.

A excelente oratória do vilão do Danúbio não era incompatível com sua indignação. O texto de Guevara dá a entender que foi justamente a verdade e a justeza do argumento que convenceu Marco Aurélio a tomar providências para remediar a situação e a favorecer o querelante. Assim se expressou o imperador sobre a prática que ouvira: “*¡Qué razones tan altas, qué palabras tan bien dichas, qué verdades tan verdaderas y qué maliçias tan descubiertas descubrió!*” (GUEVARA, 1994-A, p. 130). Quiroga esperava de seu imperador a mesma postura justa que Guevara atribuiu a Marco Aurélio: bons argumentos bem encadeados deveriam resultar na mudança de postura da coroa.

Se alguns, como Gómez-Herrero (2001), veem no cargo ocupado por Quiroga uma chave interpretativa para todas as suas obras, essa passagem transparece justamente o contrário, pois mostra o ouvidor usando sua função para contrariar uma determinação da coroa. O cargo o obrigava a falar através dos relatórios que lhe eram solicitados, mas não o compelia a abandonar seus valores apenas em nome da obediência e do desejo de se manter como um funcionário da burocracia estatal. A disputa pelos rumos da administração colonial só podia ser feita de dentro dela.

O terceiro capítulo da *Información en derecho* (p. 91) inicia listando os temas abordados, dentre os quais o primeiro é o seguinte: “*Cómo y por qué a estos naturales no se les puede hacer justa guerra ni toma*”. Como é característico na literatura da época, a conclusão é anunciada já no princípio, cabendo ao argumento se desenvolver de modo a convencer o leitor. O anúncio, porém, é dúbio, pois não permite saber se impossibilidade da guerra justa derivava de razões filosóficas ou da percepção da experiência histórica⁷.

A argumentação, contudo, esclarece essa dúvida. Assim se expressou Quiroga, expandindo seu raciocínio iniciado no capítulo anterior da *Información*:

Porque en cuanto a los esclavos de guerra, no se hallará, en hecho de verdad, para que se pueda justificar la guerra contra estos naturales, como la provisión lo requiere, que ellos nos infesten, molesten ni impidan paso, ni cobranza de cosa

⁷ No caso do debate entre Las Casas e Sepúlveda o cerne da discussão era eminentemente filosófico, ainda que permeado de historicidade. Os índios eram o motivo do debate, mas não havia ali muitos interesses etnográficos, como se vê em outros escritores religiosos do mesmo período (TODOROV, 2010)

nuestra, ni se rebelen, ni resistan la predicación evangélica, si esta les fuese ofrecida con los requisitos necesarios como tengo dicho. (Información, p. 92)

A lista de motivos que ratificariam a guerra justa é mais completa nessa passagem. No entanto, segundo Quiroga, nenhum deles era cumprido, por isso a guerra não se justificava. Como consequência não haveria necessidade de estabelecer um novo ordenamento jurídico sobre algo que não se verificava na prática. Assim, fica claro que o argumento não pretende discutir motivos filosóficos e sim a experiência histórica da Nova Espanha, as relações entre índios e espanhóis. Não existe um questionamento sobre o conceito de guerra justa, mas sobre a existência dos seus requisitos legais.

Na percepção de Quiroga, a permissão das guerras contra os índios era o resultado do falseamento da história, da negação da verdade. E a busca da verdade era uma condição imprescindível para a construção de uma sociedade mais justa. Essa fuga da história tinha um sentido distópico, pois derivava da vazão de interesses individuais fundados na cobiça. Ao contrário das pretensões do ouvidor, isso levava à piora do mundo em que viviam, à subversão do bem comum para o proveito de poucos.

Alguns dos motivos listados para uma guerra justa são fáceis de serem compreendidos, como o caso de os índios atacarem os espanhóis, o que ensejaria o direito natural de defesa, amplamente reconhecido. Outros, porém, necessitam de maior atenção, especificamente três: impedimento da passagem, rebelião e resistência à pregação evangélica. Esses fundamentos carregam pressupostos implícitos que precisam ser trazidos à luz.

Se considerarmos que os diversos povos indígenas que viviam naquela região tinham soberania sobre suas terras, eles teriam todo o direito de impedir a passagem dos espanhóis. Seriam estes que precisariam de autorização para o trânsito, conforme as normas do direito europeu. O impedimento da passagem só poderia ser considerado motivo para a guerra justa caso se entendesse que todo aquele território estava sob jurisdição da coroa espanhola. O raciocínio é semelhante com relação à rebelião. Como os índios poderiam se rebelar se não fossem súditos da coroa?

Quiroga pressupõe que aquelas terras e povos estavam sob jurisdição da coroa espanhola. Não poderia ser de outra forma, afinal ele era parte da administração colonial, o que limitava seus questionamentos, apesar de não determinar completamente suas ações. O mais importante, porém, não é desvelar esse pressuposto implícito ao argumento, mas compreender o seu sentido. O que significa essa aceitação sem questionamento do domínio espanhol da América? Há, pelo menos, duas linhas mestras de raciocínio.

Pode-se pensar que isso significaria uma aceitação plena da colonização, como faz

Gómez-Herrero (2001, p. 128), entendendo que para Quiroga “*the official world, however corrupt, is the totality of the world and there’s no desirable world outside officialdom*”. Ou então, conforme Serrano Gassent (2001, p. 198), que a crítica de Quiroga é limitada por sua aceitação da presença espanhola na América. Essas duas visões têm algumas semelhanças, especialmente porque pressupõem um acolhimento filosófico da dominação colonial, mas isso leva a alguns problemas.

Não se encontra esse tipo de discussão filosófica nos escritos de Quiroga, diferente do que ocorre com os textos de Las Casas, que chegou a questionar a legitimidade da presença espanhola na América (BRUIT, 2003). Talvez o seu tratado perdido, *De debellandis indis*, contivesse uma discussão nesse nível, como os debates sobre ele permitem entrever – especialmente as discussões de Silvio Zavala (2007). Nos escritos que temos disponíveis, entretanto, não é esse o tom. Além disso, na minha opinião, as interpretações propostas por Gómez-Herrero e Serrano Gassent não encerram o debate.

Outra interpretação é possível, questionando essa suposta aceitação da colonização, mas sem transformar Quiroga num herói. Proponho a seguinte explicação: Quiroga simplesmente partia da realidade histórica para fazer suas críticas e propor soluções. Sendo um utopista, era também “um grande realista” (FIRPO, 2005, p. 230), de modo que reconhecia as possibilidades de ação e percebia bem os limites impostos pela situação. Ele sabia que os espanhóis não deixariam o Novo Mundo, que seria inútil se opor radicalmente aos interesses da coroa ou da Igreja Católica. Um radicalismo desse tipo representaria apenas o afastamento da história, não no sentido utópico, de promover uma crítica da sociedade, mas sim a alienação de não compreender o seu movimento.

Com relação ao terceiro motivo que destaquei, a resistência à pregação evangélica, havia requisitos necessários para que sua proclamação fosse eficaz. Não deveria ser apenas o cumprimento formal de determinadas declarações, como o requerimento, mas sim procurar a eficácia na conversão. O mero anúncio da mensagem cristã, ainda mais sem a garantia de compreensão dos índios, não era suficiente para auferir se estes a estavam recusando, de onde decorre que não havia justificativa para a guerra.

O argumento é aprofundado:

ni tampoco éstos tales se pueden decir hostes ni enemigos del nombre cristiano, sino solamente infieles que nunca habían tenido noticia de él, que no merecen, por sólo ser infieles, ser guerreados por fuerza de armas ni violencias, ni otros malos tratamientos [...] (Información, p. 93).

Diferente dos turcos ou dos mouros, a quem se aplicava o conceito de guerra justa, os índios não eram inimigos dos espanhóis. Não sendo inimigos, qual o sentido da

guerra? O desconhecimento do cristianismo por parte dos índios deveria levar os espanhóis a anunciá-lo, não a fazer guerra. Novamente estamos diante da falta de zelo com que os espanhóis se aplicavam à tarefa da evangelização, preferindo antes buscar os seus próprios interesses.

A questão parece resolvida quando Quiroga cita longamente o cardeal Caetano, numa passagem em que este trata de três tipos de infiéis: os súditos de fato e de direito dos príncipes cristãos; os súditos apenas de direito, mas não de fato; e os que não eram súditos nem de fato nem de direito. Os índios estavam, obviamente, no terceiro grupo. O fim da citação é o seguinte:

Contra estos últimos infieles, ningún rey, ningún emperador, ni la Iglesia romana, puede mover guerra para ocupar sus tierras o para sujetarlos políticamente, puesto que no hay ninguna causa de guerra justa. [...] En consecuencia, nosotros pecaríamos gravísimamente, si pretendiésemos dilatar la fe de Cristo Jesús por este camino. No llegaríamos a ser sus legítimos señores, sino cometeríamos grandes latrocinios y quedaríamos obligados a la restitución, como responsables de una guerra injusta⁸. (Información, p. 94-95).

Com isso, tudo caminha para a conclusão de que qualquer guerra contra os índios devia ser condenada, já que não estavam sob a jurisdição de algum príncipe cristão. Se a leitura terminasse aqui a questão estaria resolvida, mas Quiroga subitamente muda de direção e escreve o seguinte:

Pero a mi ver esto se ha de entender en infieles políticos que a lo menos saben y guardan la ley natural y no honran muchos dioses, y tienen rey y Ley, y vida política ordenada, como parece que el mismo Cayetano quiso sentir allí donde dice: Sea que se gobiernen de acuerdo al sistema regio, sea que se ajusten al sistema de participación ciudadana⁹, y ordenanzas buenas por donde se rigen y gobiernen, puesto que no nos sean hostes ni molestos; y no gente bárbara que carece de todo esto y viven derramados como animales por los campos sin buena policía, y se crían a esta causa malos, fieros, bestiales y crueles, perjudiciales, inhumanos e ignorantes y tiranos entre sí mismos, aunque no nos molesten a nosotros ni impidan paso ni nos tengan tomada cosa nuestra ni que nos pertenezca ni sean enemigos del nombre cristiano. (Información, p. 96).

Aqui ele parece contrariar tudo o que vinha dizendo anteriormente, mas isso não faz sentido. Um extrato como esse justificaria a interpretação de Las Casas de que Quiroga defendia a guerra contra os índios para convertê-los (BATAILLON, 1952). O que pode significar tal contradição? De fato a *Información en derecho* não é compreensível se fizermos uma

8 Paz Serrano Gassent traduziu todas as citações latinas para o espanhol. O texto original consta em nota de rodapé conforme segue: “contra hos nullus rex, nullus imperator nec Ecclesia romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum, aut subjiciendos eos temporaliter, quia nulla subest causa justis belli; [...] unde gravissime peccaremus si fidem Christi-Jesu per hanc viam ampliare contenderemus nec essemus legitimi domini illorum sed magna latrocinia committeremus et teneremur ad restitutionem, ut pote injusti bellatores”.

9 Original em latim: “Sive regali sive politico regimine gubernentur”. Para facilitar a identificação, sublinhei as citações latinas traduzidas por Serrano Gassent que aparecem junto ao texto em espanhol.

leitura apressada.

A barbárie política dos índios se devia ao fato de não possuírem, segundo Quiroga, nenhuma das boas formas de governo, conforme a classificação aristotélica chancelada por João Gerson. Essas boas formas eram a monarquia, a aristocracia e a timocracia, que se opunham à tirania, à oligarquia e à democracia, consideradas ruins. Após discutir isso num interstício longo, o assunto da guerra é retomado para, por fim, ser esclarecido.

Uma nota marginal no início da discussão, não presente em muitas edições da *Información*, já fornecia um caminho interpretativo: “*muéstrase de aquí adelante cómo estos naturales pueden ser no guerreados sino pacificados y sujetos de príncipes católicos para les edificar y no para os destruir [...]*” (p. 96). É uma síntese fiel, como ficará claro a seguir, mas que não explica a contradição na argumentação. De qualquer forma, é uma pista importante.

O argumento se encaminha para o seu final em termos parecidos ao dessa síntese:

Así que por la sujeción y pacificación y sosiego de aquestos bárbaros tales, debajo de poder de príncipes católicos cristianos para instruirlos, ruega la Iglesia, pero no para destruirlos, sino para humillarlos de su fuerza y bestialidad, y, humillados, convertirlos y traerlos al gremio y misterios de ella y al verdadero conocimiento de su criador y de las cosas criadas. (Información, p. 102).

O objetivo era a conversão dos infiéis, os índios, e o processo era a humilhação para levá-los a abandonar sua bestialidade e alcançar o verdadeiro conhecimento. Parece que a guerra se encaixa perfeitamente nisso.

A parte fundamental, porém, é a seguinte:

Contra éstos tales y para este fin y efecto, cuando fuerzas hubiese, por justa, lícita y santa, guardada la debida proporción¹⁰ tendría yo la guerra, o, por mejor decir, la pacificación o compulsión de aquéstos, “no para su destrucción sino para su edificación”, como lo dice San Pablo, 2.^a a los Corintios [...]. (Información, p. 102).

São feitas várias ressalvas, como a finalidade e o efeito pretendido, a proporcionalidade de forças, mas o “*tendría yo la guerra*” parece direto o suficiente para dirimir as dúvidas. No entanto, há sutilezas que precisam ser notadas e que levam a um outro entendimento.

O uso da palavra “*compulsión*” indica o caminho: trata-se do debate sobre o *compelle intrare*. Nas primeiras páginas da *Información* aparece uma alusão à parábola da festa (Lucas 14,15-24), na parte em que Quiroga se refere “*a aquestos pobrecillos maceoales, que son casi toda la gente común, que de tan buena gana entran en esta gran cena, que en*

10 Original em latim: “*Servatis servandis*”.

este Nuevo Mundo se apareja y guisa [...]". Ora, se entravam de boa vontade, não havia sentido em usar a força para convertê-los.

A carta de Paulo projeta luz sobre o sentido geral do texto de Quiroga. A pequena parte do versículo citada, porém, não é suficiente. O contexto imediato da citação se faz necessário:

³Embora vivamos na carne, não militamos segundo a carne. ⁴Na verdade, as armas com que combatemos não são carnis, mas têm, ao serviço de Deus, o poder de destruir fortalezas. Destruímos os raciocínios presunçosos ⁵e todo poder altivo que se levanta contra o conhecimento de Deus. Tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo, ⁶e estamos prontos a punir toda desobediência desde que a vossa obediência seja perfeita. ⁷Olhai as coisas frente a frente. Se alguém está convicto de pertencer a Cristo, tome consciência uma vez por todas de que, assim como ele pertence a Cristo, nós também lhe pertencemos. ⁸E ainda que eu me gloriasse um pouco mais do poder que Deus nos deu para a vossa edificação, e não para a vossa destruição, eu não me envergonharia por isso. (2 Coríntios 10,3-8, sublinhado meu).

No texto grego o verbo traduzido por *militamos* é *στρατεύομεθα*, cuja raiz remete a expedições militares, a ser um soldado. Na Vulgata o termo usado é *militamus*, que tem a mesma tradução que o grego. Antônio Geraldo da Cunha (1986, p. 521) explica que verbo latino *militāre* deriva de *militis*, "soldado". Toda a passagem é construída a partir de metáforas militares, muito caras a Paulo e usadas em outras cartas que escreveu¹¹. No entanto, para compreender a passagem é essencial atentar para a oposição entre carne e espírito: as armas não são carnis, mas espirituais, portanto muito mais poderosas e eficazes.

Há diversos estudos sobre os capítulos 10 a 13 da segunda carta aos coríntios. O contexto geral desses capítulos é uma polêmica entre Paulo e alguns líderes da comunidade cristã de Corinto. Teria havido um encontro desastroso entre Paulo e seus oponentes diante da congregação e o apóstolo deve ter mostrado pouca força retórica. Esses líderes, então, questionavam a autoridade de Paulo, argumentando que sua performance ao vivo era muito mais fraca que suas cartas, havendo uma incongruência entre o poder evocado pelas palavras e o que se via de fato (DEWEY, 1985, p. 210).

Arthur J. Dewey (1985, p. 209–210; 212) explicou que Paulo teria extrapolado os limites do seu status social: afirmava sua autoridade apostólica através de cartas, mas quando presente, era fraco. Assim, suas alegações de poder soavam como vanglória, o que era um ultraje para sua audiência¹². A comunidade e os líderes opositores esperavam que Paulo

¹¹ Cf. Gálatas 2, Efésios 6.

¹² "Excessive boasting in a society where honor is of paramount importance entails the risk of shame experienced in the eyes of others. The inability to sustain one's vaunted position, perceived directly as a threat to another's honor, necessarily brings about the required social response. Boasting is considered shameful and the boaster is undeserving of the ascription of a claim such as, here, ἐξουσία." (DEWEY, 1985, p. 212).

sustentasse suas alegações através de uma demonstração de poder verificável por critérios objetivos¹³. Sem isso, a reação natural só poderia ser de rejeição, como uma forma de preservarem sua honra.

Paulo construiu seu argumento deslocando a estrutura linguística do debate: não deveriam se fixar nos padrões sociais estabelecidos, bem conhecidos por todos, “*but within the vision of an eschatological drama in which the utopian dimensions of the eschaton are perceived*” (DEWEY, 1985, p. 212). Esse deslocamento do campo de debate é feito nos versículos 3-6, que antecedem a citação feita por Quiroga, através do apelo à obediência a Cristo. Ou seja, Paulo está afirmando, indiretamente, que seus adversários não são espirituais, mas mundanos, e por isso tinham uma percepção equivocada sobre a honra, valorizando mais os aspectos sociais do que a percepção de Deus.

Aida Besançon Spencer também percebeu essa abordagem indireta e destacou os recursos estilísticos usados por Paulo para comunicar sua mensagem. A elipse foi um dos seus artifícios retóricos: “*But Paul does not think it wise to say this directly. The Corinthians would be resistant to his criticism of their newly discovered leaders. By using ellipsis, his fourth most popular rhetorical device, Paul causes his readers to pause and reflect upon the missing words*” (SPENCER, 1981, p. 353). O confronto aberto e direto, ao que parece, já havia falhado.

A defesa de Paulo estaria vinculada à tradição socrático-cínica, conforme H. D. Betz (Citado por SPENCER, 1981, p. 354, nota 10): “*As in a defense speech, Paul quotes the accusation and takes up phrases from his opponents, in order to change them around for his own defense*”. Assim, Paulo apresenta a visão de seus oponentes, parecendo a princípio concordar com ela, para depois inverter os termos e mostrar o seu equívoco. É uma outra explicação para o deslocamento percebido por Dewey, enfocando a ironia da exposição.

Os “raciocínios presunçosos” dos coríntios seriam uma oposição ao conhecimento de Deus. De acordo com Ellington (2012, p. 329) “*Paul judges that the community has a problem with misplaced confidence in human strength, and he associates this with the influence of key individuals*”. O desdém pelo apóstolo seria devido ao apego a padrões humanos que levavam à comparação de uns com os outros, o que seria um desvio, pois o olhar devia estar fixo em Cristo. Para Ellington, o ápice do argumento é o capítulo 12, em que se conclui que o poder é aperfeiçoado na fraqueza. Na segunda parte do verso 9 lemos: “Por

13 “One should keep in mind that there were ‘objective criteria’ for determining the validity of such claims to authority: letters of recommendation, ecstasy, wonder-working, rhetorical and interpretative competence – all enabled the victor of the battle for honor to be seen as conforming to the socially accepted construction of reality.” (DEWEY, 1985, p. 213).

consequente, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo”.

Como é fácil notar, Quiroga citou apenas parte do versículo 8, sublinhada na citação, referindo-se ao objetivo da guerra. Contudo, o verso fundamental para compreendermos o raciocínio é o quarto. As armas não são carnavais, mas espirituais. Ora, essa metáfora é usada no *Enchiridion* de Erasmo (2001, p. 81), que inclusive cita a passagem de 2 Coríntios e usa *militis* em seu título. É a exploração da mesma metáfora. Isso ilumina a questão: trata-se de uma analogia para a guerra espiritual, não da guerra física. Essa é uma passagem da *Información* em que a influência de Erasmo se mostra mais notável, mesmo que de forma indireta.

Quiroga pretendia fazer como Paulo: derrotar os opositores, mas sem usar suas armas. No caso de Paulo, os adversários eram aqueles que desafiavam sua autoridade em Corinto, especialmente porque não viam nele um bom orador (FREDERICO, 2014). Quanto a Quiroga, o contexto da *Información* deixa claro que os antagonistas eram os índios, especialmente os principais. No entanto, o objetivo não era derrotá-los no sentido militar, mas sim levá-los a se submeterem a Cristo.

É preciso especificar o sentido dessa submissão. Na argumentação de Quiroga, bem como para Erasmo, isso não significa uma aceitação inquestionável da autoridade do príncipe cristão. É, antes, uma submissão total a Cristo, sendo que a soberania do príncipe está abaixo do domínio de Cristo. E estar sujeito a Cristo tampouco era o mesmo que aceitar a jurisdição total da Igreja – conforme bem demonstraram Erasmo, Lutero e os protestantes (DREHER, 1996). Essa submissão a Cristo pretendida por Quiroga se encaixa no âmbito daquela *Philosophia Christi* de Erasmo, bem expressada no *Enchiridion*.

A guerra contra os índios era espiritual. Da mesma forma que Paulo não pretendia destruir os superapóstolos de Corinto, Quiroga sinaliza que seu objetivo era diferente do que vinham fazendo os espanhóis. Compreendendo que as guerras contra os índios eram ilegítimas, a única guerra aceitável seria aquela feita em nome de Cristo e com suas armas. A guerra de Quiroga era o trabalho missionário, a evangelização, a coação indutiva à fé, através de argumentos (MARTÍN ORTIZ, 1974), a compulsão através do amor e do bom exemplo (DEALY, 1975).

Era necessário intervir para corrigir a barbárie dos índios. Nesse sentido, Quiroga não se mostrava contrário ao domínio espanhol da América porque considerava que a submissão dos índios a um príncipe cristão resultaria num bem para eles. Conforme afirmara Erasmo (1998, p. 301): “Um país deve tudo a um bom príncipe”. É claro que esse argumento

pode ser interpretado de diversas formas. Aqui estou considerando a ótica daqueles humanistas que, como Erasmo, alimentavam esperanças de que Carlos V se tornasse o tipo de governante cristão que faria o bem a todos (GREEN, 1969). Não é o caso de pensar na distorção dessa ideia por parte daqueles que, usando a submissão ao príncipe como mote, buscavam os próprios interesses. É preciso lembrar que, na tradição dos espelhos de príncipes, o objetivo do governo é o bem comum.

Quiroga usou a imagem da guerra para se opor às violências dos espanhóis. O problema não estaria na intervenção espanhola, mas na forma equivocada como isso acontecia. Sua escrita é semelhante à de Paulo: toma os termos dos adversários para mostrar que estão equivocados (SPENCER, 1981). Nesse sentido, seus inimigos eram os espanhóis, pois debatia com eles, não com os índios. Se o contexto imediato da passagem dá a entender que a “guerra” seria feita contra os nativos, a interpretação mais detida leva à conclusão de que o alvo do debate eram justamente aqueles que a defendiam, os colonos espanhóis. Há dois níveis no raciocínio: o primeiro, mais explícito, trata da guerra contra os índios, da mesma forma que Paulo fizera com seus adversários – usando armas espirituais; o segundo é justamente aquele que mostra os verdadeiros inimigos, os espanhóis defensores da guerra física contra os índios, que os submetiam pela força e os escravizavam. Contra isso Quiroga se levantou, mostrando o absurdo dos acontecimentos. Os espanhóis deviam estar na América para melhorar a situação de todos, principalmente dos índios, mas sua atuação acabava por piorá-la terrivelmente.

Essa interpretação contraria o entendimento de Las Casas (BATAILLON, 1952) e de boa parte da historiografia mais recente sobre Vasco de Quiroga, sobretudo, Fernando Gómez-Herrero (2001) e, em parte, Paz Serrano Gassent (2001). Concorde, porém, com Silvio Zavala (2007, p. 42, “La actitud doctrinal de Vasco de Quiroga”): “*¿Cual fue la contribución de Vasco de Quiroga a este Magno debate? Veremos en seguida que no aportó innovaciones teóricas fundamentales; pero se aferró a la penetración pacífica y al abandono de los procedimientos de fuerza*”. Zavala foi criticado, mas intuiu muito do que agora fica claro. Quiroga foi mais legalista que legislador, mas soube criticar a legislação quando entendia que ela estava equivocada – como no caso da permissão da escravidão.

Quiroga cita uma passagem de Santo Antonino¹⁴ sobre a conversão de Paulo, que insiste na necessidade de interferir contra o mal. Por isso Paulo fora derrubado por Deus, mas

14 Esta é a citação de Antonino: “*Advierte aquí que, según Agustín, donde hay autoridad debe prohibirse que los inicuos hagan el mal y ha de obligárseles al bien, conforme al ejemplo por citar; pues, si la voluntad maelada fuese dejada a su propio arbitrio, ¿por qué a Pablo no se dejó persiguiendo a la Iglesia? Más bien se le derribó para deslumbrarlo y, una vez deslumbrado, para transformarlo y, ya transformado, para enviarlo. Fue enviado para que así como había cometido errores así se entregara a la causa de la verdad*”.

não destruído¹⁵. Após isso insta o rei a aderir a sua causa:

Y como conviene que lo haga y mande hacer todo doctor e instruidor y apóstol, mayormente de gente bárbara como ésta, como por la divina clemencia y suma providencia y concesión apostólica, su Majestad lo es de aqueste Nuevo Mundo, y lo debe y puede muy bien hacer y le sobran fuerzas para ello, no para destruirlos, como nosotros lo entendemos, sino para edificarlos como su Majestad y el Sumo Pontífice lo entienden, como parece por la bula e instrucciones de ello [...] (Información, p. 103).

A lisonja contida na frase “*le sobran fuerzas para ello*” faz parte da oratória. Esse imenso poder do rei não deveria ser usado de forma destrutiva, mas edificadora. A evocação das bulas de Alexandre, muitas vezes recordadas por Quiroga, também é importante, pois determinava o sentido da presença espanhola na América – isso será discutido adiante. Por ora basta perceber esse direcionamento do poder espanhol para a edificação dos índios reforça a crítica da guerra que vinha sendo feita sistematicamente pelos espanhóis.

Essa interpretação é confirmada pela sequência imediata do texto: “*así la Iglesia y cristiandad y cabezas de ella debe refrenar ese poder así dado por Dios para edificación de su Iglesia y miembros de ella y no para destrucción*” (p. 104). A repetição da expressão “*no para destrucción*” deve ser notada para se compreender o sentido dado ao texto. Os índios estavam sendo destruídos, mas isso não deveria acontecer. Assim, o poder espanhol responsável por essa destruição precisava ser freado para que o cumprimento da verdadeira missão fosse possível. Era responsabilidade do rei, da Igreja e de toda a cristandade fazer isso. O poder tinha de ser usado para a edificação. A guerra devia cessar.

Finalizando essa parte do argumento, Quiroga diz “*que lo que era propio suyo de estos naturales no se les puede quitar, puesto que sean infieles y se puedan y deban pacificar para bien los instruir y ordenar*” (Información, p. 104). Os direitos precisavam ser resguardados. Apenas por serem infiéis não podiam ser espoliados e tratados de qualquer forma. Sobre a guerra, porém, importa compreender o sentido dado ao verbo *pacificar*, comumente associado ao seu antônimo.

O *Tesoro* de Covarrubias (1611, p. 1183) dá a seguinte definição: “*poner paz y aquietar a los que estan encontrados*”. Uma das acepções de *encontrar* é “*Encontrarse con las lanças, como el las justas torneos, y en la guerra*” (COVARRUBIAS HOROZCO, 1611, p. 736). O sentido não difere do atual¹⁶. Como então compreender a direção do texto de Quiroga? É preciso apelar para a situação histórica que ele mesmo descreve. A guerra era feita pelos espanhóis contra os índios, então essas hostilidades deviam terminar, pondo todos em

¹⁵ Cf. Atos 9,1-18; 22,5-16; 26,9-18; Gálatas 1,12-17.

¹⁶ O DLE traz os seguintes significados: “**1.** tr. Establecer la paz donde había guerra o discordia. **2.** tr. Reconciliar a quienes están opuestos o discordes” (“DLE”, 2014).

bons termos e conduzindo-os para o caminho correto. Pacificar não significava, derrotá-los militarmente, mas conciliar os lados opostos.

A defesa natural dos índios não podia ser considerada como guerra, outra fórmula que se repete na *Información* (p. 118):

en huir y se esconder como las ovejas ante de los lobos, cuya natural defensa es el huir, como aquestos huyen, alzándose a los montes de miedo, espanto y temor de todo esto, y más que no digo, qué rebelión sea esta que hacen o pueden hacer, que no sea toda defensa justa y natural, lícita y permitida de todo derecho humano, divino y natural.

Se os índios não estavam guerreando contra os espanhóis, então a pacificação não podia significar guerrear contra eles. Havia um conflito entre espanhóis e índios, provocado pelos primeiros, e isso precisava ser resolvido. Era essa a pacificação buscada por Quiroga. Dessa forma, o rei espanhol devia usar sua autoridade e seu poder para conter os ânimos dos espanhóis e impedir seus abusos, criando assim as condições para a harmonia social e para a evangelização dos índios.

Quiroga queria direcionar o grande poder da coroa espanhola. Se não podia lutar contra esse poder, o que seria inverossímil, tentava fazer com que fosse usado de acordo com suas intenções utópicas. Por isso era tão importante a demonstração de que não havia rebelião indígena, e sim defesa natural. Se a coroa tivesse a impressão de que os índios se levantavam contra ela, seguramente faria esforços para subjugar-los através da guerra. Se, por outro lado, entendesse que o problema estava nos abusos dos espanhóis, tentaria acabar com isso, pois seria a forma menos custosa de consolidar o seu domínio.

A abordagem procura desvelar os esquemas dos espanhóis para provocar a guerra:

y también al español no está bien que lo entiendan¹⁷ por no perder el interés del resistir o del no venir luego de paz que pretenden por ello. Y, si estos tales que pretenden en ello su interés de hacerlos esclavos de guerra han de ser sus jueces, partes e testigos en declarar la guerra por justa en estas partes contra ellos, yo digo que nunca tendrá mal pleito el español, ni bueno el pobre indio, y yo veo su libertad en peligro. (Información, p. 118-119).

Já está claro que os espanhóis provocavam a guerra contra os índios para escravizá-los, mas aqui há um aprofundamento jurídico da discussão. Quiroga questiona o fato de os espanhóis se situarem em todas as etapas do processo: faziam a guerra, testemunhavam sobre ela e julgavam sobre sua justiça. Ora, era impossível haver maior parcialidade num julgamento! E que situação confortável a dos espanhóis, tendo seus interesses garantidos, sem riscos, em detrimento da aplicação da justiça.

A declaração de uma guerra como justa não podia ser feita por aqueles que a

17 O requerimento.

declaravam e participavam dela. Tampouco estes deviam ser as únicas testemunhas para se fazer tal julgamento¹⁸. Assim diz a *Información* (p. 119):

Y, por tanto, me parece que dice muy bien Inocencio, que esta tal declaración de guerra no la pueda hacer hombre que en ella pretenda interés o provecho, sino que la ha de hacer el Papa. Pues cómo y de que manera aquesto que para justificar estas guerras está proveído y mandado por el Papa por su bula, y por su Majestad y ése su Real Consejo de las Indias por sus reales instrucciones, sea guardado y guarde, vuestra merced lo vea, que yo no lo veo ni lo creo que se hace, sino todo al contrario, en efecto, de como se manda.

Com isso Quiroga evoca vários motivos jurídicos contra a ideia de que as guerras contra os índios poderiam ser considerada justa, enfocando em sua crítica o procedimento adotado para fazer o julgamento. Em suma, eram várias questões: os espanhóis estavam interessados na guerra, pois queriam obter escravos dentre os prisioneiros, e com isso seu julgamento e testemunho ficava prejudicado; era preciso seguir o rito de ouvir testemunhas de ambos os lados, para estabelecer um juízo equilibrado; por fim, o julgamento final sobre a justiça da guerra devia ser feito por uma autoridade superior, não pelos próprios espanhóis. Até mesmo Sepúlveda, empedernido defensor da justiça da guerra contra os índios, concordaria com esses argumentos de Quiroga com relação aos procedimentos jurídicos (TOSI, 2006)

Raciocinando dentro das teorias sobre a guerra justa, Quiroga mostra que não havia motivos para defender a legalidade daquelas guerras, pois os índios apenas se defendiam. E vai além, questionando o modo de operação da justiça espanhola na América. Ao fazer isso, procura esclarecer que a atuação dos espanhóis, seus testemunhos e juízos arbitrários sobre a guerra eram inválidos e enfraqueciam o poder da coroa espanhola. A guerra contra os índios, assim, seria contrária aos interesses da coroa por enfraquecer sua autoridade e suas instituições jurídicas.

Mantendo-se a situação, não haveria saída para os índios. Podiam fugir para as montanhas, guerrear ou tirar a própria vida, pois seria vã qualquer expectativa de que o direito

18 Giuseppe Tosi (2006, p. 278–279) afirma o seguinte sobre a teoria da guerra justa: “para que a guerra seja justa não é suficiente que seja proclamada pela autoridade legítima e siga as regras previstas, mas é necessário que tenha motivos justos, que podem ser religiosos (*bellum sacrum*), ou ético-políticas, (que ao final não são nada mais do que formas secularizadas das motivações religiosas). O direito determina tanto o *jus ad bellum* como o *jus in bello*, e as guerras adquirem mais ou menos legitimidade dependendo do tipo de inimigo que enfrentam: na Idade Média, por exemplo, os infiéis muçulmanos que não reconheciam a fé cristã e haviam invadido os territórios do antigo Império Romano eram considerados inimigos perpétuos (*perpetui hostes*) da cristandade e as guerras contra eles eram *eo ipso justas*. O direito é chamado aqui não somente a formalizar e ritualizar a guerra, mas a viabilizar a justiça; a guerra é vista como um instrumento, ainda que extremo (*extrema ratio*), a serviço da justiça e da paz. Esta teoria pressupõe a existência de uma autoridade superior que possa servir de árbitro e de juiz quanto à legitimidade da guerra, porque esta pode ser justa somente para um dos contendentes e não para ambos. Nesta doutrina, a guerra é considerada um mal relativo que deveria sempre servir para garantir a paz”.

espanhol pudesse lhes servir para algo. Sendo assim, por que razão se submeteriam? Aquela era uma balança desonesta e os espanhóis teriam razão, independente de qualquer coisa. O resultado do julgamento era conhecido antes mesmo do desenrolar dos acontecimentos. Contra isso Quiroga se insurge, tanto para defender os índios quanto para garantir a existência das instituições jurídicas espanholas. Sua atuação em prol do que considerava justo mesclava ética religiosa, política e direito.

Há ainda uma passagem interessante sobre a necessidade da guerra:

o si al hecho no fuesen imposibles y causa y ocasión y licencia para hacerse e inventarse y fingirse guerra justa, donde ninguna causa y razón ni justicia para ello haya, y donde ninguna hubiere ni necesidad de ella, si este interés faltara, y el convite sangriento y miserable del que los mueve y convida y ha de mover y convidar a ello y a sacar de sotierra e inventar necesidades, causas e invenciones de guerra que nunca fueran ni se inventaran de otra manera; (Información, p. 173).

Esse trecho está inserido num longo e irônico parágrafo com várias suposições sobre a guerra justa. O ponto é bastante claro: naquele contexto a guerra justa era uma invenção desnecessária. Convinha apenas a alguns poucos, cujos interesses não correspondiam ao bem comum nem aos objetivos da coroa, ao menos os que Quiroga pensava que ela devia perseguir. O final do argumento não podia ser diferente: “*Así que, concluyendo, digo que lo que la dicha nueva provisión dice y permite, en lo que toca a los requisitos y justificaciones de la guerra, jamás nunca se guardó ni guardará ni es posible guardarse, por lo que tengo dicho*” (Información, p. 192).

Vasco de Quiroga não era um pacifista no sentido atual do termo. Era, como Erasmo, um crítico da guerra desnecessária, injusta. Sua defesa dos índios é legalista e burocrática, mas profundamente baseada na história. Seus argumentos não pretendem compor um tratado teórico nem propor inovações sobre o entendimento da guerra justa. Seu objetivo era mostrar o equívoco da guerra feita contra os índios, fosse por não ser necessária, fosse por não cumprir os requisitos legais do próprio direito espanhol. O principal de tudo é que, em oposição à guerra física, conforme vinham fazendo os espanhóis, ele propôs outra forma de guerra, com as armas espirituais, seguindo a tradição de São Paulo e de Erasmo. Era preciso voltar às origens do cristianismo para resolver o problema. E se a guerra era um infortúnio, convinha combater a sua principal causa, a escravidão indígena, que discuto a seguir.

4.2 Escravidão

A escravidão indígena é o principal tema da *Información en derecho*. A partir das reflexões anteriores, fica claro que a guerra era o principal instrumento usado pelos espanhóis

para obterem escravos índios. Por isso a demonstração de que não havia guerra justa é tão importante na argumentação de Quiroga. No entanto, há outros elementos significativos em sua crítica da escravidão que precisam ser abordados.

No início do primeiro capítulo da *Información* (p. 71) Vasco de Quiroga explica os seus motivos para escrever, dizendo que se oferecera para:

tomar trabajo de avisar más largo y particular sobre algunas provisiones que de ese Real Consejo de las Indias han emanado por siniestras relaciones de personas que, en la verdad, no tienen tanta experiencia, o tan buen entendimiento de las cosas cuanto convendría, o, por ventura, no estarían tan libres de algunas pasioncillas, de codicias y otros intereses particulares cuanto sería menester, o quizá de alguna ilusión del antiguo adversario de toda buena obra que les imprime en la fantasía, de manera que viendo no vean y oyendo no entiendan.

A provisão à qual se referia era a cédula real de 20 de fevereiro 1534, que restabelecia a permissão da escravidão indígena¹⁹. Essa permissão só podia resultar de relações sinistras²⁰, incorretas, de pessoas que não podiam ser boas informantes porque não possuíam as qualidades para tal função. A sequência de adjetivos que Quiroga lança sobre esses informantes é interessante e progressivamente se torna mais grave. A princípio ele diz que a decisão de permitir a escravidão resultava da falta de experiência ou de entendimento sobre o Novo Mundo. Nesse caso não havia más intenções e a sua informação ajudaria a corrigir o problema – o desconhecimento era mais fácil de solucionar. A seguir, contudo, o problema se complica: trata-se de paixões, cobiça e interesses particulares.

É difícil precisar quais seriam essas paixões, mas isso parece ser uma referência às paixões da carne, à que tanto se referiu São Paulo²¹, que evocam a oposição entre carne e espírito, bastante cara a Quiroga. O sentido negativo é acentuado pelo uso do diminutivo *pasioncillas*. De qualquer forma, as paixões carnis não deviam guiar o homem espiritual e, portanto, não podiam embasar a decisão sobre a escravidão. Quanto à cobiça dos espanhóis, trata-se do seu desejo de enriquecer rapidamente a todo custo, como já tratei no terceiro capítulo.

A menção aos interesses particulares que motivavam o retorno da escravidão enseja outras reflexões. Cabe pensar se o texto permite dizer que Quiroga estava defendendo o

19 Em 2 de agosto de 1530 fora publicada uma cédula real proibindo a escravidão indígena. A Segunda Audiência ainda estava implementando essa norma quando ela foi revogada (SERRANO GASSENT, 2002, p. 72, nota 9).

20 O *Tesoro* de Covarrubias (1611, p. 1302) assim define *siniestro*: “*el vicio y mala costumbre que tiene, o el hombre o la bestia: y dixose siniestro principalmênte por el çurdo, que las cosas que han de hacer con la mano derecha las hace con la yzquierda*”. O Dicionário da Real Academia, por sua vez, traz entre suas acepções “*Avieso y malintencionado*” (“DLE”, 2014).

21 Cf. Atos 14,15; Romanos 1,26; 7,5; Gálatas 5,24. A palavra *πάθημα* (*pathēma*), supostamente derivada de *πάθος* (*pathos*), traduzida como *paixões* em Gálatas 5,24, significa sofrimento, mal, aflição (“Greek Lexikon”, [s.d.], Strong’s G3804).

público em detrimento do privado. Talvez seja melhor pensar em termos de como se construiu a individualidade moderna. Para Agnes Heller (1982, p. 165) “O indivíduo renascentista era [...] um indivíduo porque se exteriorizava e, nesse processo de exteriorização, veio a conhecer-se a si próprio e a regozijar-se consigo mesmo”. Aquela individualidade, ainda que pudesse ser egoísta e competitiva²², não era sinônimo do individualismo atual, afinal se voltava sempre para fora.

Quiroga considerava os motivos tão importantes quanto o êxito. Assim, para julgar a qualidade das decisões do governo, era preciso pensar em seus fundamentos. Mais do que uma oposição entre público e privado, existe a ideia de uma busca pelo bem comum. No início da modernidade isso não correspondia a um cerceamento da individualidade que impedisse o seu florescimento. Ao contrário, os grandes indivíduos desejavam servir às suas cidades, ao mundo, através de seu trabalho, de suas inovações. As suas obras individuais e seu êxito pessoal podiam se adequar perfeitamente às necessidades coletivas. A *Utopia* de Morus é um grande exemplo disso, afinal, dentre os muitos contra-argumentos contidos no livro, nenhum se refere à falta de liberdade do indivíduo (HELLER, 1982, p. 163–164).

Se, por um lado, a questão não gravita em torno da oposição entre público e privado, no sentido de uma diluição do indivíduo na coletividade, por outro fica claro o questionamento dos motivos individuais. Quiroga pretendia ser um bom informante, que não estivesse voltado para os próprios interesses. A negação de si e dos interesses pessoais compõe o centro da mensagem cristã, conforme se nota facilmente nos evangelhos²³. Os governantes deviam buscar o bem de todos, portanto não podiam tomar decisões pensando somente em si e em sua conveniência. Os grandes indivíduos deveriam usar suas capacidades em prol da coletividade.

Por fim aparece a menção à ilusão do antigo adversário, o diabo²⁴. Esse é o limite final da crítica, representando o desvio máximo da perfeição evangélica que todo cristão devia almejar. E, naquela sociedade com raízes profundamente cristãs, em que floresciam diversos místicos e tentativas de reavivamento do cristianismo, a apostasia não traria boas consequências. Ou seja, os defensores da escravidão indígena são situados no campo oposto

22 “O indivíduo só podia realizar-se *contra* os outros. Assim, a individualidade renascentista foi sempre uma forma de individualismo, e a sua força motriz era o *egoísmo*. O ódio, a inveja, o ciúme de todos aqueles que tinham feito ou podiam fazer melhor desempenhavam um papel importante na personalidade renascentista.” (HELLER, 1982, p. 164).

23 Cf. *Mateus* 16,24-27; *Marcos* 8,34-36; *Lucas* 9,23-26.

24 A menção mais antiga a satanás está no livro de *Jó* 1,6. A *Bíblia de Jerusalém* explica que ali “o termo não é ainda um nome próprio [...]. Segundo a etimologia hebraica ele designa ‘o adversário’ (cf. 2Sm 19,23; 1Rs 5,18; 11,14.23.25), ou ‘o acusador’ (Sl 109,6), mas aqui seu papel é antes o de um espião.” (A Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 882, nota g).

da fé cristã, comparados aos fariseus hipócritas da época de Jesus²⁵ que, mesmo tendo a verdade diante de seus olhos, não a enxergavam.

Para Quiroga, a escravidão significava “*la total perdición de toda la tierra*” (*Información*, p. 73). A palavra perdição tem duplo sentido: o primeiro, material, se refere às mortes dos índios e à destruição da terra; já o segundo correspondia à danação espiritual à qual estariam fadados todos ali. Os espanhóis, por seu abandono da fé, e os índios, por não terem a oportunidade de conhecê-la. O uso da palavra não é ingênuo, procura mostrar a vinculação entre a degeneração da política e o abandono dos valores cristãos. A obediência ao cristianismo levaria a boas práticas políticas, a boas relações entre espanhóis e índios, ao alinhamento dos interesses da Igreja Católica e da Coroa espanhola. Enfim, resultaria no bem comum. A escravidão, ao contrário, encheria as minas, mas levaria à destruição dos índios e ao despovoamento da terra. Numa visão de médio e longo prazo, essa era uma questão muito importante.

A escravidão recairia sobre os *maceoales*, os índios comuns, muitos dos quais haviam aceitado a fé cristã. Mais resistentes à conversão, os caciques e principais, “*a quien se da ahora por esta nueva provisión facultad que los vendan e hierren*” (*Información*, p. 73), seriam beneficiados. O ponto central é que não se podia punir justamente os que aderiam à fé, as ovelhas, enquanto os lobos, os caciques e principais que apenas fingiam serem cristãos, tinham privilégios. Assim se faria uma inversão da justiça. A permissão da escravidão atrapalharia a obra evangelizadora, mas também prejudicaria o domínio espanhol, pois fortaleceria os antigos chefes dos índios.

Sobre os principais dentre os índios Quiroga escreveu, referindo-se à escravidão “*que fuera mejor empleado que en ellos se hiciera*” (*Información*, p. 74). Isso elimina as idealizações heroicas, mas, ao mesmo tempo, não fornece indicações precisas sobre sua posição majoritariamente contrária a essa prática. Apenas explicita a rivalidade entre as autoridades espanholas, religiosas ou seculares²⁶, e os chefes nativos. Essa contradição se explica pelo seu apreço pelos *maceoales*, oprimidos pelos principais.

A escravidão devia ser abolida porque as “*tiranías pasadas*” não deviam permanecer “*en tiempo de Majestad tan católica*” (*Información*, p. 75). Permitindo-a, o rei espanhol se equipararia aos antigos tiranos. É possível que haja algum tom de ironia, indicada pelo uso de *tan*, mas mesmo sem confirmar isso, a sutileza na comparação é importante: o rei católico não poderia fazer o mesmo que condenava nos não-cristãos. E é bom lembrar que a

25 Cf. Mateus 13,13.

26 Distinção nem sempre clara, como demonstra o caso do próprio Quiroga, que ocupou cargos político-jurídicos e religiosos.

tiranía poderia justificar a deposição do príncipe.

A sutileza se converte em mordacidade logo a seguir. As coisas permaneceriam bem-ordenadas com a proibição da escravidão “*si el antiguo conturbador Satanás así ahora con esta nueva provisión todo no lo contaminara y conturbara*” (Información, p. 75). A contaminação pelo mal levava a um julgamento ruim que precisava agora ser corrigido, antes que fosse tarde. A permissão da escravidão só podia ser obra de Satanás, tirando as esperanças dos que viviam na terra. Se a justiça fosse impossível, era melhor estar morto do que vivo, conforme *Eclesiastes* 4,1-3, citado por ele.

Além da crítica moral, o raciocínio de Quiroga envereda por meandros jurídicos difíceis de compreender. Na sua argumentação contra a escravidão o conhecimento da cultura dos indígenas ocupa um papel fundamental, especificamente quando procura demonstrar que entre eles não havia equivalente da escravidão europeia, em que o indivíduo se tornava propriedade, sendo tratado como uma coisa e perdendo todos os seus direitos. Seu trabalho como ouvidor foi fundamental para que alcançasse esse conhecimento²⁷.

Aparte os escravos de guerra, a legislação espanhola permitia que se adquirissem escravos através do resgate. Esse resgate de escravos era “*la concesión de la libertad a través del pago de un precio convenido, [que] se realiza tanto por personas privadas como por instituciones de diferente naturaleza [...], con modalidad diversa según los países y los momentos históricos*” (BUCCIANI, 1997, p. 61). Os escravos resgatados do poder de infiéis deveriam restituir ao resgatador o valor gasto na operação para que ficassem livres. Se não tivessem como pagar, trabalhariam por cinco anos e então seriam libertados. Na Espanha, o princípio do resgate se aplicava àqueles que tinham sido escravizados nas guerras contra os infiéis, os mouros, o que não era o caso dos índios. Em vez de questionar essa prática, Quiroga partiu dela para demonstrar seu ponto de vista.

Assim ele anuncia suas reflexões sobre os índios que eram escravos nas culturas pré-colombianas²⁸:

27 “Pues Dios permitió que yo, por experiencia cierta, lo viese y entendiese y supiese no como privado, sino como en la audiencia de sus libertades, que me está cometida por esta Real Audiencia, que hago cada día con sencillez y llaneza [simpliciter et de plano] entre estos indios naturales sobre sus libertades, donde concurren de muchas y diversas partes gentes muchas a pedir sus libertades y otras cosas, como quien sale y se escapa de una gran tiranía, como era en la que hasta ahora (que se ha entendido la cosa) siempre estaban, donde están conmigo cuatro jueces de los mayores suyos, que ellos entre sí tenían, para que vean lo que pasa e informen de sus costumbres, y sepan rechazar lo malo y escoger lo bueno [et sciant reprobare malum et eligere bonum: Is. 7, 15], y donde se les dá razón de todo, y de las tiranías y corrupciones de costumbres que tenían, y se les alaban las buenas [...]” (Información, p. 87).

28 O artigo “Eslavitud y semiesclavitud en el México Antiguo y en la Nueva España (con énfasis en el siglo XVI)”, de Brígida Von Mentz (2009), contém uma breve síntese sobre as práticas escravistas anteriores à conquista e é um ponto de partida útil para estudar essas questões.

Pues, en cuanto a los esclavos de rescate que dicen, cuán santa, justa, buena y verdadera sea la consideración que acerca de ello se tuvo en la primera provisión, inspirada, cierto, sin duda, por el Espíritu Santo (que ahora se revoca por esta segunda), para que no los hubiese ni se hiciesen ni herrasen ni rescatasen, porque por esta vía se hacían muchos esclavos que no lo eran, y cuanta verdad esto sea, y cuánto de equidad y justicia consigo tenga y cómo entre esta gente ningún esclavo que pierda libertad ni ingenuidad haya, y cómo todos sean ingenuos, abajo se dirá asaz largo. (Información, p. 86).

Se a permissão da escravidão era obra de Satanás, sua proibição só podia ter se originado do Espírito Santo! A ideia de Quiroga parece ser a defesa da abolição de qualquer forma de escravidão indígena. Mas a questão fundamental é que muitos índios estavam sendo resgatados como se fossem escravos ao modo europeu, mas a “escravidão” indígena era diferente. Dessa forma eles estavam se tornando escravos através do resgate e não sendo libertados de tiranos opressores.

Esse foi um dos problemas causados pela transposição das leis e dos termos europeus para o Novo Mundo. Pode-se considerar isso um problema de tradução. O resgate praticado entre espanhóis e muçulmanos funcionava porque o significado era compartilhado. Entre espanhóis e índios isso não acontecia. A escravidão europeia não tinha correspondente entre os índios e os resgatados ficavam em pior situação do que antes. A escravidão indígena, segundo Quiroga, não tornava o escravo uma propriedade do senhor, já que sua liberdade e ingenuidade²⁹ não lhe eram retiradas.

Quiroga promete explicar melhor a questão, mas adianta que entre os índios não havia escravos verdadeiros, isto é, conforme o direito europeu:

Aunque en la verdad, como adelante diré, estos no son esclavos verdaderos ni lo pueden ser, antes se quedan en su libertad, lugar y familia, y lo retienen todo, salvo cuanto les acuden solamente con algún género de servicio o tributo en cada año, o de ciertos días con algunas obras como gente alquilada. (Información, p. 100).

Além da liberdade de ir e vir, os índios “escravos” mantinham seu lugar e sua família, não perdiam seus bens. Isso é bastante diferente do que comumente se entendia por escravo na Espanha³⁰. Para explicar a “escravidão indígena” Quiroga recorre a um expediente interessante, definindo-a como um aluguel de obras. Essa prestação de serviço não

29 Ingênuo é aquele que nunca foi escravo, diferente do liberto, que recuperou a liberdade perdida. Ao longo da discussão o sentido ficará claro.

30 José D’Assunção Barros (2013, p. 195–196) fornece uma definição útil: “A Escravidão – seja no período Antigo ou no Moderno – constitui a ‘desigualdade radical’ por excelência. O Escravo é obviamente aquele que perdeu a Liberdade – dicotomia que precisaremos examinar mais profundamente, já que há outras formas de perder a liberdade sem se tornar escravo – mas é também aquele que perdeu quase (senão todos) os direitos sobre si, sobre o seu trabalho, sobre a sua própria capacidade de oferecer ou recusar-se ao trabalho. Em muitas sociedades, o escravo é também aquele que perde o parentesco, a sua própria identidade. Não raro, o Escravo é também aquele que é levado a sofrer uma espécie de “morte social”, (Pettersson, 1977), conceito que chama atenção para um aspecto importante da Escravidão, que é a sua necessária relação com uma dimensão social sem a qual o escravismo não pode ser pensado.”

transformava devedor em propriedade do outro, como faziam os europeus.

Quiroga insistia na necessidade de boas políticas para organizar o caos que fortalecia a exploração dos índios:

Así que, faltándoles esto del juntarse en buena compañía y policía, yo no sé qué conversión podrá ser la suya ni qué les pueda bastar para sustentarse y sustentar a tantos, dándonos de cada día como nos dan su sangre y su vida y sus sudores y sus trabajos, vendiendo como venden para ellos padres a hijos y parientes a parientes, como tantas veces tengo dicho; (Información, p. 107-108).

A desordem tinha como consequência a pobreza dos índios, o que os levava a se venderem como escravos. O peso de sustentar os espanhóis era muito grande, ainda mais porque eles se comportavam todos como Moctezuma, ou seja, não queriam trabalhar – o que pode ser entendido como o início da mentalidade suntuária espanhola, conforme escreveu Bartolomé Benassar (2004). Essa crítica, sem dúvida, significa uma valorização do trabalho de todos, em equilíbrio, diferente do que havia na Espanha e do que estava sendo construído na América. A organização social baseada no privilégio, em que alguns trabalhavam e outros apenas desfrutavam, era terminantemente inviável.

Na Nova Espanha a escravidão seria a base da construção dessa sociedade de privilégios. Os índios davam sangue e suor e os espanhóis recebiam os frutos. Não havia quantidade de trabalho suficiente, o esforço máximo não bastava, as demandas dos espanhóis cresciam sempre, afinal o objetivo era maximizar os lucros e minimizar o tempo e o trabalho para obtê-los. Não viam problema se isso levasse os índios ao esgotamento.

É interessante que Quiroga se inclui entre os espanhóis – usa o pronome *nos*. Ele sabia que não podia se contar entre os nativos e também que dependia deles para sobreviver. Mais do que isso, assume seu lugar de fala e, ao mesmo tempo, critica sua própria sociedade. É uma autocrítica que pretende superar a situação. Apesar de espanhol, ele não concordava com a forma de agir dos seus conterrâneos e demandava uma política que corrigisse essas distorções, o que significaria acabar com a escravidão. Só assim seria possível criar uma sociedade equilibrada.

Sem isso, o único sistema que se desenvolveria seria o tráfico de escravos:

los cuales, así comprados y vendidos entre ellos, se llevan después a vender a españoles por los tianguis³¹ de Guatemala y otras partes donde se ha permitido el hierro de rescate que dicen; y ahora con esta nueva provisión generalmente se hará por todas partes. (Información, p. 108).

Esse comércio se espalharia por toda parte, eliminando de vez a possibilidade de se construir uma sociedade equilibrada e justa. Quiroga notou que o principal ganho da

31 *Tianguis* vem do náhuatl *tianquiztli* e significa “mercado” (“DLE”, 2014).

escravidão viria através do comércio, não do trabalho em si. Isso era problemático em dois sentidos: eticamente, pois levaria à destruição dos índios, criando uma sociedade em que o trabalho era desvalorizado, em que as elites não trabalhariam; e economicamente, pois não haveria produção suficiente para manter a todos, gerando um desequilíbrio difícil de corrigir.

Não existe aqui uma análise sistemática da parte de Quiroga, apenas percepções e intuições, que serão abordadas quando se tratar de sua proposta utópica, no próximo capítulo. Não creio ser teleológico. Muitos outros perceberam que a Espanha se equivocava na forma como conduzia a sua economia, mantendo os privilégios de sangue, a ética da desvalorização do trabalho, da produção. Assim, essas percepções de Quiroga são importantes justamente porque o futuro as confirmou. Isso não significa dizer que ele anteviu o declínio dos ibéricos em detrimento das emergentes potências do norte, sobretudo Inglaterra e Holanda, mas que se deu conta dos problemas estruturais gestados no momento em que vivia.

De qualquer forma, restava aos indígenas escravizados sofrerem terríveis consequências:

Y todo es para echarlos en la sepultura de las minas a estos miserables que así con necesidad son vendidos; aunque en la verdad entre ellos así vendidos no perdían ni pierden libertades ni lugares ni familias, sino que son como gente alquilada a perpetuidad³², que alquilan y venden solamente sus obras y no sus libertades, como está dicho y se dirá más largo adelante. (Información, p. 108).

A opção pelas minas, que foi desastrosa economicamente³³, era terrível também do ponto de vista humano. A superexploração dos índios escravizados nas minas era um dos fatores que levavam à diminuição populacional. Ora, tal fato não podia passar despercebido por Quiroga, compondo o quadro de sua crítica da escravidão. A morte dos índios não era boa de nenhum ponto de vista.

O que chama a atenção, contudo, é a repetição do raciocínio jurídico, com a introdução da expressão que sintetiza a definição que Quiroga deu para a escravidão indígena: “aluguel de obras perpétuo”. O ponto-chave da explicação é que a venda do trabalho era diferente da venda de si, da liberdade individual. A categoria de indivíduo não podia ser aplicada àquelas sociedades indígenas, mas era muito difícil, senão impossível, que, escrevendo aos espanhóis, Quiroga pudesse explicar de outra forma. O que faz é inserir os

32 Original em latim: “*In perpetuum*”.

33 Durante, pelo menos, um século a Espanha se acostumou a receber imensas quantidades de ouro e prata, usados para adquirir os mais diversos gêneros de produtos. Isso gerou a mentalidade suntuária mencionada acima, que passou a ser criticada pouco tempo depois: “*En todo caso, los contemporáneos más lúcidos denunciaron con energía a partir de los años 1600-1620 las nefastas consecuencias de la mentalidad suntuaria producida por la abundancia de oro y de plata y las facilidades que permitió.*” (BENASSAR, 2004, p. 117). Em vez de produzir, a Espanha se especializou em comprar. Quando os metais começaram a escassear, chegaram a crise e a decadência.

índios dentro da categorização espanhola para então exaltar as diferenças entre as práticas sociais. Isso beneficiaria os índios, na medida que mostrava que entre eles não havia equivalente da escravidão à europeia.

Assim prossegue o argumento:

Porque otros esclavos yo no los veo ni los siento entre ellos, ni creo que los hay más de estos miserables así alquilados o vendidos, que no son más esclavos que yo ni yo más libre e ingenuo que ellos, y éste es el rescate que nosotros llamamos, siendo en la verdad duro y verdadero cautiverio, sacados de entre ellos y vendidos a nuestro poder, porque no es más llamar a esto rescate que querer llamar al negro Juan blanco, como abajo se dirá. (Información, p. 108).

É o relato de uma testemunha ocular, com todo peso que isso carrega. Quiroga não encontrara escravos entre os índios depois de quase cinco anos atuando na Nova Espanha, uma observação relevante³⁴. E vai além, comparando a própria liberdade de alto funcionário da coroa à situação dos índios alugados e depois vendidos. Ou seja, os ditos escravos eram, para Quiroga, o equivalente indígena dos trabalhadores assalariados europeus. Ele não era mais livre do que os índios porque também estava obrigado a prestar serviços, não podia fugir das obrigações assumidas.

O resgate de escravos feito pelos espanhóis era, na verdade, o contrário do que as palavras significavam, pois transformava pessoas livres, apenas obrigadas a prestar determinados serviços, em escravas. É muito importante a atenção dada ao significado das palavras, elemento central do argumento. Essa é uma característica essencial dos escritos humanistas, também manifestada por Quiroga, como se nota no refrão da última frase, digno de estar na boca de um Sancho Pança³⁵.

A compreensão do outro, das sociedades indígenas, dependia da eficácia da comunicação. Além da cobiça dos espanhóis e de sua má vontade para com os índios, que favorecia o estabelecimento de uma lógica de conveniência³⁶, há de fato um problema de

34 Quiroga dá a entender que poderia haver escravos de guerra entre os índios, apesar de estes serem pouquíssimos: “*y puede ser que aconteciese pocas veces, y que fuesen tan pocos, que no hay alguno al presente de ellos, o porque, por ser tan pocos, no se echen de ver, como se ven estos otros que tengo dicho, que son casi de número infinito. O puede ser también que al presente no los haya, pues que no parecen, porque los que sacrificaban eran de éstos, hechos por delitos o por guerras, y así los acababan y por eso no parecen ni pienso que los haya.*” (Información, p. 152)

35 O uso de refrões ou provérbios populares é uma das características mais marcantes do célebre escudeiro de Dom Quixote. Através desses refrões Sancho Pança revela sua sabedoria popular, ao mesmo tempo que incorpora os conhecimentos do amo. Além disso, esse gosto por provérbios é uma das características dos humanistas, como se nota, por exemplo, pela grande compilação feita por Erasmo. Veja-se, entre outros: REDONDO (1978); URBINA (1991); VILANOVA (1988); VILLANUEVA (1958).

36 Chamo de “lógica de conveniência” a interpretação tendenciosa das diferenças culturais com o intuito de se beneficiar. No caso em questão, os espanhóis, quando não compreendiam as práticas indígenas ou quando havia mais de uma possibilidade de interpretação, escolhiam arbitrariamente o entendimento que mais lhes favorecesse. Assim, se ficassem em dúvida sobre a situação dos “escravos” indígenas, escolheriam entender essa condição como igual à dos escravos no direito ibérico, o que lhes permitiria praticar o resgate que Quiroga criticava.

compreensão, de exercício de alteridade. A chave está no sentido dado à palavra escravo, como adiante se verá. Os índios que se alugavam mantinham a sua liberdade, de modo que a equivalência feita entre eles e os escravos europeus não procedia.

A veracidade de seus informes se contrapunha aos falsos testemunhos dos espanhóis:

la miserable y dura cautividad en que nosotros los españoles los ponemos no para mejor aprender la doctrina y servir en nuestras casas, con que allá los malos informadores untan el casco y quiebran el ojo³⁷, sino para echarlos en las minas, donde muy en breve mueran mala muerte, y vivan muriendo y mueran viviendo como desesperados, y, en lugar de aprender doctrina, deprendan a maldecir el día en que nacieron y la leche que mamaron; (Información, p. 117).

Ao que tudo indica, a escravidão era justificada argumentando-se que os índios serviriam nas casas dos espanhóis, onde também aprenderiam a doutrina cristã. Quiroga nem chega a discutir essa justificativa, que soa bastante fraca e pouco verossímil, afinal, era falsa – a diferença entre o trabalho doméstico e as minas é notável. O emprego de outro refrão para criticar os defensores da escravidão é interessante: maquiavam a situação para continuarem se beneficiando dela. Contudo, a escravidão é desvelada e suas consequências são mostradas. Vida desgraçada e morte terrível eram o que esperava os índios enviados para as minas.

Ele constantemente criticava a falsidade das informações transmitidas ao Conselho das Índias e à Coroa pelos espanhóis, mas, ao mesmo tempo, se inclui entre eles. Isso mostra algum grau de compreensão sobre seu papel no movimento de colonização, já que era funcionário da Coroa. Além da autocrítica, pode indicar algum sentimento de culpa que o impulsionou para desenvolver seus projetos.

Quiroga não tinha tanto interesse em discutir filosoficamente a escravidão, pretendendo antes mostrar que ela não funcionava para os objetivos declarados, resultando, sobretudo, na morte dos índios e na desesperança, além de produzir grande desconfiança para com os espanhóis e o cristianismo. Ou seja, o que está em questão aqui não é apenas a legalidade da escravidão indígena, que também se discute, mas também a ideia de que ela ajudava a cumprir os objetivos dos espanhóis. Não servia para a conversão dos índios nem para o sucesso do povoamento da Nova Espanha, enfim, não colaborava para o sucesso da empresa colonial. E a imagem final confere bastante força à argumentação, afinal levar à morte não poderia ser o objetivo de nenhum empreendimento que tivesse ao menos um resquício de cristianismo.

³⁷ O *Tesoro de Covarrubias* (1611, p. 1342) contém um ditado semelhante abrigado sob o verbete *vntar*: “Quebrar la cabeza, y despues vntar el casco, dize de los que auiedo hecho algun daño, acuden despues a quererlo remediar, floxa y tibiamente”.

Ainda criticando os falsos informes, Quiroga insistiu que os espanhóis não deveriam “*quitarles ahora sus libertades naturales, que les son tan caras como las vidas, que nos las tienen en tan poco como algunos así allá como acá quieren decir*” (*Información*, p. 121). Como sua “escravidão” era incomparavelmente mais suave que a praticada pelos espanhóis³⁸, os índios se vendiam sem se preocupar muito, sabendo que manteriam a liberdade. Isso de forma alguma significava que não a valorizavam, mas os espanhóis se aproveitavam da diferença de sentido para martelar a ideia de que os índios eram indiferentes.

De acordo com Quiroga, porém, a verdade era outra. Tinham suas liberdades em alta conta, “*lo cual sé, porque se las veo pedir ante mí a quien esta cosa está más especialmente cometida con tanta voluntad y lágrimas cuanto cualquier otro de nosotros, y muy sensible y delicado de estas cosas las sabría y podría pedir y encarecer, y por ventura más*” (*Información*, p. 121). Como a liberdade era entendida como algo natural do ser humano, dizer que os índios não a valorizavam foi uma estratégia argumentativa adotada pelos espanhóis para desumanizá-los. E se fossem humanos inferiores, a escravidão seria mais facilmente aceita.

Os índios estabeleceram um comércio de trabalho ou uma vinculação de determinados trabalhos a dívidas contraídas. Os espanhóis viram nisso a escravidão que conheciam, o que não procede, de acordo com Quiroga. Essas vendas de trabalho a perpetuidade ou por um período determinado eram coisa rotineira e de pouco valor, daí que os espanhóis tenham concluído, equivocadamente, que os índios não valorizavam a liberdade. Só que essas vendas se referiam ao trabalho e não às pessoas em si.

Valorizavam a liberdade tanto quanto suas vidas. Prova disso são os testemunhos coloniais sobre os suicídios individuais e coletivos, bem como os abortos voluntários, cometidos pelos indígenas. Isso foi interpretado por Bruit (1995) como uma forma de resistência à dominação colonial. Resistência sub-reptícia que, por sinal, se mostrou eficaz, pois impediu os espanhóis de conseguirem todos os seus objetivos. Para os índios era melhor morrer do que ver o seu mundo ser destruído e viver uma vida miserável. Ou seja, a liberdade valia muito!

A permissão da escravidão significava “*volver al vómito que ya una vez tan santa y católicamente había cesado por la provisión revocada*” (*Información*, p. 122). Conforme já fizera em sua carta ao Conselho, Quiroga evoca 2 Pedro 2,21-22, agora se referindo aos

38 Um pouco adiante na *Información en derecho* (p. 142) lê-se o seguinte: “*en algunos tiempos del año, acudían y acuden algunas obras o tributillos a quien se lo compró o alquiló o les dio algo por ello en tiempo de alguna necesidad; y aun éstos son siempre tan templados y moderados, que los puedan muy bien pagar, y, sin embargo de ellos, sustentar su familia, como la sustentan y como está dicho.*”

espanhóis e sua legislação. A escravidão era um retrocesso muito grande, contrário ao cristianismo e, portanto, intolerável. Significava, de acordo com a passagem citada, o abandono da fé cristã.

Ademais, uma vez permitida a escravidão, seria impossível regulá-la:

porque en las obras, una vez permitida la cosa y dada la ocasión, hay imposibilidad en el cumplimiento de las justificaciones, modos, maneras, condiciones y limitaciones con que se permite, y mucha licencia y facultad y atrevimiento y soltura en las tiranías, fuerzas y robos y agravios y malos tratamientos, que a causa del gran derramamiento de los indios y de estar así como están por los campos solos, donde no les dejan de hacer males y daños, robos y violencias, y tomas de tamemes y comidas, y de hijos y mujeres [...] (Información, p. 123)

Isso de forma alguma seria interessante, nem para a Coroa nem para a Igreja, pois aumentaria o caos, em vez de diminuí-lo. O controle de suas possessões ultramarinas era muito importante para a Espanha, o que faz deste um ponto muito importante. Era preciso manejar bem os interesses conflitantes para manter o comando das terras americanas. Também a Igreja estava interessada na estabilidade, pois com isso poderia expandir com mais facilidade a sua influência.

Para Quiroga, o trabalho compulsório nas minas só faria sentido se fosse resultado uma condenação judicial em um tribunal público. E deveria ser por tempo determinado, de acordo com o crime cometido, de modo que fosse entendida por todos e servisse de exemplo. Ao contrário, o que ocorria era a escravização indiscriminada, sem qualquer motivo definido. Essa punição sem culpa de grande parte dos índios era uma injustiça flagrante e criava um mal-estar social: era um terreno fértil para revoltas, levantes, etc. Nada que interessasse à Coroa ou à Igreja.

Também está no cenário uma disputa por poder, afinal, o tribunal público era a Segunda Audiência, da qual Quiroga fazia parte. Se a escravidão fosse praticada apenas em caso de condenação judicial, a Audiência teria total controle sobre ela. Isso pode significar uma estratégia para, indiretamente, aboli-la, pois a situava numa esfera de decisões mais lentas, em que haviam debates, arte dominada pelos indígenas. Mesmo que a esfera jurídica não estivesse livre de manipulações, como atestam os processos contra os hospitais, mencionados no primeiro capítulo, dificultaria abusos como os que ocorriam.

Na esfera jurídica Quiroga tinha mais habilidades e, dessa parte em diante passa a desenvolver mais profundamente seus argumentos legais contrários à escravidão. A base do enredo já foi mencionada: é a diferença entre a escravidão praticada entre os índios da perpetrada pelos espanhóis, derivada do direito romano. Neste caso os escravos perdiam todos

os direitos civis – “*son reputados nada³⁹ de derecho civil*” – ao passo que entre os índios era diferente:

yo entre estos no la veo, antes lo veo todo al contrario y que lo retienen todo: libertad, familia y ciudad o lugar, y que no mudan estado ni condición, y que no pierden cosa de él, 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 de ellos. (Información, p. 127).

Estamos no âmbito do direito romano, interpretado pela tradição medieval europeia e influenciado por autores religiosos⁴⁰. As formas jurídicas formuladas pelos índios não são consideradas, já que Quiroga não as dominava. É, sem dúvida, uma situação ambígua, pois, para defender juridicamente os índios da escravidão, descartam-se suas caracterizações legais. Por outro lado, pode-se perguntar que outro tipo de ação seria possível para alguém na posição de Quiroga? Parece-me que ele escolheu a partir de dois critérios: primeiro, a possibilidade de eficácia e, segundo, o domínio do campo de disputa. No direito seria mais difícil que o derrotassem e havia possibilidades de vitórias.

Assim, alegava que quando um espanhol resgatava (ou adquiria de outras formas) um escravo indígena, este tinha a sua condição social e jurídica alterada. A escravidão praticada pelos índios não era vista como verdadeira escravidão, no sentido de que não equivalia àquela dos espanhóis. Com isso, o que se fazia, na verdade, era transformar um indivíduo livre em escravo, restringindo injustamente seus direitos civis.

Como já dissera, na escravidão indígena conservavam a liberdade, a ingenuidade, a cidade e a família, uma vez que se tratava de um aluguel de obras. Quiroga tenta então sistematizar as diferenças entre a prática indígena e a escravidão europeia:

Pero la manera y género de esclavos o servidores que por la mayor parte entre ellos yo he visto y veo es muy diferente de la nuestra, y de la que tenían por sus leyes los ciudadanos romanos. Porque, en la verdad, a mi ver, casi no es ni más ni menos, en efecto, según yo muchas veces por la experiencia he visto y averiguado, y de cada día veo y averiguo entre ello, llamadas y oídas las partes en contradictorio juicio en semejantes pleitos sobre sus libertades, que son muchos y diversos y de diversas partes venidos, que alquilar de obras a perpetuidad por la vida del alquilado, que en derecho se llama alquiler del trabajo a perpetuidad⁴¹, que usan mucho entre sí estos naturales para servirse unos de otros, porque no tienen ni saben usar del alquiler de obras a tiempo, como nosotros; en el cual género no se pone ni asienta ni constituye la servidumbre en la persona, sino solamente en las obras del que así se alquila a perpetuidad, ni se pierde por ello libertad ni ingenuidad ni ciudad ni familia. (Información, p. 127-128).

O reconhecimento da diferença é essencial para a compreensão do outro, ainda que não seja suficiente. A experiência como ouvidor permitiu a Quiroga conhecer melhor a

39 Original em latim: “*Nihil*”.

40 Quiroga usa uma citação de Santo Ambrósio para argumentar.

41 Original em latim: “*Locatio operarum in perpetuum*”.

cultura indígena, seu ordenamento sociopolítico e jurídico, o que explicitava as diferenças. Assim, a procura de equivalências no direito peninsular tinha o exercício da alteridade como ponto de partida, e não a tentativa de enquadrar os indígenas nas categorias espanholas. Essa equiparação servia para os espanhóis compreenderem do que se tratava de modo que fosse possível alcançar o objetivo principal – o fim da escravidão indígena.

A menção à prática jurídica é uma parte necessária ao argumento, pois busca esclarecer que os dois lados da disputa, espanhóis e índios, tinham voz na Segunda Audiência. Diferente dos espanhóis, que defendiam apenas os próprios interesses, Quiroga estava numa posição de onde enxergar o quadro geral do problema. Não me parece que haja alguma evocação de neutralidade, pois ele reconhece seu pertencimento à cultura espanhola, mas, seguramente, há um esforço para ver e compreender as diferenças. A partir disso ele procura demonstrar que não havia escravidão entre os índios e que a prática deles, o aluguel de obras perpétuo, tinha equivalente no direito espanhol.

O ponto fraco da trama está na justificativa dada para o fato de os índios adotarem o aluguel de obras perpétuo. Quiroga não fornece nenhuma evidência que negue a existência do aluguel de obras por tempo determinado e a sequência do texto da *Información* permite inferir o contrário⁴². Ao dizer que os índios não conheciam o aluguel de obras por tempo determinado, Quiroga cai no erro que pretende evitar em outras partes do texto: toma as práticas hispânicas como padrão, permitindo que se reforçasse a ideia de inferioridade dos nativos, desconhecadores de usos sociais elementares.

A explicação prossegue, sempre buscando equivalentes no direito espanhol:

Y estas obras se pueden de derecho muy bien alquilar y vender, que también se puede llamar y llama en derecho venta del trabajo⁴³, sin perjuicio alguno de la libertad natural ni de la ingenuidad, con dos condiciones que se entienden, aunque no se digan en tal contrato, que son: que cada y cuando que él así alquilado o vendido quisiera pagar el interés o subrogar y sustituir otro en su lugar, hijo o pariente u otra persona, y así servir por sustituto, aunque sea contra la voluntad de su alquilador, lo puede y podrá muy bien hacer cada y cuando quisiere; y, aunque se alquile a perpetuidad, que es por toda su vida, no queda inútil ni defraudada la libertad. (Información, p. 128).

Aqui estão explanadas diferenças fundamentais entre as práticas indígenas e a escravidão espanhola, impossíveis de serem equiparadas. A insistência em alguns pontos é

42 Brígida Von Mentz (2009, p. 549) afirma, sem ser categórica, que o aluguel de obras tinha um tempo determinado: “Las evidencias muestran que se contabilizaban escrupulosamente los años que el tlacotli llevaba siendo empeñado, y eso es un hecho significativo. Como se muestra en la tabla 1, siempre se anotaba cuando había sido vendido por primera vez. Esto muestra, desde mi punto de vista, que era un «empeño» o un castigo, pero con temporalidad precisa. De alguna manera era posible recuperar la libertad. Sin embargo, con los datos que tenemos hasta el momento, no podemos precisar más esa situación.”

43 Original em latim: “Venditio operarum”.

significativa para reforçar a tese contrária à escravização dos índios. Primeiro, evoca-se o fato de haver no direito espanhol a instituição da venda do trabalho (*venditio operarum*), o que fundamentava legalmente a distinção; segundo, reafirma-se a preservação da liberdade e da ingenuidade, incompatibilizando o hábito indígena com a escravidão europeia. Todas essas razões operam dentro do direito espanhol.

Quiroga não fica somente no âmbito do direito, mas avança, realçando os costumes indígenas, permitindo com isso uma melhor compreensão para os europeus – falo, é claro, dos que queriam assimilar as diferenças. Ao descrever a possibilidade de substituir a pessoa alugada por outra, independente da vontade do locador, deixa ainda mais evidente a disparidade do aluguel de obras com a escravidão. O texto sinaliza que essa prática, sem paralelo entre os europeus, estava tão disseminada que nem precisava ser explicitada nos contratos.

Finalizando essa parte da explanação aparece a questão da confusão na terminologia, mais desenvolvida adiante: “*Y este género y manera de esclavos y servidumbre, si tales nombres merecen, que en la verdad no merecen, sino que traemos corrupto el vocablo, por ventura por falta de nahuatlato⁴⁴ o por sobra de malicia o por inadvertencia nuestra [...]*” (*Información*, p. 128). O jogo com as palavras *falta* e *sobra* mais uma vez joga o peso da responsabilidade sobre os espanhóis, mesmo que mais intérpretes fossem realmente necessários⁴⁵.

Há ainda uma descrição que revela alguns costumes dos índios:

ni son esclavos sus hijos, antes retienen todas las condiciones de hombres libres e ingenuos que son, salvo solamente cuando les acuden aquél género de obras y servicios que así vendieron y alquilaron, y son a las veces mejores y más ricos y más honrados y tienen mejor casa y familia y ajuar que no aquéllos a quien sirven, y a las veces se casan los unos con los otros: ellos con sus amas y ellas con sus amos o con sus hijos o hijas o con sus hermanos o hermanas de sus amos, como gente libre. (*Información*, p. 128-129).

A não escravização dos filhos, a possibilidade de a situação socioeconômica da pessoa alugada ser superior à do locador e a existência de casamentos entre eles levam necessariamente à conclusão de que eram gente livre. Com todos esses apontamentos, Vasco de Quiroga procurou demonstrar as diversas diferenças entre a escravidão praticada pelos europeus e o aluguel de obras costumeiro dos indígenas⁴⁶. Dessa forma, ficaria claro que os

44 Variante de *nahuatlato*: “*Dicho de un indígena mexicano: Que hablaba el náhuatl y servía de intérprete entre españoles y nativos de esta lengua*” (“DLE”, 2014).

45 O próprio Vasco de Quiroga tentou contribuir para a formação de intérpretes com seu *Colegio de San Nicolás*, da mesma forma que fizeram outros religiosos, especialmente os franciscanos. O *Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco* também cumpriu uma função importante nesse sentido.

46 Conforme Brígida Von Mentz (2009, p. 545): “*Las diversas maneras de sujeción y dependencia y el tráfico con personas, estaban relacionados en el México Antiguo con muchos aspectos del complejo*

índios alugados não podiam ser convertidos em escravos pois, no direito europeu, essa mudança no estado da pessoa não podia ser realizada sem um motivo justo. Os conhecimentos sobre os índios e a busca pela compreensão do outro foram fundamentais para a elaboração desse arrazoado jurídico, mesmo que em alguns momentos fique evidente a dificuldade de entender as diferenças e, mais ainda, de explicá-las para aqueles que estavam do outro lado do oceano. A conclusão não podia ser outra: *“a lo que pienso procede y debe proceder la prohibición y vedamiento que hay, que no se pueden vender ni transportar las semejantes personas obligadas a semejantes servicios, que no pierden ingenuidad”* (Información, p. 130).

Uma vez que eram gente livre, havia outras razões no direito que impediam a sua venda como escravos. Após citar diversos juristas, Quiroga explica *“que el hombre libre no es mercancía, y otra, que el hombre libre no es dueño de sus miembros”*⁴⁷ (Información, p. 133). Sendo livres, os índios não podiam ser comercializados como mercadorias. Ou seja, a escravidão por dívida, que significava prestação compulsória de determinados serviços, não fazia a pessoa perder a sua liberdade natural ou ingenuidade⁴⁸. Disso resultava que o homem livre escravizado por dívidas não se tornava propriedade do senhor a quem estava vinculado, mesmo sendo obrigado a prestar-lhe serviços. Não podia ser vendido e tinha o direito de ser resgatado⁴⁹, mesmo contra a vontade do senhor⁵⁰.

Cada ser humano, não sendo dono de si próprio, não podia se vender, de forma que a escravidão voluntária também não se justificava⁵¹. A pessoa livre podia apenas vincular o seu trabalho a um determinado senhor, mesmo que perpetuamente, mas não podia se converter em propriedade de outrem, a não ser que concorressem conjuntamente seis condições:

funcionamiento de esas sociedades indígenas y sus instituciones. Fundamentalmente estaban articuladas a las guerras, al repartimiento de los botines y al cautiverio de prisioneros, al comercio con personas en determinados mercados (controlado por comerciantes específicos), al manejo de la pobreza y la venta que realizaban los padres en familias excesivamente indigentes, de sus hijos, cónyuges o de sí mismos a cambio de sustento, así como al endeudamiento; tlacotin prisioneros o tlacotin comprados también jugaban un papel importante en los rituales y sacrificios a determinados dioses.”

47 Original em latim: “Quod homo liber non est in comercio nostro... quod homo liber non est dominus mebrorum suorum”.

48 “No hay evidencia tampoco de niños o bebés esclavos, ni de que el tlacotli no tuviera derechos. Posiblemente tuvo derechos sexuales, a tener familia y bienes, su nombre se les respetaba, es decir, tenía cierto reconocimiento social como parte integrante de la sociedad. En ese sentido, no era sólo una cosa y una mercancía, sino era alguien «comprado» por ser indigente su familia; más bien estaba temporalmente «empeñado».” (MENTZ, 2009, p. 548)

49 Resgate tem aqui o sentido comum de libertação do cativo, não da prática espanhola mencionada antes.

50 “Porque, en verdad, por tal venta nunca perdió la ingenuidad ni libertad, ni mudó estado, al menos irrevocablemente, porque el hombre libre no puede ser vendido para que pierda libertad ni ingenuidad ni mude estado.” (Información, p. 143).

51 Na Información (p. 143) ele escreveu: “Y está dicho que ninguno es señor de sí mismo y que el hombre libre no cae en nuestro comercio.”

edad de veinte años arriba en el vendido; en el vendedor, que sepa que vende libre; y otro tanto en el vendido, que sepa y no ignore su condición de libre, y así tengan mala fe; en el comprador, que lo ignore y así tenga buena fe, creyendo que compra siervo; y en el vendido, que, demás de lo dicho, no se engañe ni yerre en la condición de su estado, sufra ser vendido para participar del precio; y que, en hecho de verdad, lo participe y lo reciba y goce. (Información, p. 133).

Era praticamente impossível que todas essas condições fossem cumpridas e, com isso, a escravização dos índios caía na ilegalidade. Quiroga explorou as possibilidades de boa e má fé nas vendas de índios como escravos, mas sempre partiu do princípio básico de que o ser humano livre não pode se tornar propriedade de outro através de transações de compra e venda. Parece-me que ele era contrário à escravidão por motivos éticos e morais, mas se ateu a uma argumentação jurídica, talvez por precaução, vinculando-se à legislação espanhola então vigente. Suas considerações não condenam a escravidão, procuram antes mostrar que a escravidão praticada na América não era fundamentada e legitimada pelo corpus jurídico espanhol. A ideia é reiterar que os colonos espanhóis estavam contrariando o ordenamento jurídico ao qual estavam sujeitos.

Um homem livre que fosse vendido como escravo de má fé, ou seja, com o comprador sabendo que ele era livre de direito, podia proclamar a sua liberdade e sair da condição da escravidão. Parece que acontecia de o vendedor e o vendido combinarem entre si de fazerem a venda para um terceiro, usufruírem do pagamento e, depois disso, o escravo revelava que a sua condição original, libertando-se sem indenizar o comprador. Assim, o comprador era lesado, pois perdia o dinheiro usado na compra e ficava sem o escravo. Nesse caso se configurava a má fé do escravo e o comprador devia ser restituído. Esse tipo de fraude poderia ser uma prática indígena de resistência à escravidão, manipulando o direito espanhol para se defenderem dos abusos cometidos pelos colonos. O correto seria que comprador de boa fé fosse ressarcido e o de má fé perdesse o dinheiro.

Essa discussão sobre a boa ou a má fé dos compradores não deve induzir a conclusões sobre algum tipo de relaxamento da posição contrária à escravidão. Considerando o comprador de má fé como aquele que sabia comprar homem livre, Quiroga fecha o cerco: *“Y no lo puede ignorar, ni dejar de saber, cuando el mismo vendido es el que vende a sí mismo, pues no se podría vender sin consentimiento de su amo, si no fuese libre”* (Información, p. 143). O homem livre tinha a mesma condição que os bens públicos ou sagrados: ninguém podia comprá-los. Assim, era muito difícil que qualquer compra de escravo indígena pudesse ser considerada de boa fé.

O texto da *Información* deixa transparecer uma realidade trágica miserável: *“muchos y casi todos entre sí se vendieron en la grande y extrema necesidad de la guerra*

pasada con los españoles y en otras grandes hambres que entre ellos ha habido antes y después” (*Información*, p. 138). Os índios se vendiam como escravos por causa de sua penúria, buscavam uma forma de sobreviver ao desmoronamento de seu mundo. Essa venda, porém, não os tornava propriedade do comprador, apenas os obrigava a prestarem serviços, mesmo que fosse até o fim da vida. Como justificativa são lembrados os seis requisitos mencionados antes para que alguém perdesse a liberdade e se tornasse propriedade de outrem “*porque se requiere que concurran todos, que ninguno falte*” (*Información*, p. 138).

Uma nuance interessante da prática indígena era a possibilidade de substituição do alugado. Quiroga dá a entender que o costume era o substituto ficar obrigado a servir até a morte daquele a quem substituiu. Quando o primeiro que fora alugado morria, o substituto achava-se livre da obrigação. Apesar disso, nem sempre esse costume era respeitado:

y aun algunos hay que, después de muertos los unos subrogados de quien se servían, tomaban y aún toman hoy en día por su propia autoridad otros de su linaje en su lugar para que los sirvan; pero éstos no son sino los más tiranos entre ellos, porque los más cuerdos no lo hacen, porque lo tienen por malo e injusto. (*Información*, p. 139).

A ironia é que, mesmo sendo bárbaros, os índios eram mais justos e suaves que os espanhóis. Certamente isso contribuiu para que Quiroga depositasse neles suas esperanças utópicas de renovação espiritual. Os mais sãos respeitavam a conduta habitual, enquanto os chamados de tiranos apenas se aproximavam das práticas dos espanhóis de tratar o escravo como propriedade. A conclusão natural é que os espanhóis eram tiranos ao converterem os índios alugados em propriedades.

Com tudo isso, a *Información en derecho* acaba por fornecer uma definição bastante prática e funcional de escravidão. A servidão e a escravidão verdadeiras, conforme explica Quiroga, não comportavam condições e ressalvas: o escravo estava completamente entregue às mãos de seu senhor. Entre os índios não era assim, de modo que os alugados “*a perpetuidad*” não poderiam ser considerados escravos. Os verdadeiros escravos eram aqueles que perdiam todos os direitos civis. Para que os índios fossem escravizados à moda espanhola, “*como muertos*”, já deviam ter essa condição antes – o que não acontecia. Esse é um artifício retórico para demonstrar a ilegalidade da escravidão dos índios.

Um outro ponto importante é desenvolvido a partir da “barbárie indígena”. Como eram bárbaros, não possuíam um ordenamento jurídico semelhante ao direito civil europeu, devia ser aplicado o direito natural. Com isso, as formas de escravidão previstas no direito civil estavam excluídas. Não possuíam o direito de potestade, derivado dos romanos, por isso as vendas de escravos feitas por índios eram inválidas. Valeria apenas aquilo que praticavam

entre si: o aluguel de obras. Se eram bárbaros e tiranos, seus escravos eram ilegítimos e os europeus tinham o dever de libertá-los.

O desconhecimento da legislação europeia por parte dos índios, que lhes rendia o título de ignorantes, era usado a seu favor. O termo *bárbaro* tem uma forte carga negativa, como amplamente notado, mas foi usado para defender os índios. Sendo bárbaros, não se podia exigir deles que seguissem as normas do direito civil europeu. Aqui a ignorância era uma bênção. Essa é mais uma das inversões de Quiroga, que usa ao máximo a eloquência para atingir seus objetivos.

O uso do termo *bárbaro* e de seus derivados indica a distância entre os costumes europeus e indígenas, que dificultava a compreensão e criava a necessidade de comparações. Destaco uma delas, que trata dessas dificuldades:

Y, por tanto, no es mucho si con el dedo lo advine, como también no es maravilla que en esto los doctores y glosas vacilen y se contradigan los unos a los otros como se contradicen, porque tal arte de gente bárbara como ésta de estos naturales, que debe y parece ser como la que por ventura había en los tiempos antiguos, cuando se hicieron semejantes leyes, ellos nunca las vieron. (Información, p. 144).

O texto da *Información* mostra polêmicas jurídicas hoje submersas, mas não convém fazê-las emergir. Vasco de Quiroga se posiciona com firmeza diante de interpretações legais que considerava equivocadas, especialmente aquelas que demonstravam desconhecer as realidades sobre as quais incidiam. Os juristas europeus vacilavam e se contradiziam porque não tinham o conhecimento necessário para julgar, o que seria adquirido apenas com alguma vivência no Novo Mundo, uma verdadeira experiência antropológica, em nossos termos – e ainda com a condição fundamental de desejar aprender sobre as diferenças.

Seria de fato a escravidão indígena semelhante à dos tempos antigos⁵²? Não há precisão nessa comparação, já que as situações às quais se referia não foram ditas. Nesse caso vale a pena considerar a advertência de Norberto Luiz Guarinello (2006, p. 229):

Não é fácil definir a escravidão antiga. A historiografia trata em geral a escravidão como se fosse um fenômeno quase universal, presente, em diferentes graus de intensidade, em quase todas as sociedades humanas pré-capitalistas. Nossa imagem do que seja ou tenha sempre sido a escravidão é calcada na experiência da escravidão colonial nas Américas, particularmente as do sul dos Estados Unidos, do Caribe e do Brasil que, por sua vez, buscaram grande parte de seus fundamentos jurídicos e de sua legitimação no direito romano. A noção mais comum continua sendo de caráter eminentemente legal: a do escravo propriedade, sempre um estrangeiro, adquirido para ser uma coisa pertencendo a outro indivíduo, que seria senhor, não somente de seu trabalho, mas de seu próprio corpo, do qual teria pleno e total direito de utilização e que poderia submeter a qualquer tipo de coação, castigo ou mesmo à execução simples e sumária. Para essa definição o escravo, por ser propriedade, seria uma coisa, uma condição, mas não um agente. Não devemos nos esquecer de que a própria noção de propriedade é culturalmente determinada, de que

52 No contexto desse debate essa expressão parece remeter à Antiguidade Clássica.

ela é específica para cada sociedade ou cultura e pode variar, com o tempo, no interior de uma mesma sociedade.

Sendo assim, é difícil avançar na análise da comparação, uma vez que o referente não está disponível. A escravidão no mundo antigo variou muito, mesmo considerando apenas os romanos. Apesar disso é possível compreender que a crítica de Quiroga incide sobre a inadequação das leis europeias e de seus juízes e legisladores mediante aquela nova situação. Como é difícil discutir a comparação entre o aluguel e obras indígenas e a escravidão antiga, passo para outras reflexões.

A atribuição da barbárie aos índios fez com que Quiroga os situasse na antiguidade. Esse deslocamento temporal evidencia algo muito importante e que ressoa profundamente em nossa concepção de mundo, assentada em grande parte num eurocentrismo tão visceral que se torna invisível, necessitando portanto de grande esforço para ser percebido. Falo do “esnobismo cronológico” sobre o qual escreveu C. S. Lewis (1998, p. 213), definindo-o como “a aceitação acrítica do ambiente intelectual comum à nossa época e a suposição de que tudo aquilo que ficou desatualizado é por isso mesmo desprezível”⁵³.

Para completar essa percepção cito Aníbal Quijano (2005, p. 111), também preocupado com as temporalidades nas relações de poder coloniais:

os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa. Porém, notavelmente, não numa mesma linha de continuidade com os europeus, mas em outra categoria naturalmente diferente. Os povos colonizados eram raças inferiores e – portanto – anteriores aos europeus.

É notável em Quiroga o desejo de defender os índios dos abusos cometidos pelos espanhóis, mas também é preciso reconhecer que ele compartilhava desses raciocínios eurocêntricos ao situá-los num período anterior, mesmo através de comparações. Por outro lado, não há em Quiroga o esnobismo cronológico de Lewis, ao contrário, ele não vê melhora na evolução⁵⁴ da sociedade europeia, mas decadência. Daí que tenha evocado a Idade do Ouro como inspiração para seus projetos.

Quijano tem razão em suas reflexões. Vasco de Quiroga não foge à regra do eurocentrismo, como muitos exemplos de seu texto deixam claro. O paradoxo reside no fato de ele usar essas concepções e terminologias eurocêntricas para defender os índios,

53 Lewis (1998, p. 212) dá um exemplo cujo princípio continua se repetindo. Relembrando sua revolta com amigos que haviam se tornado antroposofistas, descreveu seus pensamentos à época: “‘Ora – dane-se! – isso é coisa *medieval*’, exclamei; pois eu ainda tinha todo o esnobismo cronológico do meu período, e usava nomes de períodos anteriores como termos de desdém.”

54 *Evolução*, como *progresso* ou *desenvolvimento*, não tem necessariamente sentido de melhora. Aqui significa apenas o avanço no tempo.

permitindo certa dubiedade na interpretação. Agora, voltando ao texto da *Información*, a comparação com os antigos não serve para inferiorizar os índios, mas tem o sentido oposto, pois a escravidão indígena era muito mais suave que a europeia.

Havia quatro motivos pelos quais os índios não resistiam à “escravidão”: primeiro, a leveza dos trabalhos aos quais estavam obrigados; segundo, a obediência aos chefes; terceiro, a barbárie que reinava entre eles, expressa pela tirania dos principais; e quarto, a ausência de leis e de justiça ordenada⁵⁵. Em síntese, “*todo acontecía entre ellos como entre gente bárbara e ignorante y sin ley*”, sendo necessária uma boa política que pudesse reorganizar a sociedade.

Quiroga explica que os próprios índios se confundiam com as diferenças culturais “*por ignorancia de no entender ni saber qué cosa sea esclavo acerca de nosotros y se engañar en pensar que sus maneras de servicios entre sí tienen muy humanas y como de hombres libres como está dicho, es ser esclavo acerca de nosotros*” (*Información*, p. 154). A dificuldade em compreender o outro não era exclusiva dos europeus, é claro, mas para os índios as consequências eram duríssimas, pois pensavam que a escravidão europeia seria tão suave quanto o seu aluguel de obras.

Aqui aparece com mais clareza o problema linguístico, que cumpria um papel importante nessa confusão:

*por no se lo saber interpretar ni dar a entender como debe por los naguatatos e impropiar el vocablo que ellos tienen en su lengua por estas maneras de servicio, por esta y otra manera y género de esclavos nuestros, tan diferente, que pierden libertad, ciudad y familia, y son disminuidos entre nosotros de la máxima civil disminución que entre nosotros tenemos, y entre ellos no saben qué cosa sea ni lo entienden ni se les puede dar a entender, porque, como entre sí no lo usan, no hay vocablo propio para ello; (*Información*, p. 154-155)*

O problema da comunicação na conquista da América já foi bastante discutido, como bem atesta a popularidade da obra de Todorov (2010) e o debate que gerou. Talvez um dos argumentos mais fortes para demonstrar a inexistência da escravidão entre os índios é que não possuíam uma palavra para isso. Conforme Mentz (2009, p. 545) Essa informação não é exata, pois em náhuatl existia a palavra *tlacotl* (no plural *tlacotin* ou *tlatlacotin*), que remetia a “*formas específicas de sujeción de individuos que los conquistadores denominaron en castellano «esclavos»*”. A questão é que a palavra *tlacotl* não é equivalente ao termo espanhol *esclavo*. De qualquer forma o raciocínio de Quiroga permanece válido, mesmo com essa imprecisão. Como traduzir, nesse caso? Como evitar a incompreensão generalizada? Tarefa

⁵⁵ Não haveria leis no sentido europeu, de um código escrito que devia ser seguido. Na verdade trata-se de tradições jurídicas diferentes, pois Quiroga mencionou que era acompanhado por quatro juizes indígenas que lhe explicavam seus costumes, o que demonstra a existência de algum tipo de ordenamento jurídico.

difícil que necessitava de boa vontade tanto quanto de excelentes conhecimentos linguísticos e socioculturais – requisitos decerto bastante escassos em 1535.

A imprecisão na tradução pode ser cômica e levar a pequenos problemas, facilmente contornáveis. No caso em questão, ao equiparar o aluguel perpétuo de obras com a escravidão, as consequências eram bastante drásticas, como fica claro a partir das críticas de Quiroga. A perda da liberdade e dos direitos civis, a diminuição radical do *status* social, a degradação abrupta da qualidade de vida e o risco eminente de morte não eram efeitos fáceis de reverter.

Aparece então a explicação sobre como funcionava o processo malicioso de conversão dos índios alugados em escravos:

si ahora, como dije, por virtud de esta nueva provisión a estos tales se les preguntase y ellos o por temor o por inducimiento de sus principales amos a quienes sirven como libres, como dicho es, o por la gran obediencia y reverencia y sujeción increíble que les tienen, o por los engaños y errores e impropiedades dichas que en esto hay, confesasen y dijese como todos confesarán y dirán sin recatamiento ni recelo alguno de esto por no saber, ni ver ni entender la celada que en ello hay, sino con toda simplicidad, como ellos en esto y en muchas cosas son simplicísimos, respondiesen que eran esclavos, porque ellos siempre dicen lo que conocen y coligen que sus amos, a quienes acatan, quieren que digan, y por estas tales sus confesiones les echasen el hierro por virtud de la nueva provisión, ¿por ventura no sería éste fraude, dolo y engaño manifiesto y muy peligroso? (Información, p. 155).

É uma grave denúncia de fraude. Ao que tudo indica, os índios comuns eram vendidos aos espanhóis pelos principais. Para tanto era preciso que confluíssem alguns elementos: primeiro, devia haver algum acordo entre os principais dos índios e os espanhóis compradores de escravos. Disso decorre supor que alguma vantagem esses principais tinham, como a possibilidade manterem parte de seu poder ou mesmo de ocuparem cargos na administração colonial. A aliança com os conquistadores de fato rendia bons frutos aos principais, como explicou Ronald Raminelli (2009). Segundo, os principais precisavam usar sua autoridade e influência para que os *tlacotin* aceitassem a venda e confirmassem que eram escravos. Terceiro, era necessário contar com a ignorância dos *tlacotin* sobre o que de fato estava acontecendo. O desconhecimento do idioma dos espanhóis cumpria um papel proeminente.

É claro que esse mal-entendido idiomático não justificava a conversão dos *tlacotin* em escravos. Isso contrariava o direito espanhol, que exigia pleno entendimento por parte do que fosse vendido, como dito anteriormente. Violava também a tradição indígena, já que a condição de vida dos vendidos seria violentamente transformada, ficando muito pior. A exploração do desconhecimento dava as caras já no início do processo colonial, acabando por

se constituir num padrão permanente.

A princípio uma exceção, a fraude se tornaria a norma nas relações de compra e venda de escravos, atingindo grande parte da população:

Cierto, yo no alcanzo qué enmienda, ni satisfacción ni justificación ni reparo pueda llevar daño ni lástima tan grande, pues que no hay duda, sino que de esta manera vendrían a ser herrados por esclavos, siendo hombres libres, de tres partes las dos, de toda la suma de esta gente común de esta Nueva España. (Información, p. 155).

Mesmo questionando a precisão das estimativas de Quiroga, afinal ele não explica como chegou a esse cômputo, parece-me razoável crer que o número de índios escravizados fosse grande o suficiente para provocar tal alarde, já que o aluguel de obras era uma prática bastante disseminada entre os indígenas.

Além da denúncia das fraudes no processo de escravização dos índios, Quiroga expôs diversas razões para que os espanhóis libertassem os *tlacotin* de seu antigo jugo. Defendeu que as crianças roubadas de seus pais e escravizadas deviam ser consideradas livres, independente do tempo passado sob a escravidão. Considerava que podiam fugir e se libertar a qualquer momento. Brígida Von Mentz (2009, p. 547) mostrou que mesmo antes da chegada dos já existia a venda de crianças como escravas. Também pensava que a opressão tirânica invalidava a escravidão. Como entendia que os antigos governantes indígenas eram tiranos, os índios escravizados sob sua autoridade deviam ter a sua liberdade restituída.

Citando Teodósio e Caetano⁵⁶ ele sustentava que os juízes cristãos tinham autoridade para libertar os infiéis:

Y, si de los infieles súbditos estos tales siervos cristianos opresos se pueden quitar por jueces competentes, con mayor razón ⁵⁷ parece que se podrían y deberían quitar de los que ya son súbditos fieles; pues más prohibido es a los fieles tener cosa opresa y mal habida, que no al bárbaro infiel, y mayormente libertad de hombre libre, que de preciosa no se puede estimar. (Información, p. 161)

Quiroga pensava que os espanhóis, enquanto cristãos, deviam se guiar por uma moral mais elevada que a dos índios, o que significava libertar aqueles que foram escravizados quando crianças ou por tiranos. Ademais, evocava para si, enquanto juiz da Segunda Audiência, o poder de libertar os *tlacotin* convertidos em escravos dos espanhóis. Não fazia sentido que estes, cristãos, oprimissem mais os índios que os seus antigos líderes. Enfim, a prática espanhola de transformar o aluguel de obras em escravidão era, para Quiroga, “*contra toda razón natural, divina y humana*” (Información, p. 179).

⁵⁶ O final da citação de Caetano é este: “*Es evidente que, tratándose de infieles, como estos naturales, de hecho y por derecho sujetos a príncipes cristianos, éstos en virtud de dominio y los jueces a través de sentencia pueden liberar a los esclavos de dichos infieles.*” (Información, p. 160-161)

⁵⁷ Original em latim: “*A fortiori*”.

As dificuldades enfrentadas pelos espanhóis e os trabalhos que tiveram para atravessar o oceano não eram justificativa para a escravidão, para que os índios carregassem um peso que não era deles. E mesmo as necessidades que os espanhóis passavam foram questionadas por Quiroga: “*demás de que esta tan extrema necesidad yo no la veo ni la siento ni la creo, en esta tierra*” (*Información*, p. 179). O ponto fundamental era o da sacralidade da pessoa humana, sobre o que não se devia transigir.

Vasco de Quiroga ainda retoma a crítica do resgate de escravos, acrescentando ponderações bastante interessantes:

Así que yo no sé que diablo de rescate sea éste, o quien primero le puso este nombre, que así le impropió en perjuicio de tantos miserables, ignorantes que por é, al revés de lo que debiera ser, de hombres libres se han hecho y harán esclavos, y cuando por él tanto templo espiritual de Dios, que sois vosotros, oh naturales neófitos⁵⁸, como en esta renaciente iglesia de este Nuevo Mundo se edificaba, ha sido y será asolado y destruido. (*Información*, p. 180).

A questão linguística está novamente presente na queixa sobre o mau uso da palavra *rescate*, o que corrompia o seu sentido original ao aplicá-la a uma prática distinta, levando às funestas consequências mencionadas. Essa crítica permite perceber que havia duas formas muito conflitantes de enxergar o Novo Mundo: como algo novo que demandava originalidade na forma de lidar, ou já como parte do mundo europeu, devendo ser integrado a ele de qualquer modo. Os defensores da escravidão indígena adotavam essa perspectiva integradora, em que a América seria incorporada, de forma subalterna, à história europeia. Procuravam em tudo equivalências ao mundo que conheciam, daí ser possível equipararem os *tlacotin* aos escravos europeus.

Esse procedimento de encontrar correspondências em tudo é bastante comum nas primeiras narrativas sobre o Novo Mundo, por exemplo, em Colombo e Vespúcio. Conforme explicou François Hartog (1999), essa é uma forma comum de se relacionar com o outro, com o desconhecido, de modo que acabamos usando o outro para criar a nossa própria identidade. Com relação ao Novo Mundo há certa ambiguidade: ao mesmo tempo que a maior parte dos cronistas fala das muitas novidades, acabam por inserir o continente desconhecido e seus diversos povos na história europeia, ou seja, como parte do velho mundo conhecido.

Quiroga também usou desses procedimentos, mas enxergava o Novo Mundo como algo efetivamente novo e, portanto, fora do universo europeu. Isso demandava um grande esforço intelectual e demandava a aceitação da especificidade histórica de cada povo e lugar. Assim, os índios não podiam ser postos sob a legislação espanhola, sendo obrigatório encontrar uma nova forma de organizar a sociedade que fosse adequada àquela situação

⁵⁸ Original em latim: “*Quod estis vos, o neophiti naturales*”.

inédita. Justamente por isso a América era vista como o lugar onde seria possível renovar a humanidade, a igreja, onde o cristianismo primitivo poderia renascer.

Essa discussão aproxima Vasco de Quiroga do pensamento reformista católico, cujo maior expoente foi Erasmo. Com efeito, no *Enchiridion* está escrito o seguinte:

Si tú prefieres la solidez del espíritu a la habilidad en la disputa, si buscas el alimento del alma más que la agudeza del ingenio, da vueltas a los autores antiguos cuya santidad está más probada, su doctrina más abundosa y más sólida, su estilo ni seco ni sórdido, y su interpretación más acomodada a los sagrados misterios. (ERASMO, 2001, p. 76).

A retomada do cristianismo primitivo com modelo a ser seguido aparece como traço fundamental do pensamento de Erasmo. E o uso da palavra *renacer* na *Información* certamente não é casual e isento de intencionalidade. Da mesma forma que o humanismo resgatou a Antiguidade Clássica, também o cristianismo primitivo poderia renascer, como pretendiam os reformadores cristãos, tanto católicos quanto protestantes.

Na América era impossível que esse renascimento do cristianismo antigo fosse tratado meramente como um retorno, afinal era um mundo novo, com novas gentes e uma história independente. Caberia sim a ideia renascentista de *imitatio*, resgatando o passado para então construir o futuro. Quiroga tratava o cristianismo antigo de forma semelhante à descrita por Jacob Burckhardt (2009, p. 151–152) quando explicou o que se esperava dos humanistas:

Do humanista, por sua vez, exige-se a mais ampla versatilidade, na medida em que já há tempos seu saber filológico não deve, como hoje, servir meramente ao conhecimento objetivo da Antiguidade clássica, mas ser também aplicável no cotidiano da vida real. Assim, paralelamente a seus estudos sobre Plínio, por exemplo, ele reúne um museu de história natural; a partir da geografia dos antigos, torna-se um cosmógrafo moderno; tendo como modelo a historiografia daqueles, escreve a história do seu tempo.

Seria possível acrescentar: a partir do estudo do cristianismo primitivo, renova a igreja de seu próprio tempo. Quiroga foi um desses humanistas que usou seus conhecimentos para intervir no presente. A partir de sua erudição jurídica, defendeu os índios e mostrou a ilegalidade da sua escravidão; seus conhecimentos teológicos e sua experiência espiritual lhe serviram para pensar a implantação do cristianismo no Novo Mundo, partindo da tradição apostólica e fazendo-a renascer com o novo homem que ali se encontrava.

Há elementos da argumentação que ainda são vigentes no direito, como o *in dubio pro reo* – mesmo que hoje, como outrora, valha mais para uns do que para outros. Vasco de Quiroga defendia o seguinte: “y en caso de que en la condición y estado de aquéstos hubiese duda alguna, «en caso de duda debe juzgarse en favor de la libertad», como en la ley *Libertas*, sobre las reglas del derecho ff. ⁸⁵” (*Información*, p. 142). Isso serve, antes de mais

nada, para impedir abusos, justamente o que ocorria naquele tempo caótico do princípio da colonização da Nova Espanha – e seria ótimo se pudéssemos dizer que a injustiça ficou para trás, no longínquo século XVI.

Além de indignação, Vasco de Quiroga mostrou sensibilidade com relação às violências desmedidas cometidas pelos espanhóis, sempre lembrando da dignidade do ser humano, feito à imagem de Deus. Um exemplo da brutalidade do comércio de escravos eram as marcas feitas pelos proprietários:

los hierran en las caras por tales esclavos y se las aran y escriben con los letreros de los nombres de cuantos los van comprando, unos de otros, de mano en mano. Y algunos hay que tienen tres o cuatro letreros, y unos vivos y otros muertos, como ellos llaman los borrados. De manera que la cara del hombre que fue criado a imagen de Dios se ha tornado en esta tierra, por nuestros pecados, papel no de necios, sino de codiciosos, que son peores que ellos y más perjudiciales. (Información, p. 181).

Não é preciso dizer mais nada: os índios eram tratados como gado. O valor de cada ser humano encontra guarida nesse humanismo profundamente enraizado na tradição cristã. A crítica da degradação dos espanhóis, evidenciada por sua crueldade, resultou numa proposta evangelizadora bastante complexa, em muitos pontos contrária aos principais interesses do momento.

4.3 Evangelização

A evangelização era uma questão central tanto para Vasco de Quiroga quanto para vários outros religiosos que embarcaram rumo ao Novo Mundo. Mesmo alguns dos conquistadores, como Cortez, incluíam a conversão dos índios como parte importante de seus projetos. Muitos estudos relevantes foram escritos sobre esse tema, vejamos por exemplo as obras de Robert Ricard (1986) e Serge Gruzinski (2003). Não pretendo fazer uma revisão histográfica sobre o assunto, mas compreender como a evangelização influenciou a concepção da utopia de Quiroga.

Na já citada Carta ao Conselho das Índias se mencionou a intenção de fazer “*una casa de frailes, que no alcen la mano de ellos [os índios], hasta que por tiempo hagan hábito en la virtud y se convierta en naturaleza*” (p. 62). Como ainda conhecia pouco os nativos, não menciona as suas virtudes, mas pensa nas disciplinas espirituais dos monastérios para transformar sua natureza. Era preciso tempo para que isso acontecesse, daí a necessidade de uma organização política e social racional, garantia do bom andamento do processo.

De fato, é sabido que Quiroga veio para a América motivado pelo esforço

evangelizador, conforme esclareceu Cristóbal de Cabrera em sua obra sobre a coação dos infiéis à fé cristã (BURRUS, 1961; MARTÍN ORTIZ, 1974). Ele considerava que “*la buena conversión de esos naturales debe ser el principal intento y fin de lo que en las cosas de estas partes entienden*” (*Carta al Consejo*, p. 63). Seu trabalho como ouvidor, como bispo, seus *pueblos-hospitales*, suas críticas da guerra e da escravidão, nada disso pode ser compreendido sem atinar para o centro de tudo, a obra evangelizadora.

Ele tentou convencer o Conselho das Índias a direcionar esforços e recursos para favorecer a vontade de Deus:

como tengo dicho, aprobándolo y enviando a mandar que así se haga y que hagan las iglesias y edificios los indios de las comarcas de donde se han de hacer y que den los baldíos para ello, o se les tomen, pues todo es para ellos mismos y para sus hijos y descendientes y deudos y para el pro y bien común de todos. (Carta al Consejo, p. 63-64)

Era preciso construir igrejas para levar a cabo a obra evangelizadora. A coroa espanhola faria o investimento enquanto os índios entrariam com a mão de obra. E aqui temos uma das muitas polêmicas envolvidas nessa questão, o trabalho dos índios. Ainda mesmo no século XVI Quiroga enfrentou críticas e processos judiciais pela acusação de explorar os nativos, mas foi inocentado, contando inclusive com o testemunho dos próprios índios (WARREN, 1964; CHANFÓN OLMOS, 1986).

O problema, contudo, vai além das investigações judiciais do século XVI, realizadas também com o fim de combater o projeto utópico-evangelizador de Quiroga, em prol da escravização massiva dos indígenas e do sistema de *encomiendas*. Envolve questões sobre o uso do trabalho dos índios, compulsoriamente, disfarçado de obra religiosa, ou mesmo de uma integração forçada ao sistema capitalista como mão de obra subalterna (GÓMEZ-HERRERO, 2001).

Cabe assim mencionar o registro do depoimento dos índios. Foram duas testemunhas, “*Don Juan, gobernador de Santiago de esta ciudad, y a Cayuluta, principal de Santiago, que en nombre de cristiano se dice Juan*”. Afirmaram “*que ellos son cristianos y que no han de decir sino la verdad de lo que pasa*” (WARREN, 1964, p. 72). E então, sobre o trabalho realizado na construção para Quiroga explicaram:

que por todo este edificio que dicho tiene y por lo demás que hicieron así de llevar alguna piedra y madera y cal y adobes a cuestras, les dio el dicho Licenciado Quiroga cada seis cargas de mantas como las mantas de Mezitan; y que es verdad que de su voluntad hicieron la dicha obra por ser para Dios Nuestro Señor y por mandárselo el dicho tituan⁵⁹ que es señor tituan, pero que si para otro fuera no lo hubieran hecho ni entendido en ella por lo que el dicho Licenciado Quiroga les dio;

59 Conforme Warren (1964, p. 73, nota 5) “*This appears to be a Hispanization of tlatoani, the Nahuatl term for the members of the supreme council of the Aztecs*”.

y que no habían de dejar de hacer lo que el dicho Licenciado Quiroga les mandó porque aun asimismo se lo rogó el presidente pasado, y que por ser la ropa buena ellos están contentos y satisfechos de lo susodicho. (WARREN, 1964, p. 73)

As mantas mencionadas eram uma forma de pagamento corrente entre os índios e continuava em voga no século XVI. Os índios, já convertidos ao cristianismo, ao menos nominalmente, afirmaram que trabalharam voluntariamente e que foram pagos por isso. É possível levantar diversas dúvidas sobre a validade desse testemunho, como a questão da fidelidade da tradução, pois os índios falaram através de intérpretes, ou mesmo se houve alguma manipulação para que defendessem Quiroga. Ora, é impossível responder sobre a tradução, mas o redator do testemunho dos índios foi Jeronimo Lopez, o autor da acusação contra Quiroga, que não tinha interesse em manipular os testemunhos a favor do acusado.

O próprio réu se defendeu nos seguintes termos:

a lo menos no habían sido para mi ni para mi provecho corporal sino para un hospital de pobres indios y a mi costa, donde he gastado seis o siete mil pesos de oro de minas de mi hacienda y del salario que su Majestad en esta tierra me ha dado por mejor servir a Dios y a su Majestad en ello, porque para estos dos servicios Dios y de su Majestad me pareció ser así muy necesario así para la buena instrucción, doctrina y ejemplo de los naturales por obras de caridad y piedad cristiana que vean, porque hasta entonces pocas por nuestros pecados habían visto, como para el descargo de la consciencia real de su Majestad y de los españoles que a esta tierra pasan, y no era mucho, que siendo la obra para lo que es y para los mismos indios naturales donde yo he puesto casi cuanto tengo, que ellos pusiesen los adobes y los llevasen pues yo he puesto el cuero y las correas como dicen y todo para su bien y provecho y instrucción de sus animas y cuerpo, vida y salud y buena opinión, cuanto masque si algunos adobes llevaron, seria no por premia sino por su voluntad y buena devoción, conociendo la calidad de la obra dirigida en tanto provecho suyo, como lo hacen y suelen hacer en cualquier obra que hagan, que no saben ir manvaciós a ella sino cargados con algo de lo necesario a la obra como gente proveída, aunque muchas veces lo tornan a volver porque no es menester, como muchas veces volvían lo que al dicho hospital llevaban, y ellos lo hacían de su voluntad sin premia alguna por ser en ello a Dios y haber el premio y galardón del cielo y por causa de piedad y por ser para obra del hospital y para ellos y para sus deudos, amigos y naturales, como ellos mismos lo dicen y confiesan [...] (WARREN, 1964, p. 74–75).

Em nenhum momento se questionou que Vasco de Quiroga investiu seus próprios recursos na construção dos hospitais e que não se beneficiou pessoalmente daquela obra. Na sua concepção, a edificação beneficiaria os próprios nativos que nela trabalhavam. E, como não havia evidências que sustentassem a acusação de explorar o trabalho dos índios, ele acabou inocentado. Isso não invalida automaticamente as críticas feitas à sua atuação missionária, nem no século XVI nem pela historiografia posterior, mas nos leva a outra questão.

Parece-me que a crítica historiográfica incide sobre um fato específico, inquestionável no século XVI, mas profundamente rejeitado no presente: a evangelização dos

índios. Refletindo sobre essa questão Todorov (2010, p. 245–246) escreveu:

O primeiro grande tratado de Las Casas consagrado à causa dos índios intitula-se: *Da única maneira de atrair todos os povos à verdadeira religião*. Este título condensa a ambivalência da posição lascasiana. Essa “única maneira” é, evidentemente, a suavidade, a persuasão pacífica; a obra de Las Casas é dirigida contra os conquistadores, que pretendem justificar suas guerras de conquista pelo objetivo almejado, que é a evangelização. Las Casas recusa essa violência; mas, ao mesmo tempo, para ele só há uma religião “verdadeira”: a sua. E esta “verdade” não é somente pessoal (não é a religião que Las Casas considera verdadeira *para ele mesmo*), mas universal; é válida para todos, e por isso ele não renuncia ao projeto evangelizador. Ora, já não há violência na convicção de possuir a verdade, ao passo que esse não é o caso dos outros, e de que, ainda por cima, deve-se impô-la a esses outros?

Todorov enxerga violência na “convicção de possuir a verdade”. Pois bem, o que isso significa? Deveríamos todos assumir a posição da existência de diversos regimes de verdade e relativizar tudo⁶⁰? Como então seria possível qualquer diálogo? Todo debate terminaria sempre empatado, toda decisão seria correta apenas para quem a tomou, toda fé seria verdadeira apenas para aquele que crê⁶¹. Ora, o diálogo, o debate, a tomada de decisões e sua crítica só são possíveis se aceitarmos a existência de alguma verdade⁶².

Aquele que acredita estar correto é alguém com quem se pode debater e até mesmo convencer a mudar de ideia. O relativista, ao contrário, está fechado ao diálogo, pois insiste que a verdade que possui é tão válida quanto qualquer outra, mesmo que sejam inconciliáveis. Assim, para o relativista, Deus existe para um, mas para outro não, e a conversa se encerra aí. Entre o ateu e o teísta, por outro lado, existe debate, e é possível que

60 Marshall Sahlins (2013, p. 68–69) define o relativismo cultural como “um procedimento antropológico interpretativo – ou seja, metodológico. Ele não consiste no argumento moral de que qualquer cultura ou costume é tão bom quanto qualquer outro, se não melhor. O relativismo é [a] simples prescrição de que, para que possam tornar-se inteligíveis, as práticas e ideias de outras pessoas devem ser ressituidas em seus contextos históricos, e compreendidas como valores posicionais no campo de suas próprias relações culturais, antes de serem submetidas a juízos morais e categóricos de nossa própria lavra. A relatividade é a suspensão provisória dos próprios juízos de modo a situar as práticas em pauta na ordem cultural e histórica que as tornou possíveis. Afora isso, não se trata de forma alguma de uma questão de advocacia.” Esse relativismo é bastante salutar e necessário para a tentativa de compreender culturas diferentes. É o que tenho chamado de exercício de alteridade. A relativização de tudo, por outro lado, é a extensão indiscriminada desse procedimento para todas as esferas da reflexão. Significa o fim da possibilidade de se fazer qualquer juízo, transformando todos os posicionamentos em meras arbitrariedades subjetivas. Qualquer conclusão vale tanto quanto as outras, ou seja, nada. Não se trata de uma igualdade radical, mas sim de uma espécie de hipertrofia do ego. Tudo se torna subjetivo, as posições sobre qualquer assunto se resumem apenas ao emprego do verbo *achar*. Não há base de sustentação para aceitar ou recusar qualquer valor. Isso, é claro, é uma vulgarização que, no entanto, se tornou bastante popular.

61 Argumentar que uma crença, qualquer que seja, é verdadeira para aquele que a professa é tão óbvio quanto condescendente. Significa apenas a reafirmação de algo que salta à vista, uma manipulação discursiva que parece ter o objetivo de evitar o acirramento de discussões, desviando as atenções.

62 Sahlins (2013, p. 45) foi preciso: “Para que as categorias possam ser contestadas, é preciso haver um sistema comum de inteligibilidade, estendendo-se às bases, meios, modos e tópicos do desacordo. As diferenças em pauta, além disso, implicam alguma relação. Tanto mais se elas são subversivas, expressando assim os valores e interesses posicionais dos falantes em uma certa ordem sociopolítica. Como disse Cassirer em um outro contexto: ‘a consciência de uma diferença é a consciência de uma conexão’.”

modifiquem seus pontos de vista. Não estou falando aqui do relativismo antropológico professado por Montaigne e já citado, mas sim da ideia surgida no que se convencionou chamar de pós-modernidade.

Opino que Žižek (2015) está certo quando afirma o seguinte:

O respeito às crenças dos outros como o valor maior só pode significar uma de duas coisas: Ou tratamos o outro de forma condescendente, evitando magoá-lo para não arruinar suas ilusões, ou adotamos a posição relativista de vários “regimes da verdade”, desqualificando como imposição violenta qualquer posição clara em relação à verdade.

Diferente do que pensa Todorov, a violência está na negação da existência de qualquer verdade, impossibilitando a crítica, o debate, o diálogo. E o que isso tem a ver com a crítica feita a Vasco de Quiroga e os demais evangelizadores do século XVI?

Penso que a crítica à evangelização pode ser dividida em dois grandes grupos: primeiro, há os que censuram o processo histórico da colonização no qual a conversão dos índios se inseriu – entre esses, inclusive, muitos religiosos. Segundo, há os que reprovam a ideia de evangelização⁶³, independente do processo histórico no qual se insira, o que complica bastante a análise. Não incluo os relativistas nesse grupo porque sua resposta seria a incongruência inconclusiva de criticar e aceitar ao mesmo tempo, porque alguns podem se converter e achar isso bom, enquanto outros talvez não gostassem do processo.

Ainda que a crítica dos dois grandes grupos seja válida e deva ser considerada, é preciso compreendê-las separadamente. A primeira parte da análise do processo histórico, considerando fontes e interpretações da época, as várias vozes envolvidas, as múltiplas respostas dadas no decorrer das ações – é um emaranhado cheio de historicidade. Ao reconhecer as especificidades temporais, permite compreender melhor o que houve e fomenta até mesmo a formação de juízos sobre os acontecimentos.

A segunda não é histórica, e sim filosófica ou ética, pois parte de um princípio norteador que determina a conclusão da reflexão. Criticar a evangelização do século XVI por ser contrário à ideia de evangelização não ajuda em nada a compreender aquele processo histórico. No entanto, se o que está em questão é a condenação da evangelização ou de qualquer tipo de conversão religiosa, é isso que deve ser tratado como ponto central. Nesse caso a desaprovação da atuação dos religiosos na América recém-descoberta é uma derivação secundária que independe da historicidade. Se a evangelização em si for um mal, será

63 Pode-se rejeitar o princípio da evangelização por vários motivos, dentre os quais cito: a negação da existência de Deus associada a uma militância que visa difundir o ateísmo a partir da exibição das mazelas provocadas pelas religiões, sobretudo, as majoritárias; a recusa ao princípio da conversão religiosa; a concepção de que qualquer conversão religiosa seja o resultado de alguma opressão; uma certa vulgarização antropológica que pretende conservar as culturas, especialmente as consideradas exóticas ou primitivas.

irrelevante quando e onde tiver ocorrido.

Voltemos ao século XVI. Essas ponderações são importantes porque, para Quiroga, Las Casas e outros, a evangelização pacífica era um contraponto à colonização violenta realizada pelos espanhóis. Eles consideravam que o exercício da caridade cristã seria a mola propulsora para que os índios aceitassem a nova religião como verdadeira. Não entendiam que a defesa da própria fé fosse por si só uma violência. Reconheciam o diálogo como meio de convencimento e, em decorrência disso, ficava aberta a possibilidade de o outro rejeitar o que se propunha – ainda que tivessem a convicção de que isso não aconteceria, pois criam ser portadores da verdade.

O pensamento era levar algo bom aos índios, depois de tantos inconvenientes e prejuízos causados pelos espanhóis. O remédio para esses males era o cristianismo:

Porque, donde entre gentes mayormente bárbaras se han de enjerir e introducir de nuevo buenas costumbres y desarraigar las malas y plantarse la fe de nuestra cristiana religión con la esperanza y caridad de ella, y esto en tierra tan extraña y ajena de semejantes virtudes, y no por sola voluntad, sino por una muy fuerte y firme obligación de la bula del Papa Alejandro, concedida a los Reyes Católicos, de la gloriosa memoria, que me parece que trae más que aparejada ejecución, cierto gran miramiento y recatamiento y diligencia es menester. (Información, p. 76).

O fato de Quiroga chamar os índios de bárbaros não significa uma inferiorização em relação aos espanhóis, como discuti acima. Parece, antes, ter o sentido de que estavam fora da cristandade. *Bárbaro* poderia, nesse caso, significar o mesmo que *gentio* no Novo Testamento, simplesmente alguém que não fosse cristão. Esse tipo de interpretação só é possível porque o Cristianismo contém, desde suas origens, a ideia de que nem todos os que se autoproclamam cristãos o são verdadeiramente, conforme a famosa parábola do joio e do trigo⁶⁴. Sendo assim, era possível pensar que os espanhóis, proclamadamente cristãos, não o seriam de fato, ao passo que os índios podiam ser moralmente superiores, apesar de bárbaros. Esse tipo de raciocínio foi desenvolvido por Guamán Poma de Ayala, conforme a análise de Enrique Dussel (2008).

Os índios não eram bárbaros no sentido de não possuírem bons costumes. Ao contrário, o próprio Quiroga reconheceu as qualidades deles, como já visto no capítulo anterior. Era preciso reavivar esses bons costumes, “*introducir de nuevo*” o que fora destruído com a chegada dos espanhóis e a consequente desorganização social. O procedimento seria incentivar o reflorescimento das boas práticas indígenas, ensinar-lhes bons costumes cristãos e combater os maus comportamentos – esses podiam ser tanto originários dos próprios índios quanto aprendidos dos espanhóis. Além do estímulo aos bons costumes, deveriam ensinar aos

64 Cf. Mateus 13,24-30.

índios a fé cristã. Não apenas a cosmologia cristã, mas os valores fundamentais da religião – “*el entendimiento a la verdad [...], y no a las apariencias*” (Información, p. 76).

É interessante notar as palavras associadas à religião: *esperança* e *caridade*. Para Quiroga o cristianismo era uma dupla esperança para os índios, pois significava a sua salvação temporal e espiritual. E a caridade era o oposto do que faziam os espanhóis, mesmo quando agiam em nome da religião. Essas virtudes estavam muito distantes da Nova Espanha porque os cristãos, responsáveis por difundi-las, não o faziam.

Cabe lembrar que o centro da mensagem de São Paulo era a caridade, conforme se nota na célebre passagem de 1 Coríntios 13. E Erasmo (2001, p. 198–199) também seguiu essa trilha quando escreveu sobre as opiniões dignas de um cristão:

– *Ningún cristiano piense que ha nacido para sí, ni siquiera vivir para sí.*
[...]
– *Ame a los buenos en Cristo y a los malos por Cristo, pues aun siendo enemigos suyos nos amó primero, entregándose todo para salvarnos.*
– *A nadie odie, ni le tenga más aborrecimiento que el médico fiel tiene al enfermo.*
[...]
– *Trabaje para que desaparezca el impío que él mismo se hizo, no el hombre a quien Dios hizo.*
– *A todos de corazón quiera bien, les desee bien y les haga bien. No haga daño al que se lo ha merecido, y haga bien incluso al que nunca se lo mereció. Alégrese del bien de los demás como del suyo propio, y sienta las desgracias ajenas como si fuesen propias. Pues esto es en verdad lo que el Apóstol manda: «gozarse con los que gozan y llorar con los que lloran»⁶⁵. Diré más: le ha de doler más el daño ajeno que el propio. Y ha de sentir más alegría por el bien del hermano que por el propio.*
– *No va con el cristiano pensar: «¿Qué tengo yo que ver con ese? No sé si es blanco o negro». «Es un desconocido, un extraño. Nunca hizo nada por mí: a veces me hizo mal, y jamás me hizo un favor».*

Esse cristianismo centrado na caridade permitia a Quiroga criticar os espanhóis e defender os índios, fornecendo-lhe uma boa justificativa teológica para seus projetos. Ainda que não cite Erasmo diretamente, os ecos do pensamento do holandês estão por toda parte. O programa utópico coincidia com os desejos de reforma da cristandade, idealizados e difundidos por vários humanistas europeus.

Conforme afirmou José Antonio Maravall (2006, p. 86):

Perfección moral del hombre y de la sociedad es el ideal que anima a tantos tratados sobre el hombre cristiano y la mujer cristiana, sobre espejos de príncipes y óptimas repúblicas. La bibliografía española sobre estos temas es inagotable y no menos la extranjera. Al frente de ellas, la trilogía suprema en la plenitud del humanismo: Erasmo, Vives, Moro.

Apesar disso, a caridade e a vontade de expandir o cristianismo não eram os únicos motivos a serem considerados. Se o apelo à piedade cristã não fosse suficiente, havia a

65 Cf. Romanos 12,15.

obrigação imposta pelas bulas do papa Alexandre VI⁶⁶, “um verdadeiro contrato oneroso” e não uma “doação absoluta” (SILVA, 2000, p. 11). Muitas vezes Quiroga lembrou as bulas para reforçar o compromisso necessário com a evangelização, o que justificava a presença espanhola na América e a posse dos territórios. Com isso, tentava vincular a atuação missionária e os interesses da coroa espanhola. Sendo vitorioso nesse debate, teria forças para derrotar os que lutavam contra seus projetos.

Evocando as bulas, Quiroga insistiu que os índios não deviam nada aos espanhóis, “*salvo en cuanto les fuéremos útiles y provechosos, y nos ocupáremos en su buena conversión e instrucción, conforme al derecho y al tenor de la bula de la concesión de esta tierra, concedida a los Reyes Católicos [...]*” (Información, p. 121). Não havendo dívida, é claro que não se justificava a escravização do índios e a sua exploração para o benefício exclusivo dos espanhóis. Por outro lado, a instrução religiosa podia demandar alguma contrapartida, o que leva ao problema do uso da religião como instrumento para exploração dos nativos.

É preciso tratar desse tema com cuidado e atenção, tendo em vista o contexto de superexploração dos índios através da escravidão, dos sistemas de *encomiendas* e *repartimientos*, e pela atuação de autoridades políticas e religiosas. Muitos precedentes justificam a suspeita sobre as atividades missionárias no Novo Mundo. Seria essa ressalva no texto da *Información en derecho* um indício de que Vasco de Quiroga pretendia explorar a mão de obra indígena em proveito próprio? Essa contrapartida dos índios era voluntária ou tinha o sentido de dívida para com os religiosos?

Ora, vejamos: é sabido que os espanhóis dependiam dos índios para a sobrevivência e os missionários não eram exceção a essa regra. Era impossível que desenvolvessem suas atividades sem algum apoio dos nativos. Dessa forma, considerando que Quiroga investiu todos os seus recursos na obra evangelizadora, que era contrário ao uso da força para a conversão e que a adesão ao cristianismo devia ser voluntária, seria inverossímil concluir que defendesse o emprego dos índios como mera mão de obra barata para pagar a dívida da evangelização. Parece-me que buscava uma convivência harmoniosa entre índios e espanhóis, mediada pelos religiosos, tentando construir relações de troca equilibradas.

As questões do Novo Mundo demandavam muito esforço: “*no basta mediana diligencia, ni mirarlo como quiera y como de paso, porque de este poco miramiento y*

66 Não deixa de ser paradoxal que Quiroga tenha usado a autoridade das bulas emitidas por um papa célebre por sua depravação para defender a evangelização piedosa dos índios. Alexandre VI foi eleito cardeal aos 26 anos e depois disso teve sete ou oito filhos, de mães diferentes. Alguns dos seus escândalos: gostava que suas amantes fossem casadas; sendo já idoso, teve uma amante quarenta anos mais jovem; não teve pudores em comprar os votos de cardeais para ser eleito papa; ocupando altos cargos na igreja, mostrou pouquíssimo interesse pelas questões religiosas (TUCHMAN, 1989).

recatamiento nace el error en las cosas” (Información, p. 77). As decisões apressadas e superficiais fizeram a coroa permitir a escravidão indígena, o que, na prática, impediria a obra evangelizadora. Era preciso se aprofundar na questão para que as resoluções governamentais fossem bem informadas e tivessem bons resultados.

A boa política era importante porque a conversão dos índios dependia de sua confiança nos missionários. A desconfiança generalizada com relação aos espanhóis levaria a uma rejeição do cristianismo, o que já começava a ocorrer. Daí que Quiroga dissesse:

la buena conversión de esta tierra, que yo no sé cómo ésta en ella se haga, ni como crezcan y convalezcan, ni vengan en conocimiento de ella, si en nosotros no hallan fe ni seguridad alguna para con ellos, y, si de nosotros estas gentes no se fían, por nuestro poco sosiego y desenfrenada codicia, ni sienten que nos fiamos de ellos. (Información, p. 80).

A importância do bom exemplo, principalmente das autoridades, era um tema dos reformadores humanistas, tanto católicos quanto protestantes⁶⁷, derivado das leituras mais aprofundadas do Novo Testamento⁶⁸. Essa religião profundamente espiritual, que buscava coerência entre fé e obras, era o que se pretendia difundir entre os índios.

Ao que tudo indica, Quiroga tinha uma preocupação verdadeira com a conversão dos índios. Ele não era apenas um funcionário da coroa revestido de termos piedosos, mas buscava a essência da fé cristã. Nesse sentido, considerando a sua interpretação das bulas alexandrinas e a sua demanda pelo bom exemplo, é possível dizer que submetia a política à fé, não o contrário. Claro que isso também pode ser criticado, como já afirmei acima no debate sobre a ideia de evangelização, mas, para entendê-lo, é essencial situar bem suas posições.

Considerar que Vasco de Quiroga usava a religião para atender aos interesses coloniais da coroa é fazer dele um retórico cínico, esquecendo também que as esferas de poder continham muitos elementos religiosos, em grande parte oriundos do mundo medieval⁶⁹. Uma análise que subordine os esforços evangelizadores à política colonial ignora ou trata de forma muito superficial o fenômeno da fé religiosa, deixando passar despercebidos

67 Erasmo publicou o *Enquiridion* (2001) e o *Elogio da Loucura* (2013), enquanto Lutero escreveu *Das boas obras*, lançado no Brasil sob o título de *Ética cristã* (1999).

68 O sermão do monte (Mateus 5-7) é a base escriturística mais profunda para defender o bom exemplo cristão, mas diversas passagens do Novo Testamento reafirmam essa necessidade.

69 Conforme escreveu Johan Huizinga no início d’*O outono da Idade Média* (2013, p. 11): “Quando o mundo era cinco séculos mais jovem, tudo o que acontecia era dotado de contornos bem mais nítidos que os de hoje. Entre a dor e a alegria, o infortúnio e a felicidade, a distância parecia maior do que para nós; tudo que o homem vivia ainda possuía aquele teor imediato e absoluto que no mundo de hoje só se observa nos arroubos infantis de felicidade e dor. Cada momento da vida, cada feito era cercado de formas enfáticas e expressivas, realçado pela solenidade de um estilo de vida rígido e perene. Os grandes fatos da vida – o nascimento, o matrimônio, a morte – eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhados de mil bênçãos, cerimônias, ditos e convenções”.

muitos aspectos indispensáveis para a compreensão do período, com suas nuances e disputas. De formas diferentes, Agner Heller (1982, 2008), Marcel Bataillon (1966) e José Antonio Maravall (2006), entre outros, demonstraram a importância dos valores morais e da espiritualidade para os homens do renascimento, para a tomada de decisões na vida cotidiana e nas altas esferas de poder. Compreender como a fé cristã movia as pessoas seguramente ajuda a interpretar aquela época. Isso não significa assumir uma posição ingênua, muito menos idealista⁷⁰, mas reconhecer a fé como um dos elementos que caracterizam a história colonial.

O importante aqui é deixar claro que Quiroga não aceitava qualquer forma de colonização. Era preciso concentrar todos os esforços na evangelização dos índios, não através daquela religião meramente simbólica e superficial, mas com obras que refletissem a caridade cristã. Seu ideal subordinava a colonização ao cumprimento dessa missão. Na prática, na luta da política real, seus esforços buscavam frear os abusos e violências extremas cometidos pelos espanhóis, impondo limites à colonização conforme se desenvolvera até então. O limite maior seria que a colonização não poderia atrapalhar o trabalho sagrado de levar a fé cristã aos índios, o que considerava útil também para a coroa espanhola.

Há uma oposição clara entre a evangelização proposta e as atitudes dos espanhóis. À escravidão nas minas, aos maus-tratos e violências dos espanhóis e às antigas tiranias, contrapunha-se a liberdade trazida pelo cristianismo. Eram necessárias obras de misericórdia “*con que, sin duda alguna, muy mejor vendrían al conocimiento de Dios, y se allanarían y pacificarían sin otro golpe de espada ni lanza ni saeta ni otros aparatos de guerra que los alborota y espanta*” (*Información*, p. 84). O argumento é teológico e moral. As boas obras, sem ter como meta atrair os índios para a autoridade da coroa, cumpririam esse objetivo melhor que a guerra.

Quiroga acreditava que “*a las obras de paz y amor responderían con paz y buena voluntad*” (*Información*, p. 84). É claro que a atuação dos missionários acabou sendo colonizadora e bastante útil para os propósitos da coroa espanhola. A questão posta aqui não refuta isso, de forma alguma. O problema reside em compreender que, naquele momento, em 1535, o processo colonial estava em seu início. O que hoje é notório não parecia evidente na primeira metade do século XVI.

O fato de a atuação dos missionários ter servido aos interesses da coroa não resultou da inexistência de atritos entre eles, nem de uma subserviência dos religiosos às autoridades políticas – até mesmo porque essa separação não era tão clara como hoje, apenas

70 Idealista no sentido da crítica de Marx e Engels n’*A Ideologia alemã* (2007).

começava a se processar. Já naquele momento a Igreja Católica era usada para legitimar as posições dos estados nacionais, como no caso das bulas alexandrinas (SILVA, 2000). Ao que tudo indica, Quiroga raciocinava de forma diferente, pretendendo submeter a atuação da monarquia a sua visão religiosa. Um estado cristão não se aproveitaria da atuação dos missionários para submeter mais facilmente os índios, como de fato ocorreu, mas atuaria de forma benevolente, com obras de caridade.

Vasco de Quiroga pode ser acusado de ingênuo, juntamente de muitos humanistas que, como Erasmo, sonharam com a construção de um império cristão a partir da ascensão de Carlos V⁷¹. Ele acreditava que o estado estava em disputa, que era possível alinhar a sua atuação aos projetos de reforma espiritual. No fim das contas isso não aconteceu:

Cuando Carlos V regresa a Barcelona en abril de 1533, después de poco menos de cuatro años de ausencia, no queda ya a su lado ninguno de los ministros y secretarios que habían ligado a la idea imperial el sueño de una reforma religiosa inspirada en Erasmo. (BATAILLON, 1966, p. 431).

Depois disso as esperanças convergiram todas para a América, onde também o projeto humanista fracassou. Naquele momento, porém, o sonho estava vivo. Durante algum tempo esteve em disputa qual o projeto seria posto em prática no Novo Mundo e a *Información en derecho* é uma das obras que esclarece isso.

Um estado inspirado no Cristianismo de Quiroga não usaria a piedade apenas como arapuca para pacificar os índios, submetendo-os depois a uma dura servidão. Ao contrário, as boas obras se manteriam mesmo depois da pacificação, através de um governo cristão, conforme desejou também Erasmo (1998). Como resultado do bom exemplo cristão os índios:

vendrían de paz, sin recelo, y se haría, cuando confirmásemos y conversásemos con ellos, y viesen y sintiesen nuestras buenas obras y conversación de cristianos, si en nosotros las hubiese, y no sólo así se pacificarían, pero conocerían y glorificarían por ello a nuestro Dios y nuestro padre universal y suyo y de todos, que está en los cielos⁷². (Información, p. 84).

71 Falando de um outro contexto, Agnes Heller (1982, p. 10–11) sintetizou bem as esperanças dos humanistas: “Consideremos como exemplo Thomas More: na primeira parte da sua *Utopia*, como é geralmente conhecido, é claramente revelado o mundo inumano da acumulação primitiva de capital. Mas a luz crua aí projectada sobre as contradições sociais ainda ilumina apenas «anomalias». Esse mesmo Thomas More transformou-se de boa vontade em Chanceler do Reino na corte de Henrique VIII, pois acreditava sinceramente que o governante tomaria medidas no sentido de liquidar essas contradições; como um verdadeiro «Príncipe cristão» criaria uma sociedade tão justa quanto fosse possível para o estado então existente da «natureza humana». E Erasmo, amigo de More (escrevendo em 1517, quando Lutero já preparava as suas teses em Vitemberga), expôs as suas previsões de paz perpétua e de nobre existência futura da grande família que seria constituída por uma humanidade cristã humanista e tolerante”. Essa fé, que hoje pode ser considerada ingênua, contagiou boa parte dos humanistas do período, os maiores eruditos de então. Esse conhecimento nos fornece certa perspectiva histórica e contribui para melhor compreendermos essa época tão cheia de transformações dos séculos XV e XVI.

72 Original em latim: “*Qui in coelis est*”.

O objetivo final era que os índios chegassem ao conhecimento de Deus. Isso dependia do bom exemplo dos cristãos, de uma caridade genuína, muito diferente do que havia na Nova Espanha. A exigência moral de Quiroga, se cumprida, impediria a hipocrisia dos espanhóis. Cristãos autênticos não manipulariam a religião para obter outros interesses, ao contrário, teriam a religião no centro de suas preocupações. A denúncia da hipocrisia dos espanhóis, de sua religião apenas ritual e exterior, explícita a visão de mundo do ouvidor e deixa bastante claro que havia uma pretensão de submeter todos os interesses da coroa à reforma espiritual do ser humano e à expansão desse cristianismo interior e místico, tão difundido na Espanha de princípios do XVI⁷³.

Quiroga reiterou muitas vezes sua crença na abertura dos índios para ouvir a mensagem cristã. Esse também é um dos pontos fundamentais do seu argumento, pois, além da eficácia do evangelho, estava convencido de que os índios tinham os ouvidos bem abertos. Ele fornece um exemplo:

en la provincia de Guajaca hay una gente de indios que llaman lo mijes, gente dispuesta y no cobarde en su defensa [...]; éstos fueron guerreados, y en la guerra tomaron al cacique de ellos, y en la toma le dieron una gran cuchillada [...], y después se soltó y se fue a los montes, donde sus maceoales siempre le sirven y andan con él amontonados mucha parte de ellos y jamás nunca después acá han querido, o por mejor decir, nunca han osado servir a derechas. Éste, según parece, desea mucho la conversación y habla de españoles y cristianos, y, por el gran miedo que les cobró y las nuevas crueldades que de ellos oye hasta hoy no se osa fiar de ellos, y, por gozar de su habla y conversación al seguro, a las cuales es aficionado, tiene este estilo: tiene puestas atalayas y, cuando viene por el camino algún español que venga solo, sale él al camino con muchos halagos y comida que le hace traer; y se huelga con él un rato y le envía como mejor puede y se vuelve después al monte; y, si vienen muchos españoles juntos, todo el mundo no le hará bajar, ni les osa hacer bien alguno, porque no se convierta en mal, resabiado del miedo que concibió de ellos. (Información, p. 85).

A narrativa, de segunda mão, sem dúvida tem várias incongruências. Apesar de dizer muito pouco sobre os índios em si, serve para compreender a interpretação que Quiroga fazia da atitude dos nativos com relação aos espanhóis e ao cristianismo. A postura desse chefe podia significar muitas coisas, mas, para Quiroga, era um sinal inequívoco do desejo de ouvir a mensagem cristã. Sua análise parece derivar de uma passagem específica dos evangelhos: “A colheita é grande, mas poucos os operários! Pedi, pois, ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita” (*Mateus* 9,37-38). O exemplo de Guajaca tem o mesmo sentido dessa passagem, instando para a necessidade de mais missionários.

73 A grande repressão aos movimentos de renovação espiritual na Espanha é testemunha do seu potencial. De fato essas ideias se tornaram bastante populares com o surgimento de místicos que exerciam muita influência sobre a população. A eclosão da revolta de Lutero e a subsequente ruptura entre católicos e protestantes colaborou para que esses movimentos fossem reprimidos, pois tendo sido influenciados por Erasmo, havia o medo de que as ideias de Lutero se espalhassem pela Espanha católica (BATAILLON, 1966).

Um elogio feito aos índios também ajuda a elucidar o problema. Assim escreveu Quiroga: *“porque tiene esta gente esto muy bueno, entre algunas cosas buenas que tienen, que saben conocer muy bien lo que es bueno y estimarlo y alabarlo por tal”* (Información, p. 150). Saber escolher o melhor é um sinal de maturidade cristã, conforme expôs São Paulo aos *Filipenses* (1,9-11):

E é isto o que eu peço; que vosso amor cresça cada vez mais, em conhecimento e sensibilidade, a fim de poderdes discernir o que mais convém, para que sejais puros e irreprováveis no dia de Cristo, na plena maturidade do fruto da justiça que nos vem por Jesus Cristo para a glória e o louvor de Deus.

É um elogio profundo, afinal, mesmo sem conhecer o Cristianismo, os índios tinham alcançado a capacidade do discernimento. Reconhecendo neles essa habilidade, a evangelização feita através do diálogo franco e respeitoso, com inteligência e habilidade, aparecia como a melhor alternativa. Outros modos de atuação que necessitassem do uso da força seriam desnecessários para gente tão sensata.

A conversação cristã devia cumprir um papel muito importante para a conversão dos índios. No entanto, era preciso ir além da pregação, mostrando os bons costumes cristãos, o exemplo a ser imitado, permitindo uma adesão mais profunda ao cristianismo:

porque, aunque los ídolos se les hayan quitado a muchos de ellos, pero de quitarles las costumbres malas que tenían poco se ha curado; y así casi en todas se han quedado; [...] que no es pequeño mal e inconveniente, conforme a lo que dice San Juan Crisóstomo, Sobre San Lucas, 3º, en estas palabras: «Cuando alguien permanece en su prístino estado, sin abandonar sus hábitos y costumbres, de ninguna manera se acerca al bautismo como es debido»⁷⁴. (Información, p. 162-163).

A evangelização proposta incluiria a transformação profunda dos convertidos, não apenas a aceitação externa, meramente ritual, da nova religião. É uma diferença nítida em relação às práticas de batismos massivos, tão comuns no início da atuação missionária no Novo Mundo. Isso também ajuda a compreender a lógica da atuação missionária de Vasco de Quiroga.

Assim, noto que a pregação evangélica não era suficiente e tinha certos requisitos para ser eficaz:

yendo a ellos como vino Cristo a nosotros, haciéndoles bienes y no males, piedades y no crueldades, predicándoles, sanándoles y curando los enfermos, y, en fin, las otras obras de misericordia y de la bondad y piedad cristiana; de manera que en nosotros las viesen: consolando al triste, socorriendo al pobre, curando al enfermo y enseñando al que no sabe y animando al que teme y se escandaliza y de miedo huye; (Información, p. 92).

Temos aqui uma breve lista de boas obras que os espanhóis deviam praticar, num

⁷⁴ Original em latim: “*Manens aniquis in pristino statu et mores suos et consuetudinem no relinquens nequaquam rite ad baptismum venit*”.

forte contraste entre o ideal e a vida cotidiana. A pregação e o ensino são mencionados, mas não como os elementos principais. O centro de tudo estava nas obras de misericórdia, na associação entre fé e obras, enfim, na imitação de Cristo.

Ora, é sabido que a ideia de *imitatio* cumpriu um papel essencial no desenvolvimento do Renascimento. Agnes Heller (1982, p. 117) abordou o papel de Sócrates e de Jesus como modelo moral aceito pelo conjunto dos pensadores renascentistas, destacando neles “a completa harmonia entre comportamento e ensinamento”. Maravall (2006, p. 97), por sua vez, tratou desse assunto discutindo a exaltação da fama:

¿Por qué esta general exaltación de la fama? ¿Por qué esa su prolongación más allá de la muerte? La fama, que en los numerosos laudes de príncipes, capitanes y otros personajes, escritos por los primeros humanistas, no tiene más valor que satisfacer el orgullo de la personalidad, cobra más tarde en manos de los moralistas y reformadores otro sentido muy diverso y más profundo. La fama va a ser un poderosísimo resorte para llevar a la imitación y emulación de los virtuosos. Será excitado su deseo como manera de conseguir apartar a los hombres del mal y orientarlos en el camino que siguieron las figuras egregias cuyo renombre se ambiciona igualar. De este modo cundirá el ejemplo del individuo superior y la favorable y meritoria renovación que dé si mismo éste ha logrado se propagará en más amplios medios. Y he aquí, por consiguiente, cómo la fama opera como factor de reforma moral social. Contando con esta fuerza de la fama se constituye toda la concepción psicológica del contagio del ejemplo en que se basa la entera teoría pedagógica y política de la época.

A discussão sobre a fama tem lugar a partir do *Quixote* de Cervantes, publicado no início do século XVII, o que demonstra a permanência dessa forma de pensamento. A partir do romance, Maravall constrói uma análise do início da modernidade, evidenciando as transformações em relação ao período anterior, a Idade Média. A imitação moderna não indicava inferioridade ou falta de criatividade, como pode parecer na atualidade. Ao contrário, era imitando os homens célebres que se alcançariam grandes realizações e inovações.

A imitação também era considerada muito importante para aqueles que buscavam a reforma espiritual da sociedade. Já no Novo Testamento São Paulo conclamava os coríntios: “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo” (1 *Coríntios* 11,1). A diferença é que nos tempos neotestamentários esse chamado evidenciava um contraste coletivo, a comunidade cristã contra a velha ordem pagã, enquanto na modernidade se destacava “a oposição do *indivíduo* a todo um sistema que chama a si mesmo cristão” (HELLER, 1982, p. 118).

Durante o Renascimento foi escrita a mais célebre obra espiritual da tradição cristã ocidental, depois da Bíblia: a *Imitação de Cristo*, comumente atribuída a Tomás de Kempis. O fato de a autoria ainda ser discutida é irônico, pois a fama da obra não pode recair inteiramente sobre o autor, seguramente devido às suas pretensões de humildade cristã e à tentativa de fazer o foco incidir sobre Jesus. De qualquer forma, a *Imitação* atesta a crença de

“que a transformação da sociedade só se daria através de cada indivíduo à vida de perfeição ou ao reto caminho” (GIORDANO, 2008, p. 15).

A *Imitação de Cristo* circulava na Espanha pelo menos desde 1493, sendo a obra mais acessível dentre um conjunto bastante popular de manuais de espiritualidade (BATAILLON, 1966, p. 48). Esses textos divulgaram amplamente os ensinamentos místicos e criaram um ambiente propício para as tentativas de reforma espiritual na Espanha. Tentativas que sofreram um duro golpe com a eclosão do cisma de Lutero, pois os *alumbrados*⁷⁵ espanhóis e os luteranos compartilhavam a origem de suas espiritualidades nessas formas modernas de devoção interior.

Nesse caldo cultural se deu a formação de Vasco de Quiroga e a sua atuação na América reflete esses valores. Daí que a breve frase “*yendo a ellos como vino Cristo a nosotros*” deva ser destacada, pois fornece mais um bom indício da espiritualidade que orientava suas ações e direcionava seus posicionamentos. Os espanhóis deviam imitar a Cristo para evangelizar os índios e estes, por sua vez, tendo aceitado a mensagem cristã, seguiriam os mesmos passos. A imitação de Cristo, seguindo a obra de Kempis, seria alcançada a partir das práticas de devoção características dos monastérios, o que também caracteriza os povoados de Santa Fé fundados por Quiroga.

Uma das recomendações da *Imitação* é a seguinte:

Procura para ti primeiro a paz, e depois poderá pacificar os outros.
Mais aproveita o homem pacífico que o letrado.
O homem apaixonado até o bem converte em mal, e crê o mal com facilidade; o homem bom e pacífico tudo torna à melhor parte. (KEMPIS, 2008, p. 67).

Aqui temos uma oposição entre o homem letrado e o pacífico, o que está indicado desde o início da obra. Cabe lembrar que a crítica está centrada nos teólogos e na ideia de que apenas o conhecimento era garantia de piedade⁷⁶. Erasmo, que influenciou os *alumbrados* espanhóis, deu um tom ligeiramente diferente, harmonizando a erudição com a piedade cristã, mas criticando os teólogos (ERASMO, 2013, p. 126–135, capítulo LIII).

O texto da *Información* segue a mesma melodia, defendendo a conversão pacífica

⁷⁵ Grupo de místicos que defendeu uma espiritualidade renovada, baseada na devoção interior, também caracterizado pela presença de líderes proféticos e carismáticos. Inicialmente suas ideias se difundiram entre as classes mais baixas, mas também alcançaram pessoas nos altos círculos. Foram brutalmente reprimidos pela Inquisição espanhola.

⁷⁶ Logo no início da *Imitação* está escrito:

“Que te aproveita disputar altas coisas da Trindade, se não és humilde, e por isso desagradas a essa mesma Trindade?

Verdadeiramente as palavras subidas não fazem o santo, nem o justo, mas a vida virtuosa faz o homem agradável a Deus.

Antes quero sentir a compunção que saber defini-la.

Se soubesses de cor toda a Bíblia, e os ditos de todos os filósofos, que te aproveitaria tudo isso sem a caridade e a graça de Deus?” (KEMPIS, 2008, p. 21).

dos índios. Aliás, a cessação da violência era uma condição para que a evangelização se realizasse:

porque de ver esta bondad se admirasen, y admirándose creyesen, y creyendo se convirtiesen y edificasen, y glorificasen a nuestro padre celestial⁷⁷, y no pensasen, viendo las obras de guerra tan contraria a las palabras de predicación de la paz cristiana que se les dice y predica, que se les trataba de engaño; antes conociesen y vieses claro que se traía verdad, salud y salvación, y provecho para los cuerpos y para las ánimas. (Información, p. 92).

O início desse trecho estabelece uma sequência de progresso espiritual (bondade → admiração → fé → conversão → edificação → glorificação de Deus) semelhante a algumas encontradas no Novo Testamento⁷⁸. A bondade genuína dos cristãos produziria admiração nos índios e criaria a abertura necessária para a divulgação da mensagem cristã, da mesma forma que Paulo orientou a ação dos filipenses (2,14-16): “Fazei tudo sem murmurações nem reclamações, para vos tornardes irreprováveis e puros, filhos de Deus, sem defeito, no meio de uma geração má e perversa, no seio da qual brilha como astros no mundo, mensageiros da Palavra de vida”.

Na sequência o texto acompanha as ideias de Erasmo conforme está escrito na *Queixa da Paz* (ERASMO, 1999, p. 95): “Quem quer que anuncia Cristo, anuncia a paz. Quem quer que prega a guerra, prega aquele que é a completa antítese de Cristo.” Não devia haver contradição entre a paz pregada e as obras dos espanhóis. Era preciso harmonia entre palavras e ações. O descompasso entre umas e outras fazia a palavra verdadeira parecer falsa. As boas obras, pacíficas, eram necessárias para atrair os índios, mas também para confirmar a autenticidade da mensagem cristã.

A crítica da hipocrisia dos espanhóis, que falavam sobre paz, mas levavam a guerra, reproduz o sentido das palavras de Erasmo (1999, p. 98): “É preferível que optem: ou por deixar de ufanar-se do título de cristãos, ou por imitar, vivendo em concórdia, a doutrina de Cristo. Até quando haverá contradição entre o nome e o tipo de vida?” Tudo isso reforça a tese de que Quiroga defendia a propagação pacífica do Cristianismo entre os índios, não aceitando a guerra como auxílio para isso.

A busca da harmonia vai além da coerência entre palavras e atos, alcançando a ideia de equilíbrio entre corpo e alma. A mensagem cristã seria proveitosa física e espiritualmente, o que também está de acordo com a *Imitação de Cristo* (KEMPIS, 2008, p. 42–44). Quiroga estabeleceu aqui uma espécie lema de atuação: verdade, saúde e salvação. Na

⁷⁷ Original em latim: “*Et glorificent patrem nostrum qui in coelis est*”. Citação de *Mateus* 5,16, trocando *vestrum* por *nostrum* (Nota explicativa de Paz Serrano Gassent em QUIROGA, 2002, p. 92, nota 3).

⁷⁸ Cf. *Romanos* 5,3-5; 10,14-17; 2 *Pedro* 1,5-7.

sociedade com que sonhava o bem do corpo e da alma estariam unidos. O bom ordenamento aliaria política e espiritualidade, o que ele chamava de *policía mixta*, criando uma sociedade caracterizada pela concórdia.

Quiroga expressou uma profunda fé no poder de convencimento da mensagem evangélica, se essa fosse apresentada da forma correta, com coerência entre palavras e atos: “*Porque, si así se pacificasen y persuadiesen, y requiriesen antes de hacerles guerra, no digo yo el infiel gentil, tan dócil y hecho de cera para todo bien, como estos naturales son, pero las piedras duras con sólo esto se convertirían [...]*” (*Información*, p. 93). Esse é um componente central no seu pensamento, que orienta a formulação de seus projetos⁷⁹.

Como estava seguro da eficácia da mensagem cristã, não discutiu a possibilidade de os índios a rejeitarem. Isso poderia produzir certa inquietação com relação à defesa de um eventual uso da força, conforme aventaram alguns (GÓMEZ-HERRERO, 2001; SERRANO GASSENT, 2001), mas o testemunho de Cristóbal de Cabrera (BURRUS, 1961; MARTÍN ORTIZ, 1974) e os escritos de Quiroga são suficientes para recusá-la. O fato de não tratar dessa possibilidade tinha bases numa fé profunda e na sua experiência como missionário, exitosa mesmo entre os Chichimecas, conhecidos por sua ferocidade (AGUAYO SPENCER, 1970). Aqui a crítica que faz sentido, sem dúvida, é aquela que censura a fé no Cristianismo como a religião portadora da verdade e, portanto, superior a todas as outras.

Se a evangelização fosse o centro de todo o processo, haveria paz. Não seriam necessárias outras providências, nenhum desassossego, e tanto a guerra quanto a escravidão se revelariam dispensáveis e sem sentido. Quiroga parece idealizar a seguinte situação: que a Espanha apenas garantisse a presença dos missionários no Novo Mundo, não sendo preciso que mais ninguém ali estivesse presente. Sabia, contudo, que isso não aconteceria, por isso procurou demonstrar que seus projetos evangelizadores seriam benéficos para todos, permitindo a criação de uma sociedade igualitária em que se congregariam nativos e espanhóis. A política real o fez transigir e recuar, mas sem abrir mão dos pontos fundamentais.

Os índios, ao compreenderem a mensagem cristã, a aceitariam de bom grado, sendo considerados “*amicísimos de todos los sacramentos de la Iglesia, después que una vez se los dan a entender*” (*Información*, p. 93). Os índios não eram inimigos, como os mouros, a

79 Quiroga pensava que mesmo os Chichimecas, tidos como ferozes, eram receptivos à pregação: “*Pues, en lo de los chichimecas, ya tengo dicho que de su natura no son menos dóciles que estos otros, y que muchos de ellos, según soy informado, querrían, desean y piden bautismo y doctrina y la buena paz, amor y conversación nuestra, si nosotros buenamente lo quisiésemos y se la diésemos y no los amonestásemos ni irritásemos ni los hiciésemos más zahareños ni los trajésemos tan espantados con ver obras tan crueles e inhumanas como ven, saben y entienden en nosotros para con ellos por doquiera que vamos, y muchas veces las experimentan y sienten.*” (*Información*, p. 201).

quem se aplicava o conceito de guerra justa, apenas não conheciam o Cristianismo. Tratava-se ali de incompreensão, não de rejeição, e isso se devia à falta de zelo, ao desinteresse em levar a mensagem cristã e ao mau exemplo dos espanhóis. Era um problema de comunicação.

É bem provável que Quiroga tenha se enganado em alguns aspectos, sobretudo, na possibilidade de os índios aceitarem o Cristianismo de uma forma distinta da esperada. Muitos destacaram⁸⁰ que era comum os nativos aparentarem aceitar a fé cristã, especialmente a prática dos sacramentos, quando, na verdade, a estavam incorporando ao seu antigo sistema de crenças. Tendo se equivocado ou não, procurou garantir que os índios fossem devidamente instruídos na fé cristã para que perseverassem após a conversão e não voltassem aos antigos costumes.

Manifestando sua grande confiança na aceitação do Cristianismo por parte dos índios, Quiroga acenou para a coroa espanhola, mostrando que seus interesses de pacificá-los seriam melhor atendidos pelo projeto evangelizador que defendia:

y siendo cosa cierta que, si ellos entendiesen la cosa como su Majestad manda que se les dé a entender y de esas fuerzas y violencias no se resabiasen y el miedo de ellas no les dejase en su libertad, de manera que a ellos se les diese tiempo y espacio y lugar para que lo pudiesen saber y entender, que no solamente vendrían de paz, según su grand humildad y obediencia y docilidad y buena simplicidad, pero aun de rodillas vendrían besando la tierra que los cristianos españoles hollasen; (Información, p. 118).

As características dos índios enumeradas no texto estavam de acordo com as boas qualidades esperadas dos bons cristãos, conforme Erasmo ensinara. Com isso, seria quase natural supor que aceitariam a mensagem se a compreendessem. A incompreensão não se devia à incapacidade ou à inferioridade, ao contrário, resultava da violência e da má vontade dos espanhóis⁸¹. A necessidade de amabilidade para se propagar o Evangelho fora ressaltada por Erasmo no *Enchiridion* (2001, p. 219):

Muéstrate amable con todos en tu exterior, con tal que tus convicciones internas sigan firmes. Que tu conversación, afabilidad, disponibilidad y trato agradable atraiga al hermano, al que conviene llevar a Cristo con suavidad y no rechazarle con aspereza.

A suavidade no trato com os índios era um ponto central, sem o que a proposta caía por terra. *Entendimento e liberdade* aparecem como palavras-chave, compondo uma receita para o sucesso da empreitada: boas obras e suavidade, explicar corretamente a mensagem cristã, de forma clara, dar tempo aos índios para que pudessem aprender e

80 Cf. RICARD, (1986); CORCUERA DE MANCERA, (1991); VERÁSTIQUE, (2000); GRUZINSKI, (2003).

81 Quiroga escreveu sobre os espanhóis: “Que de lo demás que se les debería y manda requerir y amonestar y dar a entender o no se les dice cosa alguna, o si se les dice no lo entienden ni saben que cosa es ni hay lenguas suficientes por quien se les diga [...]” (Información, p. 118). Também nesse caso, é claro, a existência de poucos intérpretes era determinante para a situação.

liberdade para que viessem de boa vontade. Tudo isso, associado à convicção da verdade e superioridade do Cristianismo, não falharia.

Mais do que uma lógica de conquista, trata-se de uma pedagogia da conversão, uma forma de educação com princípios claros, fundamentada na liberdade de escolha, no livre-arbítrio defendido por Erasmo contra Lutero. Essa pedagogia cristã encontrava justificativa na humildade e na docilidade dos índios. Esses, diferentes dos europeus, saberiam reconhecer que se deparavam com algo bom e teriam disposição para mudar de ideia quando enxergassem os seus erros. Daí a inflexibilidade sobre a necessidade de explicar-lhes corretamente o Cristianismo, para que o compreendessem. Relembrando, os índios, e não os europeus, seriam a base para a construção do novo homem.

De acordo com as normas jurídicas, a força só seria justificada contra a rebelião, e essa, por sua vez, ocorreria apenas após a integração à cristandade, o que pressupunha a compreensão da mensagem cristã. A rebelião era uma rejeição deliberada do Cristianismo, como se entendia que judeus e muçulmanos faziam. A boa disposição dos índios, a ausência de explicações satisfatórias e de tempo para compreenderem eliminavam completamente qualquer justificativa para a violência. Quiroga não fazia especulações teológicas, ao contrário, o tempo todo apelava para sua experiência. Também por isso não abordava a possibilidade de os índios rejeitarem o Cristianismo, o que seria um “se”⁸² desnecessário e prejudicial ao seu argumento.

A situação se encontrava num estágio preliminar, pois a maioria dos índios sequer ouvira a mensagem cristã. Quiroga perguntou: “*Pues, si no se les dice cómo lo entiendan, ¿cómo lo han de entender?; y si nunca lo oyeran, ¿cómo lo han de creer?, pues que nunca se lo dijeron, a lo menos de manera que lo entendiesen, ni señales ni obras de ellos vieron, sino todo al contrario.*” (*Información*, p. 119). Não havia pessoas pregando a mensagem cristã, tampouco bons exemplos que pudessem atrair os índios⁸³. A sequência de perguntas parece

82 Vasco de Quiroga parece aplicar à política o raciocínio explicado por Antoine Prost (2008, p. 158) sobre a produção do conhecimento histórico: “A história não se escreve a partir de suposições, eis o que se repete frequentemente”. Há, porém, uma ressalva importante exposta por Prost: “No entanto, o caráter recorrente da advertência obriga-nos a nos questionar: não haverá aí uma tentação permanente, inerente ao procedimento histórico?”. A imaginação é um componente importante tanto para a história quanto para a política. No caso de Quiroga, a questão se restringia: não seria possível decidir favoravelmente pela guerra aos índios sem que houvesse evidências que justificassem tal decisão. A ausência de evidências históricas significava que as decisões foram tomadas sem provas, caracterizando um abuso legal e o rompimento do ordenamento jurídico. A rebelião dos índios tinha de ser comprovada para justificar a guerra, não sendo cabível o uso de suposições ou imaginações para a tomada dessa decisão. Além de Prost, Reinhart Koselleck (2006) teceu considerações interessantes sobre esse tema no artigo intitulado “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”.

83 Posteriormente, o texto da *Información* (p. 184) trata da “*falta de ministros y de alguna buena manera de que hay muy gran necesidad que se les dé que sea general para que por todas partes se conviertan, sin quedar tantos rincones como quedan sin granjearse para Dios y aun para nos [...]*”.

inspirada carta de São Paulo aos romanos: “Porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? E como podem pregar se não forem enviados?” (*Romanos* 10,13-15a).

Era preciso que todos se dedicassem “*al fin e intento que Dios y sus vicarios en espiritual y temporal, el Papa y el Emperador Rey nuestro señor, han mandado principalmente que se tenga en ella por la bula e instrucciones*” (*Información*, p. 175). Ou seja, na visão de Quiroga deveria haver uma convergência dos poderes temporal e espiritual no cumprimento da obra evangelizadora, para ele a única justificativa para a presença dos espanhóis na América. E ele especifica o sentido dessa obra, “*que es edificarlos, conservarlos, convertirlos y pacificarlos, y no destruirlos ni irritarlos ni embravecerlos más que de antes, con crueldades y malos tratamientos, sino amansádoles y trayéndolos la mano por el ceno, como dicen [...]*” (*Información*, p. 175). A ordem das palavras ajuda a compreender o processo desejado: a pacificação dos índios era a etapa final do processo evangelizador, não o começo. Depois da conversão eles estariam pacificados⁸⁴, mas para que isso acontecesse era preciso trabalhar para sua edificação espiritual e para a sua conservação física, algo que os espanhóis não estavam dispostos a fazer.

Depois de convertidos, os índios passavam a ser formalmente membros da Igreja Católica⁸⁵ e, com isso, adquiriam certos direitos. Quiroga usou esse fato para defendê-los, lembrando as perseguições sofridas pela igreja primitiva:

Por do digo, y pienso y tengo por cierto para mí según lo que he visto y veo que tanto mayor y más recia y fiera persecución es y ha de ser la que recibe esta iglesia nueva y primitiva en estas partes de este Nuevo Mundo, de sus hijos los malos cristianos que en ella estamos, y la venimos a plantar, que la primitiva iglesia de este viejo mundo recibió en sus tiempos de sus enemigos y perseguidores de los infieles, que, pensando destruirla con tanta sangre como derramaban de los santos mártires, más la edificaban. (Información, p. 186)

O testemunho dos mártires⁸⁶ da igreja primitiva era – e ainda é – muito importante no imaginário cristão, ainda mais para aqueles envolvidos em atividades missionárias, conforme evidencia o *Livro dos Mártires* (FOXÉ, 2006), *best-seller* reeditado recentemente no Brasil. Fazer dos índios os novos mártires significava elevá-los a uma categoria espiritual

84 *Pacificado* parece ter aqui sentido diferente do comumente empregado na literatura colonial, em que geralmente significa derrotado na guerra. Esse sentido foi criticado por Quiroga, conforme visto acima.

85 A palavra a *igreja* é a tradução do grego *ἐκκλησία* (*ekklēsia*), que significava originalmente *assembleia*, sendo apropriada no Novo Testamento, passando a significar a reunião de todos os que aceitaram o cristianismo (“Greek Lexikon”, [s.d.], Strong’s G1577). *Católico* significa *universal*, “Que é da totalidade dos cristãos” (CALDAS AULETE; VALENTE, [s.d.]).

86 A palavra *mártir* vem do grego *μάρτυς* (*martyrs*), significava originalmente *testemunha* e passou, por derivação, a designar aqueles que eram mortos por serem cristãos (“Greek Lexikon”, [s.d.], Strong’s G3144).

muito acima dos próprios espanhóis, imputando-lhes uma fé forte e pura e fazendo deles os alicerces da nova igreja. Também há nisso, é claro, uma atitude de resistência, pois, se as mortes dos primeiros mártires não puderam derrotar a igreja antiga, da mesma forma as perseguições aos índios não conseguiriam arruinar a igreja do Novo Mundo. Essas afirmações demonstram uma percepção de que a igreja estava acima dos poderes temporais, reforçando a tese de que Quiroga submetia os interesses imediatos dos espanhóis e da coroa à obra evangelizadora, eterna.

A menção a essa nova perseguição é também uma crítica aos espanhóis, o que ressalta o sentido utópico do texto. O pior de tudo era a contradição de cristãos perseguirem cristãos⁸⁷, de aqueles responsáveis por edificarem a igreja estarem, na verdade, a destruindo:

porque, si fuésemos infieles, podíase ya atribuir a enemistad, ceguedad e ignorancia nuestra, como en aquellos bienaventurados tiempos se les atribuía a aquellos infieles que la perseguían, y por eso no dañaba su persecución, contradicción, ni repugnancia ni ceguedad tanto; antes, aprovechaba a los fieles y católicos, y los confirmaba y edificaba más en la fe [...] (Información, p. 186-187).

Diferente do que ocorrera na antiguidade, a igreja era destruída de dentro para fora, o que demonstrava de forma inequívoca a necessidade de reforma da cristandade. Se a perseguição de infiéis não causava tanto dano e fortalecia a igreja, as desavenças internas geravam grandes estragos, especialmente nos novos convertidos. Sendo “*ladrones de casa y fieles de la misma profesión cristiana que a ellos les predicamos con las palabras y les despredicamos y deshacemos y destruimos con las obras, haciendo que parezca fraude, malicia y engaño todo cuanto traemos*” (Información, p. 187), os espanhóis trabalhavam para destruir a nova igreja.

O uso recorrente da expressão “*iglesia que envejece*”, retirada de Santo Antonino, conforme explicou Serrano Gassent (QUIROGA, 2002, p. 216, nota 220), confirma os desejos reformistas expostos na *Información en derecho*. À velha igreja, corrupta e decadente, se contrapunha a nova igreja, arejada e vicejante, cheia de novos fiéis animados e dignos. Essa igreja e essa gente eram o objeto da defesa apaixonada de Vasco de Quiroga, pois nelas estavam depositadas suas últimas esperanças de renovação da cristandade. Quem sabe até mesmo a nova igreja, se fortalecendo, poderia contagiar a velha e promover grandes transformações. A época ainda permitia esses sonhos.

Enfim, Quiroga via “*en esta primitiva, nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del*

87 Aqui também é possível perceber a influência de Erasmo (1999, p. 40): “Por derradeiro – o que eu não tenho dúvidas em considerar como muito mais horrível do que tudo isto –, o cristão faz guerra a seres humanos: e acrescentarei de mau grado aquilo que é horribilíssimo – o cristão faz guerra ao cristão.”

tiempo de los santos apóstoles” (*Información*, p. 217). Destaco novamente o uso da palavra *renaciente* como indicativo da mentalidade renascentista de resgate da Antiguidade Clássica, no caso, do Cristianismo primitivo. A nova igreja era uma ressurreição moderna da igreja dos apóstolos, com toda a sua força e pureza. Era preciso fortalecer a obra missionária, edificar a igreja e concentrar todos os esforços para que as esperanças e sonhos não se frustrassem. A esse trabalho se dedicou Vasco de Quiroga, pensando um projeto utópico que devia se expandir por todo o Novo Mundo, mas que acabou por se consolidar apenas em sua diocese, mais especificamente nos dois *pueblos-hospitales* de Santa Fé.

5 O BOM GOVERNO PARA A NOVA ESPANHA

Tendo abordado os temas condutores da utopia de Vasco de Quiroga, finalmente chego à análise de suas propostas para a colonização da América. A primeira menção direta a Thomas Morus foi feita apenas no final da *Información en derecho*, na folha 140 do manuscrito (QUIROGA, 1535), mas mesmo antes disso é possível notar elementos semelhantes à *Utopia* em seus escritos. Dessa forma, convém novamente retomar sua carta ao Conselho das Índias e as partes da *Información* nas quais anuncia seu projeto, para então explorar as *Reglas y ordenanzas* e o seu testamento.

Não há como ter certeza se Quiroga já conhecia a *Utopia* antes de vir para a América, mais provavelmente não. Sabe-se que Zumárraga, primeiro bispo do México e amigo de Quiroga, possuía um exemplar da edição de João Froben (1460-1527) de 1518 (ZAVALA, 2007, p. 66), sendo provavelmente essa a versão com que teve contato. O fato de não mencionar a *Utopia* como inspiração em sua carta de 1531 e de citá-la apenas no fim da *Información* reforça a tese de que apenas conheceu o *libelus aureus* quando já se encontrava na Nova Espanha. Daí também que tenha relacionado de forma tão íntima o texto de Morus e o Novo Mundo¹.

5.1 Ordenar las cosas de nueva manera: a Utopia contra o caos

Desde os primeiros meses passados na Nova Espanha e mesmo conhecendo ainda pouco sobre a realidade local, Quiroga indicou a necessidade de construir novas povoações para os índios:

que estén apartadas de las viejas, en baldíos que no aprovechan a las viejas y de que, trabajando, se podrán muy bien sustentar estas nuevas poblaciones que digo, rompiendo y cultivando los dichos baldíos, y ésta es sin duda una gran cosa muy útil y necesaria, porque de ello se siguen los provechos siguientes: Uno, que lo baldío y estéril aprovechará y dará su fruto y se cultivará y no estará perdido. Lo otro, que estas nuevas poblaciones se han de hacer de los indios que desde muchachos se crían con gran diligencia y trabajo de los frailes que está en estas partes, en la disciplina Xpiana, en los monasterios, de los cuales hay mucho número de ellos y, en llegando a la edad núbil, los frailes los casan por les quitar otras ocasiones y pecados; y los unos por el peligro que hay de los volver entre las

1 Essa edição da *Utopia* continha também as *Saturnais*, que o próprio Morus traduziu para o latim. Sobre a obra de Luciano, Quiroga disse “*que nunca las vi ni oí, sino acaso al tiempo que esto escribía*” (*Información*, p. 209). Aceitando que o volume consultado foi esse, é verossímil concluir que antes disso Quiroga não lera a *Utopia*, ainda que essa inferência não seja inquestionável. A leitura do *libelus aureus* deve ter ocorrido em algum momento entre a carta de 1531 e a escrita do seu parecer nela inspirado, anterior à *Información en derecho*, de 1535.

idolatrías de sus padres y de ellos, en que parece que están ya confirmados por tan luengo tiempo, y los otros por ser pobres y huérfanos y no tener donde les enviar ni que les dar, ni manera alguna para su sustentación. (Carta al Consejo, p. 62).

Essa ideia é o resultado de suas primeiras observações e mostram suas principais preocupações. A princípio, fica claro que esses novos povoados serviriam para afastar os índios convertidos dos seus antigos povoados, onde seriam tentados a retomar as antigas práticas religiosas, afiançando assim a perseverança na nova fé. Além dessa precaução referente à evangelização, são mencionados outros aspectos que compõem o quadro geral do ordenamento social: o bom uso da terra, tornando férteis locais estéreis; a necessidade do trabalho; a garantia do sustento da população; o cuidado com os mais vulneráveis, no caso os pobres e órfãos.

Já aqui fica claro que a evangelização, mesmo sendo o centro das atenções, era parte de um quadro mais amplo, da busca por uma sociedade harmônica que assegurasse o bem-estar físico e espiritual de seus membros. O isolamento em relação às antigas cidades é um componente utópico notável, necessário para a construção de um novo corpo social, apesar de impossível de se concretizar, além de censurável sobre vários aspectos, sobretudo, com relação à drástica ruptura de laços afetivos que causaria. De qualquer forma, estava posta a ideia da necessidade de criar uma comunidade para aqueles novos seres humanos, os índios convertidos, onde pudessem continuar exercitando a disciplina cristã aprendida com os missionários.

Nesses novos povoados os índios se sustentariam a partir do próprio trabalho, não dependendo de mercês reais ou do uso de escravos – seriam materialmente autônomos, uma salvaguarda importante. Ademais, estariam “*ordenados en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas ordenanzas*” (Carta al Consejo, p. 62), como as que o próprio Quiroga redigiu mais tarde. A constituição de uma boa política era considerada um imperativo para o sucesso da empreitada e a palavra *orden* e suas derivadas aparecem repetidamente nos textos.

O otimismo com o projeto era tanto que já era manifesta a intenção de expandi-lo, tornando-o uma política de estado para toda a região: “*y será tanto el número, que en poco tiempo se podrían juntar en estas nuevas repúblicas que no se podría fácilmente creer (e) cada cual estaría poblado en los baldíos de los términos de su comarca, porque en cada se ha de edificar un pueblo de éstos*”. Essa euforia se justificava pelo sucesso dos primeiros missionários na conversão dos índios, ainda que se mantivessem costumes antigos como a embriaguez e a idolatria, o que só seria possível combater se fossem reduzidos “*en orden y*

arte de pueblos muy bien concertados y ordenados” (*Carta al Consejo*, p. 62-63).

Os próprios índios construiriam os novos povoados, especialmente aqueles casais unidos pelos frades logo após alcançarem a idade núbil, “*pues todo es para ellos mismos y para sus hijos y descendientes y deudos y para pro y bien común de todos donde se han de recoger los huérfanos y pobres de las tales comarcas y ser doctrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe*” (*Carta al Consejo*, p. 64). Essa mesma justificativa foi apresentada quando Quiroga foi acusado de explorar o trabalho dos índios, conforme visto no capítulo anterior. E, novamente, aparece a marca tão característica da piedade cristã, o cuidado com os pobres e órfãos.

A despeito das boas intenções manifestadas e da autonomia que os índios teriam, há uma carga de violência nesse projeto, pois se solicita “*que den los baldíos para eso, o se les tomen*” (*Carta al Consejo*, p. 64). Por mais que a obra fosse boa e contribuísse para a sobrevivência e o bem-estar dos nativos, a coerção macularia o início do processo. Transparece uma concepção de tutela, pois os índios não seriam os responsáveis por tomar as decisões, não adeririam voluntariamente ao processo. É anacrônico projetar no século XVI a concepção atual de autonomia democrática, mas a crítica não é um equívoco: transmite-se a noção de que o projeto era tão bom que justificava o uso de alguma violência para a sua implementação.

A princípio parece que estamos mais próximos do *Príncipe* de Maquiavel que da *Utopia* de Morus, afinal o florentino afirmou:

Deve-se ainda considerar que não há coisa mais difícil a tratar, nem mais incerta a alcançar, nem mais arriscada a gerir que a efetiva introdução de uma nova ordem, porquanto aquele que a introduz terá por inimigos todos os que da velha ordem extraíam privilégios e por tímidos defensores todos os que das vantagens da nova poderiam usufruir. (MACHIAVELLI, 2001, p. 31).

Os defensores da nova ordem seriam tímidos se não tivessem se apropriado dela, se não estivessem convictos do seu valor. Sem compreender nem participar da construção do projeto, era impossível que os índios aderissem a ele, daí a dificuldade exposta acima, além da resistência natural dos que perdiam os privilégios. No caso de Quiroga, os inimigos eram os antigos chefes indígenas e os espanhóis que se beneficiavam da escravidão indígena.

Para Maquiavel, urgia ao príncipe que pretendesse introduzir uma nova ordem sociopolítica ter a capacidade de “impor a própria força”, dada a instabilidade dos povos: “Eis a razão da conveniência em instaurar-se uma ordem tal que, ao serem estes povos tomados pela descrença, possa se fazê-los *crer* à força” (MACHIAVELLI, 2001, p. 32–33). No entanto, Quiroga não era um príncipe nem estava conquistando povo algum, de modo que a

semelhança com Maquiavel é apenas uma nuance se seu pensamento.

Quanto a Morus, a proximidade é evidente. Assim o humanista inglês descreveu a formação da ilha de Utopia:

Foi ele [Útopo] quem, logo depois de ter alcançado vitória fulminante a um primeiro e único ataque, tomou a peito rasgar um istmo, por onde a terra ficava ligada ao continente, e assim fez com que o mar circundasse o território. Para fazer tal obra requisitou não apenas o trabalho de indígenas, mas (para eles não considerarem que o trabalho era forma degradante) associou-lhes também todos os seus soldados e por isso, com a repartição do trabalho por tanta gente, a obra foi realizada com uma rapidez inacreditável; aos vizinhos (que no início se riam por considerarem que era desvario) cativou-os pela admiração e acabou com eles pelo terror. (MORUS, 2009, p. 291–292).

Aqui temos a conquista militar de um novo território e o trabalho compulsório dos nativos, o mesmo que ocorrera na América! Aliás, é interessante que Aires Nascimento tenha usado da palavra *indígenas* para traduzir o termo latino *incolas*, usado no original (MORUS, 1895, p. 118), cujo sentido usual é *habitante* ou *residente* (FARIA, 1962; “Dicionário Latim – Português”, [s.d.]), pois isso reforça ainda mais a aproximação com o contexto da Nova Espanha. Não pretendo defender que a carta ao Conselho das Índias remeta diretamente a esse ou a qualquer outro trecho da *Utopia*², mas salientar que o uso da força para a consumação de alguma boa obra compunha a mentalidade de muitos reformadores do século XVI – mesmo concordando com Agnes Heller (1982, p. 278–279) que foi Maquiavel quem mais se dedicou a reflexões sobre o uso da violência e da manipulação política.

Como a *Información en derecho* é contra o uso da força para a evangelização dos índios, conforme procurei mostrar no capítulo anterior, pode ser que Quiroga tenha mudado de posição depois de conhecer melhor os índios e a realidade da Nova Espanha. A carta ao Conselho contém apenas ideias preliminares que foram aperfeiçoadas ou modificadas durante sua longa atuação na América. O tema foi mais desenvolvido em seu primeiro parecer, lamentavelmente perdido, e na *Información*, que remete a ele muitas vezes, de modo que a exploração desse texto elucida o projeto utópico que se pretendia implementar.

Em 1535, quando a *Información en derecho* foi escrita, os dois povoados de Santa Fé já haviam sido fundados, de modo que não se tratava mais de uma ideia, e sim de um projeto em construção – o primeiro deles data de 1532 e o segundo de 1534 (WARREN, 1963). Sendo assim, nesse texto encontra-se uma mescla das ideias iniciais de Quiroga, conforme expostas na carta ao Conselho, com elementos concretos dos hospitais. Como visto, a história é um ingrediente basilar de sua argumentação contra a escravidão, o que ajuda a discernir seu

2 Como destaquei acima, é pouco provável que Quiroga já tivesse lido a *Utopia* em 1531, quando escreveu sua carta.

o programa utópico.

Desde o primeiro capítulo da *Información* Quiroga recordava o seu parecer, apontando-o como solução para a desesperança instalada entre os índios por conta das violências dos espanhóis. Lembrando a necessidade de levar a instrução para bem encaminhar os nativos, escreveu:

Y para todo esto algo mejor escuela sería, a mi ver, la de mi parecer, que ya debe estar menospreciado o a lo menos olvidado, que no la confusión e infierno de las minas, donde no hay orden alguno, sino habita un horror sempiterno³, donde estos pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir a maldecir el día en que nacieron. (Información, p. 75).

Ele tinha razão sobre o destino das suas advertências, propostas como alternativa à morte nas minas a que estavam fadados os índios, caso o panorama não fosse alterado. Ao mundo de morte e escuridão provocadas pela guerra e pela escravidão opunha-se a utopia dos seus povoados, onde a vida seria muito melhor. Luz contra as trevas, vida contra morte, céu contra inferno, ordem contra o caos, eis o que punha em questão.

Vasco de Quiroga descreveu sucintamente o hospital fundado em Michoacán, durante sua primeira visita, em 1532, ainda como ouvidor da Segunda Audiência:

Aprovecholes mucho la idea que allí fui, y el pueblo-hospital de Santa Fe que yo allí dejé comenzado, al cual ha dado y da Dios tal acrecentamiento de cristiandad, que, en la verdad, no parece obra de hombres, sino de sólo Él, como yo creo cierto que lo es, pues que Él solo lo sustenta, al parecer maravillosamente, y aquello pienso que es grande parte de la bondad no creída ni pensada, antes muy desconfiada de la gente de aquella tierra. A Dios se den las gracias de todo, pues a Él solo se deben. (Información, p. 83).

Estava claro que o povoado ainda era um trabalho em andamento, que precisaria de muito apoio para se efetivar. O sustento maravilhoso do hospital, contra as expectativas, evidenciava a aprovação de Deus. Caracterizá-lo como obra divina era muito importante para defendê-lo, pois induzia a Igreja a apoiá-los, bem como o governo espanhol, uma vez que cumpria os preceitos das bulas alexandrinas.

O bom funcionamento também servia como alegação em favor do experimento, pois mostrava como a colonização assentada em bases pacíficas era não só possível como proveitosa. Os resultados preliminares eram muito mais satisfatórios do que aqueles proporcionados pela atuação dos espanhóis, guiados pela cobiça e pelo imediatismo, em que a guerra e a escravidão apareciam como os principais componentes. Se o hospital estava se

3 Original em latim: “*Ubi nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat*”. Citação levemente alterada de Jó 10, 22: “*terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo et sempiternus horror inhabitans*.” (Bíblia Sacra Vulgata, 2007, p. 740). Na tradução da Vulgata para o português feita pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo temos: “terra de miséria, e de trevas, onde habita a sombra da morte, e não ha nenhuma ordem, senão hum sempiterno horror.” (FIGUEIREDO, 1865, p. 531).

sustentando mesmo sem o apoio da Coroa e da Igreja, tanto mais seria possível fazer com seu suporte. Tendo o favor divino, faltava apenas o beneplácito dos poderes temporais.

Outro fator determinante para o sucesso inicial do projeto era a bondade dos índios, negada pelos espanhóis interessados na sua escravização, mas sempre confirmada por Quiroga. A graça divina frutificaria ao cair sobre pessoas boas. A combinação entre uma boa ideia, a ratificação de Deus e a retidão moral dos nativos seguramente levaria a um êxito incontestado. Sem honradez, ao contrário, o resultado seria insatisfatório, daí que a escravidão não devesse ser apoiada, pois era consequência da ganância desenfreada dos espanhóis.

Seria proveitoso para os índios da Nova Espanha se tornarem súditos da Espanha, desde que isso resultasse “*en algún buen conocimiento de las cosas divinas y humanas*” (*Información*, p. 87), no acesso à justiça e na liberdade das antigas tiranias. Para tanto, era preciso agrupá-los em cidades, permitindo estabelecer um bom tipo de governo:

y así estarán siempre muy lejos de este bien de policía todos los que estuvieren derramados por los campos, que son casi todos, salvo éstos de esta comarca en derredor de México, que está algo más juntos y concurren algunos, como tengo dicho, a estas cosas de justicia, hasta que, placiendo a Dios, se junten en pueblos de ciudades grandes, donde se les puedan dar ordenanzas buenas, que sepan y entiendan y en que vivan, y se pueda tener en cuenta y razón con ellos. (*Información*, p. 88).

Estava posta a necessidade de controlar a população para constituir um arranjo social organizado, tanto para impedir os abusos dos espanhóis quanto para evangelizar os índios. O descontrole social já havia mostrado não ser benéfico aos últimos, tendo resultado na dissolução da Primeira Audiência após os seguidos abusos de Nuño de Guzmán. Com os índios espalhados era impossível aplicar qualquer tipo de justiça, ficando os espanhóis livres para fazerem o que quisessem – costumeiramente, violentar, matar e escravizar.

Nas cidades haveria leis; seria possível estabelecer relações mútuas de aprendizado, permitindo uma comunicação eficaz; a vida poderia ser melhor organizada; facilitar-se-ia a correção dos desvios. Diversos interesses estavam em jogo: os espanhóis queriam enriquecer, a Coroa pretendia consolidar o seu poder no Novo Mundo e alguns religiosos desejavam evangelizar os índios. Enfim, era uma disputa sobre quem regeria a população, controlaria os espaços e que tipo de jurisprudência seria constituída.

O controle utópico almejado por Quiroga pretendia contrapor a ordem ao caos. É claro que podemos criticá-lo hoje, da mesma forma que se critica a *Utopia* de Morus, mas devemos ter o cuidado de considerar a historicidade da ideia. Uma crítica pós-stalinista pode levar-nos a tratar essa proposta como se equivallesse às distopias de Zamiatin, Huxley ou

Orwell⁴, o que seria um grave equívoco. O modelo de governo desejado, naquela Nova Espanha do século XVI, visava ao aprimoramento do ser humano através da razão, dando preponderância ao social em detrimento do indivíduo – da mesma forma que Morus aspirara⁵.

A agrupação dos índios em cidades era considerada tão importante que Quiroga chegou a dizer que “*sin ella, dudo yo en estas partes poderse hacer cosa buena, ni poderse conservar estos naturales;*”⁶ (*Información*, p. 88). Aí também estão expressas as motivações para a defesa do controle social mencionado acima. Sem organização, a conservação dos nativos e as boas obras seriam apenas devaneios, enquanto a realidade era a tragédia da imensa quantidade de índios mortos.

Além de garantir a justiça, as cidades contribuiriam para o sustento material de seus habitantes, na medida que proporcionariam a cooperação entre eles, minorando seus esforços para sobreviverem. “*Porque mal puede estar seguro el solo y mal puede ser bastante para sí, ni para otros, el que ninguna arte ni industria tiene, ni tuvo, ni se le da para ello que bastante sea*” (*Información*, p. 88), conclui o texto, abordando a necessidade de formação técnica, melhor explicada adiante.

Os agrupamentos coletivos fortaleceriam os indivíduos, conforme incrementassem as suas condições de vida, permitindo assim o desenvolvimento do potencial de cada um. As boas qualidades dos índios demonstravam que faltava apenas o espaço para que as apurassem, tornando-se seres humanos melhores, tanto moralmente quanto com relação ao domínio das artes⁷.

O estabelecimento desses povoados utópicos por toda a Nova Espanha, conforme pretendia Quiroga, seria a solução para os muitos problemas enfrentados:

-
- 4 O escritor russo Ievguêny Ivánovitch Zamiátin (*Евгений Иванович Замятин*) publicou em Nova Iorque a distopia *Nós*, no ano de 1924. Trata-se de uma sátira que criticava os desdobramentos da revolução soviética, sobretudo a crescente censura. Alguns anos depois, com muito mais sucesso, vieram a lume o *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley (1932) e *1984*, de George Orwell (1949). Essas três obras condenavam o autoritarismo e suspeitavam da confiança cega na ciência como garantidora do progresso humano, retratando as crescentes desconfianças relacionadas ao totalitarismo soviético.
 - 5 José V. de Pina Martins (2009, p. 55–56) escreveu com lucidez as seguintes palavras: “A importância ou o valor social e político do Estado define-se, na *Utopia*, em função de todos e de cada um de modo a que todos possam participar dos bens que, não sendo de nenhum, serão de cada um e de todos. Os direitos do cidadão terminam onde começam os direitos da comunidade. O direito de todos e de cada um cumpre-se no reconhecimento dos meios de acesso dos indivíduos aos direitos que uma legislação clara e simples estabelece igual para todos. [...] A liberdade individual tem os seus limites democraticamente aceites. A renúncia a uma parte da liberdade pessoal, pela qual será possível tornar mais livres os outros, contribuirá para o bem comum.”
 - 6 A defesa enfática das cidades é um tema que perpassa todo o texto da *Información en derecho*. Aparece novamente nas páginas 105-108 e 219-220, apoiadas por citações apócrifas de São Cirilo e contendo os mesmos elementos.
 - 7 *Arte* no sentido amplo, conforme define o dicionário Aulete: “Capacidade e aptidão do ser humano de aplicar conhecimentos e habilidade na execução de uma ideia, de um pensamento” (CALDAS AULETE; VALENTE, [s.d.]).

porque sé de cierto que en solo esto está la salud sola y toda de esta tierra y naturales de ella, y no menos de los españoles, si lo quisieren mirar y ver conservada en el servicio de Dios y de su Majestad, y a provecho general y común de todos así españoles como naturales, esa tierra asaz digna de ser conservada. (Información, p. 89).

Como se vê, a obra não seria benéfica apenas para os índios, mas também para os espanhóis. Ainda que estes fossem criticados e tratados como inimigos da utopia, não estavam dela excluídos. Havia um interesse comum que igualava índios e espanhóis: a dependência da terra para o sustento. A visão utópica de Quiroga pretendia conservar a terra para o benefício de todos os seres humanos que ali habitavam, mas também porque admirava a natureza americana e entendia que ela merecia ser preservada por si própria. Diversas vezes ele lamentou a degradação causada pela atuação dos espanhóis e insistiu que seria lastimoso ver lugar tão belo ser destruído.

O proveito geral de que falava só seria aplicável aos que pretendessem ali residir, daí que tenha feito a distinção entre verdadeiros e falsos povoadores. Os índios, é claro, estavam entre os primeiros, uma vez que não tinham intenção de emigrarem. Os espanhóis, por outro lado, geralmente se enquadravam no segundo grupo, caracterizado pelo desejo de enriquecer rapidamente através da exploração desenfreada da terra e dos nativos. À Coroa, pensava Quiroga, não conviria que a terra fosse destruída, apesar de haver interesses imediatos que a levassem para a direção contrária.

Tanto os principais dos índios quanto os espanhóis estavam preocupados com seus interesses individuais, querendo sempre ampliar o que já possuíam, mesmo que isso causasse a destruição de outrem. Os hospitais, ao contrário, visavam o bem comum, atendendo à necessidade de uma *“policía mixta, que en todo ha de poner orden y concierto de nuevo así en lo espiritual como en lo temporal”*. A política aliaria elementos seculares e religiosos, construindo um *“muy buen estado y corte de república cristiana y católica, en que haya buena y general conversión y bastante sustentación para todos, españoles y naturales, con conservación de ellos y de la tierra;”* (Información, p. 101). Os termos *católica*, *general* e *todos* marcam o universalismo cristão da utopia quiroguiana, que aspirava unir os contrários através do apelo a uma fé comum. Isso seria possível a partir do anúncio da mensagem evangélica aos índios e do retorno dos espanhóis às bases de sua fé. Sendo este impossível, restava se dedicar aos nativos e à construção da igreja do Novo Mundo, a exemplo de Paulo quando abandonou os judeus e passou a se ocupar exclusivamente dos gentios⁸.

A ordem seria alcançada através de leis justas que seguiriam o seguinte padrão:

8 Cf. Atos 18,6.

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 de los naturales de ella, de manera que ellos las puedan saber, entender y usar, y guardar y ser capaces de ellas; y de esta manera son las de mi parecer, sin los entrincamientos y oscuridad y multitud de las nuestras, que no las sabrán ni entenderán ni serán capaces de ellas de aquí al fin del mundo, ni se las adaptarán cuantos son nacidos. (Información, p. 101).

A partir de uma crítica das leis europeias, muito numerosas, intrincadas e obscuras⁹, Quiroga expôs a necessidade de adequação da legislação ao contexto em que seria aplicada. Aqui também parece haver influência da *Utopia*:

As leis são muito poucas, pois bastam umas tantas para quem possui tais instituições. Aliás, aos outros povos os utopienses censuram principalmente o facto de precisarem de um sem número de livros de leis e de comentadores. Por parte deles, consideram que é uma iniquidade enorme obrigar os homens ao cumprimento de leis que pelo facto de serem tantas não conseguem lê-las ou que pelo facto de serem tão obscuras ninguém as consegue entender; (MORUS, 2009, p. 365).

Se a terra e a população eram diferentes, o ordenamento jurídico não podia ser transplantado do Velho para o Novo Mundo. Esse reconhecimento da singularidade de cada tempo e lugar era um dos pontos-chave do pensamento renascentista. Ao mesmo tempo, resgatava a antiga parábola dos evangelhos sobre os vinhos novos serem postos em odres novos, afinal, as velhas leis não serviriam para reger o novo homem que ali surgia.

Existe aqui uma tentativa de exercitar a alteridade e o diálogo intercultural, ainda que com várias limitações. As leis precisavam se adequar à terra e aos seus habitantes, não o contrário, o que é notável, mesmo considerando os elementos eurocêntricos da proposta. Essa tentativa de compreender o outro não estava presente na carta ao Conselho das Índias, quatro anos antes. Deve ser o resultado do contato prolongado do ouvidor com os índios de México e Michoacán no exercício de suas funções.

A América não seria uma Espanha recriada em outra parte, como os nomes atribuídos aos lugares sugeriam, nem mesmo uma extensão da península: era algo efetivamente distinto que se pretendia criar. O Cristianismo, espiritualmente renovado e revigorado pelo retorno aos valores da igreja primitiva, se combinaria com aquelas gentes novas, tão semelhantes às da idade do ouro, permitindo a edificação de uma nova cristandade, pura e simples, retomando valores do passado, mas voltada para o futuro.

A simplicidade das leis não significava uma crítica à capacidade dos índios, como

9 Quiroga se referiu às leis espanholas, que tão bem conhecia, como “*estas piezas y remiendos con que se tapa un agujero y se hacen ciento, como son estas piezas y remiendos de leyes y ordenanzas, que ordenando nunca acaban de ordenar cosa que baste; antes, por tapar un agujero, hacen ciento, y por deshacer una gotera hacen cuatro, y por no acertar bien una vez en el camino y errarlo rodean y le andan muchas veces y nunca le acaban de andar ni llegar a la posada ni reposo que desean; y por cortar un inconveniente nacen siete o ciento, como cabezas de hidra.*” (Información, p. 194). O ponto de partida para a demanda por leis simples era o fracasso da complexa legislação ibérica em garantir a justiça.

pode parecer a alguns. Na *Utopia* encontramos reflexões semelhantes, quando Rafael Hitlodeu elogiava Platão e criticava a propriedade privada, rememorou:

as sapientes e venerandas instituições da Utopia, onde a governação se exerce tão facilmente e com tão poucas leis, onde a virtude tem prémio sem que, em igualdade de repartição de bens, deixe de haver abundância para todos, e quando, pelo contrário, com os seus costumes comparo os de tantas nações, onde incessantemente se fazem leis, sem que nenhuma delas seja alguma vez suficientemente perfeita [...] (MORUS, 2009, p. 282–283).

Leis simples conviriam a gente simples, o que não significa ignorantes. A defesa da simplicidade partia de releituras dos evangelhos, conforme fizeram Erasmo¹⁰ e Antônio de Guevara¹¹, por exemplo, e aludia àquele frescor humano tão necessário para que houvesse esperança de consolidação dos projetos utópicos. A defesa da simplicidade era um dos componentes do movimento de renovação espiritual do século XVI espanhol. Assim, um povo adaptado essas leis simples era digno dos maiores elogios por parte dos humanistas, e Quiroga não era exceção.

Logo adiante a ideia é reforçada:

Porque no en vano, sino con mucha causa y razón, éste de acá se llama Nuevo Mundo [...], porque en la verdad lo es en todo, y así en todo para el remedio de él se habían de proveer y ordenar las cosas de nueva manera, conforme a la manera y condición y complexiones e inclinaciones y usos y costumbres buenos de sus naturales, donde no debería ser tenido por reprehensible si, según la diversidad y variedad de las tierras y gente, se variasen y diversificasen también los estatutos y ordenanzas humanas. (Información, p. 101).

Bons costumes não deviam ser repreendidos apenas por serem diferentes. Aqui Vasco de Quiroga se distanciou de uma mirada eurocêntrica, que tratava os europeus como a norma a ser seguida por todos os povos do mundo. A partir de sua formação humanista, percebia os erros dos europeus e os censurava, pois tomava o cristianismo primitivo como o padrão a ser seguido, naquela busca da Antiguidade Clássicas tão característica do humanismo cristão, que proporcionou um retorno ao texto bíblico – basta lembrar que poucos anos antes foram editados a célebre Bíblia Poliglota, na universidade de Alcalá de Henares, em 1514, e o

10 Assim escreveu Erasmo (1998, p. 387) nos seus conselhos ao príncipe cristão: “O príncipe bom, sábio e correto é simplesmente uma espécie de corporificação da lei. Portanto, ele não economizará esforços para promulgar as melhores leis possíveis, as mais benéficas para o estado, e não um grande número delas. Um número muito pequeno de leis será suficiente em um estado bem ordenado, com um bom príncipe e magistrados honestos, e se as coisas forem diferentes, nenhuma quantidade de leis será suficiente. Quando um médico incompetente experimenta um remédio após o outro, seus pacientes tendem a sofrer.”

11 No episódio em que Alexandre encontra os garamantes, narrado no *Reloj de príncipes*, assim se expressou um sábio daquele povo: “*Hágote saber, Alexandre, que nosotros tenemos poca vida, tenemos poca gente, tenemos poca tierra, tenemos poca hazienda, tenemos poca codicia, tenemos pocas leyes, tenemos pocas casas, tenemos pocos amigos y, sobre todo, carecemos de enemigos, porque el hombre cuerdo ha de ser amigo de uno y enemigo de ninguno. Junto con esto, tenemos entre nosotros mucha hermandad, tenemos mucha paz, tenemos mucho amor, tenemos mucho asossiego y, sobre todo, tenemos mucho contentamiento; porque más vale la quietud de la sepultura que no sufrir la vida descontenta. Nuestras leyes son pocas, y a nuestro parecer son buenas, las cuales se encierran en siete palabras.*” (GUEVARA, 1994b, p. 230).

Nouum Instrumentum, de Erasmo, em 1516, inaugurando uma nova e importante tradição filológica (MARTINS, 2009, p. 41).

Quiroga exercitava a alteridade, entendendo a diferença entre princípios a serem seguidos e regras rígidas, imutáveis. Ora, um princípio pode ter várias aplicações, variando de acordo com as culturas, enquanto leis e regras sempre se vinculam a alguma cultura específica, a um momento histórico, a um lugar, sendo muito menos adaptáveis. Assim, a partir dos princípios cristãos, seriam criadas leis adaptadas à cultura dos índios.

Essa reflexão de tipo antropológico permitia o reconhecimento de que a diferença não significa inferioridade. Só uma mente aberta a novos conhecimentos conseguiria alcançar esse tipo de percepção. As leis repressivas do Velho Mundo, onde reinava a corrupção, não serviam para os povos americanos, cujos bons costumes faziam-lhes muito mais inclinados à prática do bem. Temos aqui uma estrutura utópica semelhante à composta por Morus: primeiro a crítica aos europeus, seguida do elogio dos povos não alcançados pela degradação daqueles. A crítica, é claro, tem sentido de negação, enquanto o elogio permite o desenvolvimento de proposições e projetos. Muitos, como Marx, deram mais atenção à primeira parte da *Utopia*¹², crítica, enquanto Vasco de Quiroga se concentrou no segundo livro, seduzido pela potência criadora ali contida.

Pode ser que esse elogio moderno da diversidade dos povos tenha se originado de reflexões paulinas, notadamente aquelas contidas em *1 Coríntios* 12,12-21:

¹²Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo, ¹³pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos beberemos de um só Espírito.

¹⁴O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos. ¹⁵Se o pé disser: “Mão eu não sou, logo não pertencço ao corpo”, nem por isso deixará de fazer parte do corpo. ¹⁶E se a orelha disser: “Olho eu não sou, logo não pertencço ao corpo”, nem por isto deixará de fazer parte do corpo. ¹⁷Se o corpo todo fosse olho, onde estaria a audição? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato.

¹⁸Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade. ¹⁹Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? ²⁰Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo. ²¹Não pode o olho dizer à mão: “Não preciso de ti”; nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: “Não preciso de vós”.

Não à toa a *Nova Versão Internacional* da Bíblia (NVI, 2000, p. 919) inseriu o subtítulo *Diversidade na Unidade* antes desse trecho. É claro que essa ideia de diversidade está bastante distante do sentido hoje atribuído à palavra, afinal, se apoia na existência de uma verdade, o Cristo, a cabeça da igreja, como comentou Gottfried Brakemeier (2008, p. 165): “Para ser riqueza, a diversidade precisa caber num denominador comum.” Partindo dos

12 “Karl Marx [...] no capítulo XXVIII do Livro I do *Capital*, referiu-se largamente a vários passos dessa obra de More para pintar o seu desenho da crise social e económica da Inglaterra durante os reinados de Henrique VII e Henrique VIII.” (MARTINS, 2009, p. 54).

ensinamentos evangélicos, seriam constituídos princípios ajustáveis a cada cultura¹³, sendo combatida a ideia de que a propagação da fé cristã devesse levar acoplada a si a cultura dos missionários ou do povo que os enviava, impondo-a aos convertidos¹⁴.

É importante lembrar que o Cristianismo primitivo não era monolítico, mas bastante diversificado, de modo que alguns autores preferem falar na existência de cristianismos¹⁵. Nessa diversidade havia uma unidade fundamental, que Joel Antônio Ferreira (2010, p. 24) explicou bem:

De fato, para os diversos grupos que formaram os cristianismos originários, o acontecimento “Jesus Cristo”, ou seja, o Ressuscitado foi o ponto fundamental da mensagem do Novo Testamento. Ao acreditarem, viverem e experimentarem a novidade da ressurreição de Jesus, os diversos grupos foram formando os vários cristianismos originários no Oriente Médio, no norte da África e na Europa.

A centralidade no Cristo, bem explicitada pelo querigma anunciado no Novo Testamento, não impediu a pluralidade com relação a muitos outros aspectos¹⁶. Não aprofundarei o debate sobre as relações entre o Cristianismo e a cultura¹⁷, mas destaco a ideia de que o retorno aos textos e à história dos primeiros cristãos trouxe consigo ponderações sobre a diversidade, ainda mais no contexto da conquista e colonização da América.

Vasco de Quiroga, como visto acima, comparou a igreja do Novo Mundo, composta majoritariamente por índios, com a igreja primitiva do tempo dos apóstolos. Sua defesa da adequação das leis à cultura evidencia a adesão a uma pedagogia missionária flexível: sem abrir mão dos valores cristãos que considerava basilares, procurava permitir que

13 A oposição entre Paulo e os cristãos judaizantes, retratada nos *Atos dos Apóstolos* 10 e na epístola aos *Gálatas* 2 também ajuda a entender o tema da diversidade no contexto do Cristianismo primitivo. Os princípios da fé na ressurreição de Cristo e do amor ao próximo se sobrepunham à necessidade de cumprir as leis judaicas, mormente a circuncisão. Conforme Cintya Callado (2015, p. 103): “A não observância da Torá por parte dos cristãos e a não necessidade da circuncisão pregadas pelo apóstolo permitiram a rápida propagação dos ‘cristianismos’ no século I entre os não-judeus que simpatizavam com o judaísmo. A escrita paulina em grego também facilitou a expansão da religião por todo o Império. No entanto, a separação da matriz judaica não significou, de forma alguma, uma uniformidade no movimento cristão. As divergências de ideias entre as comunidades seguidoras de Jesus geraram muitas disputas, demonstrando a multiplicidade de concepções presente nesse período. O Segundo Testamento, bem como documentos cristãos posteriores, refletem, historicamente, a diversidade de leituras presente no cristianismo do século I e das décadas seguintes.”

14 Terezinha Oliveria (2013, p. 2) analisou textos de São Paulo, Eusébio de Cesaréia e São Jerônimo, tratando-os como propostas pedagógicas. Nesse sentido, explicou: “A educação, como todas as demais ações, é proveniente do agir humano, portanto, ela se modifica em consonância com as vicissitudes sociais. Sob este aspecto de permanência e ruptura, a religiosidade cristã nos brinda com um bom exemplo acerca das mudanças e permanências. Ela se constitui em uma mesma religião que modifica sua forma de propagação em virtude da diversidade do tempo histórico. Ela é o exemplo de que, no âmbito da educação, não há uma forma linear e única de prática e de discurso se o objetivo é atingir e modificar o outro. Ao contrário, nos quatro primeiros séculos do cristianismo, o que assistimos são os seus teóricos apresentando propostas distintas de educação, sempre que as contingências históricas assim o exigiram.”

15 Cf. FERREIRA (2010); REIMER (2010); AZEVEDO (2011); VÉRAS (2011).

16 *A História eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia (2000), redigida na segunda década do século IV, mostra algumas controvérsias que explicitam a heterogeneidade das comunidades cristãs nos seus primeiros séculos.

17 Recomendo para esse fim o excelente livro de H. Richard Niebuhr, *Cristo e Cultura* (1967).

os convertidos vivenciassem a fé de acordo com suas compleições e inclinações, aceitando que sua cultura anterior à conversão pudesse ser harmonizada e ressignificada à luz das convicções recém-adquiridas. Todavia, isso não significava que tudo na cultura indígena devesse ser preservado: os hábitos opostos aos valores cristãos não podiam persistir¹⁸.

Para finalizar essa parte do argumento foram empregados alguns refrões que formam uma imagem bastante clara da concepção defendida:

Porque, por ventura, no acontezca lo que al médico ignorante, que quería curar todas las enfermedades con un remedio y colirio; y al otro, que tenía las recetas en el cántaro, y la que primero sacaba ésa aplicaba a los males que curaba, sin hacer otra distinción ni diferencia en ello, debiendo saber que con lo que Domingo sana dicen que Pedro adolece. (Información, p. 101-102).

A Nova Espanha estava política e socialmente doente, carecendo com urgência de antídoto para a situação deplorável em que se encontrava. O colírio talvez servisse para desembaçar a visão dos membros do Conselho das Índias, mas no Novo Mundo as velhas leis ibéricas não se aplicavam: o emprego do mesmo remédio seria um atestado de ignorância política. As circunstâncias demandavam o uso da razão, a partir do reconhecimento da especificidade histórica do momento. Estamos no campo da razão de estado, tornada célebre por Maquiavel, mas que aqui não segue a linha do pensador florentino. Conforme escreveu Michel Senellart (2006, p. 60):

Há uma grande diferença entre o homem observado pelos técnicos da habilidade principesca e aquele estudado pela ciência do Estado: o primeiro individualiza-se a partir de uma natureza imutável que a diversidade das circunstâncias, sem alterá-la, modifica; o segundo distribui-se em massas ou categorias ativas sobre o fundo, não de uma natureza universal, mas de uma multiplicidade concreta modelada pela história.

Apesar de a tradição cristã conservar a concepção de uma natureza humana pecadora, conforme a tradição agostiniana do pecado original, Quiroga soube reconhecer a diferença das disposições dos índios e dos espanhóis, usando as palavras *complexiones* e *inclinaciones* para marcar essa posição. As inclinações tão díspares de uns e outros acentuavam essa “multiplicidade concreta” assinalada por Senellart. Não eram apenas circunstâncias diferentes, mas pessoas diferentes que exigiam outras soluções. O remédio usado na Europa faria a América adoecer ainda mais.

A metáfora da doença frisa a urgência de organizar a sociedade caótica posterior à

18 Elaine C. Sartorelli e Fernando Gorab Leme (2009, p. 10 e 11) lembram que Erasmo procurou harmonizar os conhecimentos da Antiguidade com a fé cristã, condenando a ideia de que as letras “fossem perniciosas para o jovem cristão.” Ao contrário, pensava que “o cristão pode ‘desposar’ a eloquência antiga, com a condição de que a ‘purifique’, privando-a daquilo que não tem outra utilidade senão a ornamentação.” Como relação às culturas indígenas, Quiroga e outros missionários assumiram postura semelhante, reconhecendo o nível cultural elevado dos povos conquistados e procurando aproveitar disso o que pudessem.

conquista. Para Quiroga, caberia ao rei da Espanha assumir a responsabilidade dessa tarefa, usando para isso seu poder e sua autoridade, atentando para as questões temporais e espirituais. O cenário precisava melhorar:

Porque quererse ordenar de manera que los súbditos quedando miserables, agrestes, bárbaros, divisos y derramados, indoctos, salvajes como de antes, por aprovecharnos de ellos y para que mejor nos sirvamos de ellos, como de bestias y animales sin razón, hasta acabarlos con trabajos, vejaciones y servicios excesivos, sería una especie de tiranía de las que pone allí Gerson [citado pouco antes], y peor, porque no lo pudiendo sufrir, habrán de perecer todos de necesidad que no se excusaría. (Información, p. 105).

Se a tirania de Moctezuma e dos principais dentre os índios era considerada inaceitável, pior seria substituí-la por outra ainda mais pesada que os levaria à destruição. Os índios eram humanos como os espanhóis, não deviam ser tratados como animais. A desregulação político-social favorecia esse cenário delirante, permitindo aos colonos a exploração dos índios, atendendo apenas à própria cupidez. O resultado disso já se via e era trágico, por isso era justo e necessário exercer a autoridade real e ordenar o Novo Mundo, para o bem de todos.

Naquele estado de coisas, não intervir era o mesmo que reforçar o *status quo*, uma vez que já estava em curso um forte movimento de exploração dos índios, danoso tanto para eles quanto para a terra. Como já dito, o resultado seria o arruinamento dos próprios espanhóis, causado por sua inconsequência. Deixar os índios espalhados e desorganizados favorecia esse quadro, o que reforçava a compulsoriedade de ordenar o mundo – e a *Utopia* era uma forma de resolver a contenda.

Em outra evocação das bulas alexandrinas, temos o seguinte:

Y pues su Majestad, como rey y señor y apóstol de este Nuevo Mundo, a cuyo cargo está todo el gran negocio de él en temporal y espiritual, por Dios y por el Sumo Pontífice a él concedido, tiene todo el poder y el señorío que es menester para los regir y encaminar, gobernar y ordenar, no solamente se les puede, pero aun se les debe (como lo manda y encarga la bula) [...] (Información, p. 105).

A partir da aceitação do senhorio de Deus, Quiroga reconhecia também jurisdição do papa sobre a cristandade, do que derivava o poderio temporal e espiritual do rei espanhol. A ênfase, no entanto, recai sobre os deveres. Tendo autoridade e poder, o rei era obrigado a governar, o que, naquele contexto, queria dizer ordenar a sociedade. Rejeitar essa atribuição significava abrir mão da soberania, e nada estava mais longe das intenções do monarca e das autoridades espanholas¹⁹.

19 Erasmo (1998, p. 317) escreveu que “o homem que assume os deveres do príncipe não é livre para ser um jovem nem um velho, pois está administrando os negócios de todas as pessoas. Ele não pode cometer um erro sem uma grande perda para muitas pessoas; não pode afrouxar seus deveres sem os desastres mais terríveis.” E Maquiavel (2001, p. 139): “Os homens, com efeito, apegam-se mais fortemente às coisas do

O exercício da soberania trazia consigo algumas obrigações:

dar una tal orden y estado de vivir, en que los naturales para sí y para los que han de mantener sean bastantes y suficientes, y en que se conserven y se conviertan bien como deben, y vivan y no mueran ni perezcan como mueren y perecen, padeciendo como padecen agravios y fuerzas grandes por falta de esta buena policía que no tiene y por el derramamiento y soledad en que viven. Porque todo se ordenaría y remediaría y cesaría ordenándose ésta, y todo bien y descanso vendría juntamente con ella a todos. (Información, p. 105).

O propósito primordial era salvar os índios da morte para, em seguida, levar-lhes a redenção espiritual – sem dúvida algo nobre, da perspectiva cristã. Essas preocupações são bastante claras em toda a obra e mostram um esforço significativo na defesa dos índios, mas há um elemento nesse trecho que deve ser ponderado com atenção. No estado bem-ordenado proposto por Quiroga, os índios teriam o encargo de sustentar a si próprios e a outros. Cabe então refletir sobre esse ponto.

A partir das proposições de Juan Ginés de Sepúlveda nos debates de Valladolid em defesa da conquista das Índias, Marcel Bataillon (1952, p. 83) escreveu que Quiroga concordava com o sistema de *encomienda* – em que os índios pagavam impostos para particulares espanhóis, numa taxa pré-definida pela coroa. Ademais, como visto, Quiroga foi acusado de explorar o trabalho dos índios na construção dos hospitais e da catedral de Pátzcuaro. Mesmo tendo sido absolvido das acusações, isso levanta suspeitas sobre o uso compulsório do trabalho dos índios. Quem seriam, afinal, as pessoas sustentadas pelos índios?

O contexto imediato da passagem não permite uma conclusão inapelável, mas as pistas acima iluminam o caminho. Pode ser que Quiroga pensasse nos impostos que os índios deviam pagar, para os encomendeiros ou diretamente para a coroa, o que garantiria o sustento do governo; talvez tivesse em mente os missionários, dedicados exclusivamente à obra evangelizadora, ou mesmo os religiosos que trabalhariam nos hospitais de Santa Fé. Qualquer que seja a possibilidade, fica claro que nesse bom governo haveria alguma contrapartida dos índios – ainda mais considerando que, em diversas outras passagens, Quiroga falou sobre a carga que os índios deviam levar.

Essa ressalva é importante para evitar projeções a-históricas sobre a utopia quiroguiana, que retirariam dela os elementos desconfortáveis para a nossa sensibilidade atual. Todavia, isso não significa assumir que se tratava unicamente de uma disputa pela jurisdição sobre os índios com o intuito de usar sua mão de obra. Concluir isso dependeria da exclusão dos ingredientes éticos e espirituais do pensamento de Quiroga, o que não pretendo

presente que àquelas do passado, e quando nas presentes eles deparam o bem, desfrutam-no e não ambicionam mais nada; antes, tomarão a defesa do príncipe por todas as formas, contanto que este, quanto ao mais, não se abstenha às suas obrigações.” Ora, governar é a mais básica das atividades do príncipe.

fazer, como explicitarei no capítulo anterior. Se, como defendo, a evangelização ocupava o centro das suas preocupações, então críticas como a de Todorov (2010) são admissíveis; ao mesmo tempo, isso impede que ele seja equiparado aos gananciosos colonos espanhóis, que viam nos índios apenas um instrumento descartável para o próprio enriquecimento.

A menção a essa carga que os índios deviam carregar ajuda a reforçar a historicidade dessa proposta utópica. A utopia é sempre histórica e não corresponde a nenhuma ideia de perfeição (SARGENT, 2005), antes, responde a situações concretas vivenciadas pelo utopista, com todas as suas limitações. A proposta política aqui analisada pretendia solucionar os problemas concretos mencionados acima, daí que começasse pela garantia do direito à vida e pela necessidade de conservar a terra, trazendo em seguida o propósito de evangelizar os índios e, finalmente, de permitir uma existência mais harmônica para todos.

O próprio Quiroga se ocupou do tema da imposição violenta de um novo ordenamento social. Tratando da sucessão dos governantes entre os índios, disse que “*por la mayor parte era por la vía electiva, y así parece que no se les hacía agravio*”, esclarecendo então que “*la orden de mi parecer va también por esta vía electiva muy conforme a la suya*”, concluindo que “*no se les haría a estos naturales agravio en su derecho por la orden de mi parecer u otra semejante*” (Información, p. 111). Ou seja, concebia sua proposta como uma oposição frontal à situação caótica e violenta então dada²⁰.

Logo em seguida temos uma citação longa de Sebastian Brant com a defesa veemente de que a autoridade para governar provém de Cristo. A partir disso, Quiroga oferece uma conclusão preliminar:

Así que la conclusión más cierta y más segura que yo en esta materia hallo a mi ver, en pocas palabras, es que para juntarlos, ordenarlos, encaminarlos y enderezarlos, y darles leyes y reglas y ordenanzas en que vivan en buena y católica policía y conversación, con que se conviertan y conserven y se hagan bastantes y suficientes y con buena industria para sí y para todos, y vivan como católicos cristianos y no perezcan, y se conserven y sean preservados y dejen de ser gente bárbara, tirana, ruda y salvaje, todo poder, y aun también obligación, hallo que hay, por razón de la grande y notoria, evidente utilidad y necesidad, que vea notoriamente por vista de ojos, que de ello tienen. (Información, p. 114-115).

A verborragia é evidente mesmo quando buscava o comedimento, o que também dá a medida da diferença entre estruturas de pensamento de hoje e do século XVI. O remate do raciocínio é que o poder espanhol tinha de ser usado para o bem, para que a boa política

20 Adiante ele insistiu no tema: “*Porque, si la desorden y vida salvaje y tiranía de aquestos naturales se mandase por su Majestad ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discreción, ellos no serían en ello agraviados, aunque reyes y señores legítimos y naturales fuesen, antes los muy bien librados y los que más en ello ganarían; y no sería quitarles, sino ponerles y conmutarles, ordenada la cosa, en muy mejor y más utilidad y provecho y al de todos.*” (Información, p. 116).

florescesse. O poder legítimo, proveniente de Cristo, não era neutro, mas carregava consigo obrigações inescusáveis, de modo que a sua legitimidade dependia do que dele se fizesse. A autoridade da Coroa sobre o Novo Mundo se sujeitava ao cumprimento dessas obrigações, sintetizadas na citação acima, na construção de uma boa *policía mixta*. Para deixar as coisas como estavam, a soberania ibérica era tanto dispensável quanto ilegítima²¹.

Os argumentos sobre os deveres da coroa, a utilidade de agrupar os índios em povoados, a fim de garantir a sua sobrevivência e permitir a evangelização, contendo as violências dos espanhóis e conformando uma alternativa colonial viável vão se repetindo sob formas pouco variadas, de modo que não convém explorar exaustivamente textos que não trazem novidades. Os fundamentos da tese de Quiroga estão postos. É interessante, porém, atentar para a menção à *Utopia*, mais para o fim do texto da *Información*, antes de passar à análise das *Reglas y Ordenanzas*.

5.2 Como inspirado del Espíritu Santo: Vasco de Quiroga interpreta a Utopia

Vasco de Quiroga ponderou largamente sobre os bons atributos dos índios, que os faziam tão propensos à conversão e à implementação de uma boa política, considerando isso “*un gran milagro y misterio*”. Tinha então plena confiança na efetivação do seu projeto, pois a mão de Deus o favorecia: “*esto, que en nosotros con mucha razón verse hecho se desconfiaría, con mucha mayor en estos naturales se podría tener y contar ya por cosa hecha (por tan hecha y por tan sin duda para mí lo tengo).*” (*Información*, p. 195).

A experiência tinha um papel central na visão quiroguiana, permitindo a substituição do pessimismo – originado da notável corrupção da cristandade europeia – pelo otimismo – decorrente do conhecimento das muitas qualidades dos índios. Daí que tenha se referido à *Utopia* desta maneira:

Y ésta pienso haber sido la causa e intención del autor, no de menospreciar, que ordenó y compuso el muy buen estado y manera de república de que se sacó la de mi parecer en ponerla, contarla y afirmarla por cosa vista y hecha y experimentada,

21 A retirada da jurisdição dos antigos chefes só teria validade se fossem cumpridas determinadas condições: “*Y así se podía cumplir con los que dicen que no se les pueden quitar sus derechos, dominios y jurisdicciones, pues que haciéndose conforme a mi parecer, o a otro semejante, no era quitárselo, sino ordenárselo, dárselo y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en my mejor, sin comparación, lo cual todo, sin que nadie discrepe, tienen por lícito, justo, santo y honesto;*” (*Información*, p. 117). A discussão aqui remete ao tema da legitimidade da presença espanhola na América, sobre o que entrevistaram nomes como Francisco de Vitória, Ginés de Sepúlveda e Las Casas. Para uma discussão mais aprofundada Quiroga sobre o assunto cf. SERRANO GASSENT (2001, p. 287–341).

y porque, si esto una vez no se experimentase, parece que no se podría creer; pero quien lo tiene experimentado ninguna duda pone en ello. (Información, p. 195-196).

O propósito crítico da obra é posto em segundo plano, de modo que o destaque recaia sobre o segundo livro, onde se descreve o modo de vida dos utopianos. A intenção não seria menosprezar²² a sociedade europeia, mas fazer proposições para sua renovação. Ao evidenciar a dimensão projetiva, entende-se a condenação da sociedade europeia, contida no primeiro livro, menos como uma rejeição escapista e mais como um primeiro passo necessário para a reforma sociopolítica desejada.

A composição da *Utopia* é vinculada à experiência do Novo Mundo, que Morus conhecia através das cartas de Américo Vespúcio²³. A descrição contida no segundo livro demonstraria a viabilidade da melhor forma de governo, algo muito difícil de crer na velha Europa corrompida. As sociedades indígenas, semelhantes àsquelas da Idade do Ouro, por outro lado, permitiam que o desejo expresso pelo Morus-personagem no fim do livro se concretizasse²⁴. A experiência exitosa transformava a mente, fornecendo evidências para dirimir as dúvidas e fortalecer a fé na renovação da humanidade.

Sem ver era difícil crer, mas, tendo visto, não havia espaço para dúvidas. A estrutura narrativa remete ao famoso episódio em que o apóstolo Tomé duvida da ressurreição do Cristo, exigindo ver para crer²⁵. O modo de vida dos índios, sua bondade e abertura para o evangelho eram como as feridas nas mãos de Jesus em que Tomé pôs as mãos: quem quisesse podia verificar. Daí que, nessa interpretação, Morus narrasse isso como “*cosa vista y hecha y experimentada*” e não como mero sonho ou possibilidade²⁶.

Nesse trecho Thomas Morus não é mencionado, mas a referência à *Utopia* é clara. De mais a mais, as próximas passagens dirimem qualquer dubiedade. Após se referir outra vez à inadequação dos nativos às leis europeias, reforçou a conveniência de “*leyes, ordenanzas y costumbres que fuesen más conformes a las suyas, y a las de aquéllos de la edad dorada que*

22 Diferia, então, do que fez mais tarde Antonio de Guevara em seu *Menosprecio de corte y elogio de aldea* (1539), talvez porque a essa época o entusiasmo já começasse a arrefecer.

23 A apresentação de Rafael Hitlodeu contém as seguintes palavras: “deixou aos irmãos os bens de família que tinha na sua pátria (é português) e na mira de lançar os olhos pelo orbe da terra, juntou-se a Américo Vespúcio e nas três últimas das suas quatro viagens, cujo relato constitui já objecto de leitura em diversas partes, foi seu companheiro inseparável, se excluirmos que, na última, não regressou com ele.” (MORUS, 2009, p. 232). Além disso, Morus estava familiarizado com outros textos sobre as viagens dos portugueses (LESTRINGANT, 2006; MARTINS, 2009).

24 O segundo livro termina com essas palavras: “Entretanto, se não posso prestar assentimento a tudo o que foi dito, [...] também me é fácil confessar que muitíssimas coisas há na terra de Utopia que gostaria de ver implantadas nas nossas cidades, em toda a verdade e não apenas em expectativa.” (MORUS, 2009, p. 415).

25 Cf. João 20,24-29.

26 Em carta a Tomás Lupset, Guilherme Budé (In: MORUS, 2009, p. 197–206) aborda o relato de Rafael Hitlodeu como realidade histórica. Essa leitura, decerto metafórica, abre portas para a interpretação da obra como um projeto, à maneira que fez Vasco de Quiroga.

tanto conforman con ellas” (*Información*, p. 218). Essa observação resultou em novo comentário sobre a criação moreana:

*Y por esto tengo para mí, por cierto, que sabido y entendido por el autor del muy buen estado de la república²⁷, de donde como de dechado se sacó el de mi parecer, varón ilustre y de genio más que humano, el arte y manera de las gentes simplicísimas de este Nuevo Mundo, y pareciéndole que en todo eran conformes y semejantes a aquéllas de aquella gente de oro de aquella primera edad dorada, sacó para el único remedio de él y de ellas, como inspirado del Espíritu Santo, de las costumbres de aquéllas, las ordenanzas y muy bien estado de república en que se podrían guardar, conservar e industrial muy mejor y más fácilmente sin comparación que por otra manera alguna ni estado que se les pueda dar, que no les sea tan natural ni tan conforme a su arte, manera y condición ni tan bastante para hacerlos bastantes para no se consumir ni acabar, y para introducir la fe y policía mixta que solamente les falta; que lo demás parece que todo les sea propio y natural. Porque, aunque es así verdad, que sin la gracia y clemencia divina no se puede hacer ni edificar edificio que algo valga, pero mucho y no poco aprovecha y ayuda cuándo ésta cae y dora sobre buenos propios naturales que conforman con el edificio. (*Información*, p. 218).*

Aqui está explícito que Vasco de Quiroga partiu da *Utopia* para construir o seu projeto. A palavra *dechado* designa algo digno de ser imitado, que é exemplar, enfim, um modelo (COVARRUBIAS HOROZCO, 1611, p. 637; “DLE”, 2014; BRANDÃO; BERLINER, 2001, p. 387). Thomas Morus era, para ele, um homem ilustre e de gênio mais que humano, cujo exemplo valia a pena seguir. Não há referências à vida de Morus – executado em 6 de julho de 1535 (NASCIMENTO, A. A., 2009, p. 172), quando a *Información en derecho* era escrita²⁸ – sendo possível concluir que a opinião de Quiroga se originou das boas impressões causadas pela leitura da *Utopia*.

Quiroga não tinha dúvidas de que Morus conhecia e compreendia os costumes dos povos do Novo Mundo. O texto é rebuscado, escrito de forma indireta e, portanto, de difícil compreensão. Na ordem direta temos que “*el arte y manera de las gentes*” era “*sabido y entendido por el autor*”. Parece uma inferência a partir do texto da *Utopia*, que, como visto acima, alude às *Quatro Navegações* de Américo Vespúcio (2003). O florentino não foi citado na *Información*, e assim, ao que tudo indica, essa conclusão de Quiroga resulta de sua própria interpretação do texto, e não de informações concretas sobre os dados possuídos pelo humanista inglês.

Senão, vejamos: a perfeita adequação das leis utópicas aos índios do Novo Mundo, na visão de Quiroga, tornava evidente que Morus compreendia bem a sua natureza. De outra forma, como explicar tal coincidência? Some-se a isso o entendimento de que a

27 Tradução da parte do título – *de optimo reipublicae statu* – que acabou por denominar a obra. Em português temos “A melhor forma de governo” (MORUS, 2009).

28 A *Información* foi concluída em 24 de julho de 1535, apenas dezoito dias após a morte de Morus. Enquanto o humanista inglês caminhava para a execução, era homenageado na Nova Espanha, numa trágica ironia.

imagem da idade do ouro funcionava muito bem para explicar aos europeus como eram os índios. A tradução para o latim das *Saturnais*, feita por Morus, e a edição que circulava na Nova Espanha, que continha a *Utopia* e a obra de Luciano, permitiram então a Quiroga concluir que Morus compartilhava de sua chave explicativa: os índios eram semelhantes aos homens da idade do ouro, conforme a descrição do autor grego.

A *Utopia* seria então a descrição de uma república cuja forma de governo era adequada a essas gentes. Quiroga pretendeu conhecer as intenções por trás da redação da narrativa sobre a melhor forma de governar. Como um bom médico humanista, Morus teria preparado esse fármaco com a intenção de sanar o caos americano. Não era só uma boa solução, mas o único remédio acertado para o Novo Mundo e seus habitantes.

Agora há também um agente que não pode ser ignorado, o Espírito Santo. Morus não escreveria por si só, a partir de seu gênio criativo, mas inspirado pelo Espírito Santo. A palavra *inspirado* vem do grego *θεόπνευστος* (*theopneustos*), provavelmente composto a partir de *θεός* (*theos*, Deus) e *πνέω* (*pneō*, respirar, soprar) (“Greek Lexikon”, [s.d.], Strong’s G2315, G2316 e G4154), podendo ser traduzida literalmente como *soprado por Deus*, no contexto do Novo Testamento²⁹. A ação é executada por Deus, sendo o ser humano o receptor da operação divina.

A tradução literal mencionada acima, baseada na etimologia, é insuficiente porque restringe o conceito de inspiração. No século XIX, círculos fundamentalistas dos Estados Unidos passaram a conceber “a Bíblia como sendo totalmente divina”, como tendo sido “literalmente ditada ao escritor, e seu resultado estaria livre da contribuição humana.” Por isso a forma correta de interpretá-la seria de forma literal, o que ainda encontra ecos atualmente. Essa é uma formulação bastante recente na história da interpretação bíblica, a exemplo da tendência liberal³⁰, surgida no século XVII e com o apogeu no XIX, que trata “Bíblia como algo total e exclusivamente humano” (MENDES; SANTOS, E. Da S., 2007, p. 540 e 545). Aparte a sua pobreza analítica, nenhuma das duas tem serventia aqui pelo simples fato de serem bastante recentes.

Uma terceira tendência “concebe o texto bíblico como produto da simultaneidade

29 Convém lembrar que a relação entre o vento ou sopro com Deus já estava posta no primeiro relato da criação, em *Gênesis* 1,2, quando lemos que “um vento de Deus pairava sobre as águas” (A Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 31) ou que “o espírito de Deus pairava sobre a face das águas” (Bíblia Hebraica, 2006, p. 11). A palavra hebraica traduzida como *vento* ou *espírito* é *רוּחַ* (*ruwach*), que a Septuaginta, versão grega do Antigo Testamento produzida em Alexandria entre os séculos III e I a.C., verteu como *πνεῦμα θεοῦ* (*pneuma theou*, espírito de Deus) (“Hebrew Lexikon”, [s.d.], Strong’s H7307). A raiz de *πνεῦμα* é *πνέω*, que compõe o termo *θεόπνευστος* (*theopneustos*, inspirado) mencionado antes.

30 *Liberal* tem aqui um sentido teológico, remetendo ao “racionalismo protestante do século XIX” (MENDES; SANTOS, E. Da S., 2007, p. 545).

entre o divino e o humano”, propondo “uma abordagem conjuntiva e não disjuntiva” (MENDES; SANTOS, E. Da S., 2007, p. 540). Mais recente que as outras duas, essa forma de interpretar recupera a tradição renascentista, que conferia à exegese um papel central na interpretação do texto bíblico sem descartar a intervenção divina em sua composição³¹. Muitos humanistas participaram desse debate, entre eles Erasmo e Morus, tendo surgido diversas obras que abordavam o assunto (PIRES, 1996).

Nesse sentido, Luis Alonso Schökel (1992, p. 40) explicou a ideia de inspiração como análoga à encarnação:

o Espírito não cria do nada a matéria orgânica ou mineral que se irá transformando no corpo de Jesus; ele usa uma matéria animada preexistente, o corpo santificado de uma virgem. Também na inspiração o autor emprega materiais preexistentes: linguagem, motivos literários, procedimentos estilísticos, citações etc. Não é necessário que esse material seja, por sua vez, obra do Espírito.

Assim, o Espírito Santo usaria as características dos indivíduos para transmitir sua mensagem, não havendo necessidade de suprimi-las para ditar suas palavras, como pensam os fundamentalistas. É significativo que Schökel (1992, p. 34 e 35) cite São João Crisóstomo em sua exposição, pois Vasco de Quiroga usou os textos desse santo para justificar e apoiar seu projetos na América. Essa ideia se harmoniza bem com o texto da *Información*: Morus teria sido movido pelo Espírito para escrever a *Utopia*, de forma sobrenatural e, simultaneamente, empregando seus conhecimentos históricos e linguísticos na composição do texto. Isso não fazia do inglês um santo, mas conferia legitimidade às suas palavras e, por derivação, à utopia quiroguiana.

Com isso é possível compreender melhor o texto: a inspiração do Espírito Santo se associava ao gênio de Morus, “*varón ilustre y de genio más que humano*”, com seus conhecimentos sobre os costumes dos índios para, através do autor, gerar um projeto perfeitamente adequado às necessidades do Novo Mundo, a fim de garantir o crescimento da igreja que ali nascia. O amálgama entre o divino e o humano era de absoluta necessidade, pois os homens, agindo por si próprios, produziram apenas os frutos da carne, sendo guiados pela cupidez, como a curta história dos espanhóis na América bem demonstrava; por outro lado, para se comunicar com os seres humanos, Deus precisava descer ao seu nível de linguagem³²,

31 “Como isso é possível? Jeremias fala, com toda a sua alma, e quem está falando é Deus; Paulo fala, com toda a sua paixão, e Deus é quem está falando. Algo misterioso tem de ocorrer em Paulo e em Jeremias para que, falando eles, Deus fale por meio deles.” (SCHÖKEL, 1992, p. 35).

32 Ao falar sobre a descida de Deus ao nível da linguagem humana para se tornar compreensível, Schökel (1992, p. 34) escreveu: “Essa descida de Deus foi denominada pelos padres gregos *synkatabasis* e traduzida pelos latinos como *condescenduntia*. João Crisóstomo recorre a esse princípio quando encontra alguma fórmula bíblica que não pode ser tomada ao pé da letra; por exemplo, comentando Gn 3,8 – ‘Deus passeava à brisa no entardecer’ –, ele diz: ‘Não menosprezemos o que é dito pela Sagrada Escritura, nem nos detenhamos na letra; consideremos que, por causa da nossa fraqueza, ela usa essa linguagem humilde para

e a melhor forma de fazer isso era por meio de seres humanos. É uma posição ambivalente, pois mostra otimismo com a intervenção divina e pessimismo com a atuação do homem no Mundo.

Compreender a visão utópica de Quiroga exige atenção às seguintes palavras: “*sin la gracia y clemencia divina no se puede hacer ni edificar edificio que algo valga*”. Além da inspiração do Espírito Santo na composição literária da *Utopia*, Deus precisava cooperar com os seres humanos na concretização do projeto. A fé de que havia intervenção divina no processo histórico reforçava a confiança num bom desfecho para a situação.

A *Utopia*, lida como projeto político-social, se adequaria perfeitamente a “*arte, manera y condición*” dos nativos, permitindo que sobrevivessem, garantindo-lhes as condições para se sustentarem, criando, com isso, as condições para que fossem evangelizados e que se implementasse uma boa política. Aliás, faltavam-lhes apenas a fé e a boa política, o resto já tinham. Essa conjuntura permitia sonhar com o sucesso da empresa, já que a ação de Deus só traria bons resultados se incidisse sobre boas pessoas, justamente o caso³³.

Só então aparece no texto o nome de Thomas Morus:

Lo cual parece, porque este autor Tomás³⁴ Moro fue gran griego y gran experto y de mucha autoridad, y tradujo algunas cosas de Luciano de griego en latín, donde, como dicho tengo, se ponen las leyes y ordenanzas y costumbres de aquella edad dorada y gentes simplicísimas y de oro de ella, según que parece y se colige por lo que en su república dice de estos, y Luciano de aquéllos en sus Saturniales, y debíerale parecer a este varón prudentísimo, y con mucha cautela y razón, que para tal gente, tal arte y estado de república convenía y era menester, y que en sola ella y no en otra se podía conservar por las razones todas que dichas son. (Información, p. 218-219).

É a sequência imediata da citação anterior e tem o intuito de explicar e reforçar o ponto de vista exposto, como indicado pela expressão inicial “*Lo cual parece*”. Morus é elogiado por seus grandes conhecimentos de grego³⁵, tido como um especialista, enfim, uma autoridade³⁶, daí que suas formulações merecessem tanto crédito. A combinação de inspiração divina, gênio e autoridade servia para ratificar o projeto quiroguiano.

operar a nossa salvação de um modo digno de Deus; pois se quiséssemos tomar todas as palavras ao pé da letra, e não em sentido digno de Deus, não ocorreriam absurdos?”.

33 O raciocínio traz à lembrança a parábola do semeador, em que a semente, a palavra do reino, só germina quando lançada sobre uma terra boa. Cf. *Mateus* 13,1-23.

34 No manuscrito está grafado *Thomas*, mas a editora preferiu adotar a forma consolidada na língua espanhola.

35 Morus foi um grande entusiasta da língua grega, defendeu a sua presença no currículo da universidade de Oxford e desenvolveu ferramentas para o seu estudo (PHÉLIPPEAU, 2013).

36 A palavra “*autoridad*” remete às escrituras sagradas, aos concílios, às tradições dos santos e aos doutores da igreja (COVARRUBIAS HOROZCO, 1611, p. 249).

140

oro de aquella primera edad dorada
 saco para el vnico Re medio del yde-
 llas como inspirado del spiritus santo de
 las costumbres de aquellas la ordenan-
 cas y muy buen estado de repa en que
 se podrian guardar conseruar e industra-
 ar muy mejor y mas facil mente sin com-
 paracion que por otra alguna manera ni
 estado que se les pueda dar que no les sea tan
 natural ni tan conforme a su arte mane-
 ra y condicion ni tan bastante para hazer
 los bastantes para no se consumir masa-
 bar y para introducirles la fe y policia
 mixta que sola mente les falta que lo
 demás parece que todo les sea proprio
 y natural porque aunque es assi verdad
 que sin la gratia y clemencia diuina no
 se puede hazer ni edificar edificio q
 algo valga pero mucho y no poco a
 prouecha y ayuda quando este cahe y
 dora sobre buenos propios natura-
 les que conforman con el edificio lo qual
 parece por que este auctor thomas moro
 fue grand griego y grand ex perto y
 de mucha auctoridad y traduxo algunas
 cosas de luciano de griego en latin donde
 como dicho tengo se ponen las leyes y
 ordenanças y costumbres de aquella
 edad dorada y gentes simplessimas
 y de oro della segund que parece y se co-

Figura 2: Página da Informação em derecho com a primeira menção a Thomas Morus. Fonte: Biblioteca Nacional de España.

O texto é árduo e a interpretação, penosa. A dificuldade reside na alternância de referências a Luciano e Morus, mas os pronomes “*estos*” y “*aquéllos*” ajudam a desvendar o sentido. Leio assim: Luciano escreveu sobre “*las leyes y ordenanzas y costumbres*” da idade do ouro nas *Saturnais* e se referiu a ela e aos seus habitantes (*éstos*), enquanto Morus “*en su república*” falava do Novo Mundo e suas gentes (*aquéllos*). A utopia de Quiroga conjuga os dois autores, vinculando antigos e modernos, bem ao gosto renascentista.

Morus, “*varón prudentísimo*”, teria lido a obra de Luciano e associado os índios à idade do ouro – parece-me que tal entendimento influenciou a visão do próprio Quiroga sobre os nativos. A partir dessa intuição concluíra, “*con mucha cautela y razón*”, que sua *Utopia* era apropriada a “*tal gente*”, os índios. Mais do que isso, “*tal arte y estado de república*” seria a única saída para o bom governo do Novo Mundo. Como é possível notar, Quiroga projetou em Morus a sua interpretação da *Utopia*, pretendendo que o humanista inglês compartilhasse as suas próprias intenções.

Ao se aproximar da conclusão do trabalho, Quiroga passou a defender o seu projeto de objeções hipotéticas. A primeira a enfrentar foi “*que policía humana en tanta perfección no se podría conservar, si todos no fuesen buenos, lo que parece imposible;*” (*Información*, p. 223). A resposta remete ao casamento entre fé e política, a *policía mixta* de que tanto falou:

pues por ella se ordena y se ha de ordenar todo, así en lo temporal como en lo espiritual, por el apóstol de ella, que es su Majestad. Y así se provee por ella en lo uno, que no se olvida ni descuida en lo otro, antes quedando ordenado lo de la buena policía y conversaciones humanas, también quedan cortadas las raíces de toda discordia y desasosiego y de toda lujuria y codicia y ociosidad y pérdida de tiempo mal gastado, y se introduce la paz y justicia, y en ella se besan y abrazan con la equidad [...]. (*Información*, p. 223-224).

A monarquia espanhola, sendo católica, não podia separar a política da fé cristã. Estavam em voga naquela época as discussões sobre qual tipo de política era adequado às transformações recentes do mundo. Agnes Heller (1982, p. 256) escreveu sobre a solução proposta por Maquiavel: “visto que de facto *já não existe* uma ética comunitária do antigo tipo, seria absurdamente idealista, em política, confiar nesse tipo de ética como apoio. A política e a ética devem adaptar-se à nova situação”. Vasco de Quiroga equacionava a questão de outro modo: pretendia reconstruir as condições sociais em que aquela ética comunitária floresceria.

A *Utopia* fornecia o modelo para isso. Apesar de os utopianos não professarem a religião cristã, Quiroga entendia que haviam tirado “proveito de práticas cristãs e da sabedoria a elas associada” para organizarem seu estado, conforme avaliou Guilherme Budé (In:

MORUS, 2009, p. 202) em sua carta a Tomás Lipset, posta no início da *Utopia* à maneira de prefácio. Ordenando a sociedade de forma justa, equânime, as raízes dos males sociais que atribulavam a república seriam arrancadas.

A carta de Budé (In: MORUS, 2009, p. 203) contém reflexões muito semelhantes às de Quiroga e, possivelmente, inspirara a sua perspectiva. A dívida com o Cristianismo seria evidenciada por “três preceitos divinos” seguidos na ilha de Utopia:

igualdade entre cidadãos ricos e pobres, ou, para quem preferir, cidadania completa em toda a sua escala; amor constante e firme de paz e harmonia; menosprezo de ouro e de prata. De mãos concertadas (como diz a expressão) aí se respeitam três antídotos (se assim posso dizer) de todas as fraudes, imposturas, rodeios, artimanhas, maquinações desonestas. Concedam os santos do céu, por quanto vale o seu nome, que estes três preceitos da legislação utopiana se fixem no espírito de todos os mortais com cavilhas de traves de convicção sólida e firme, e ver-se-iam imediatamente ruírem e esmorecerem a soberba, a cupidez, a contenda tresloucada e a quase totalidade das outras flechas vulneráveis, que o adversário do Estígio atira, bem como compêndios de Direito, que, pela sua imensa força, retêm até à morte tantos espíritos exímios e sólidos, serem votados às traças como coisa sem conteúdo e inútil ou serem mandados para embrulho de merceeiro.

Dos três antídotos de Budé, Quiroga mencionou dois. O par “paz e harmonia”, tradução do latim “*pacis ac tranquillitatis*”³⁷, é semelhante a “*paz y justicia*”, afinal a justiça traz tranquilidade. E “*equidad*” corresponde exatamente ao termo latino “*aequalitatem*” vertido para “igualdade”. Quanto aos males, excetuando-se a dupla *codicia* – cupidez, não há equivalência exata. Apesar disso, não se pode dizer que “*discordia y desasosiego y [...] lujuria [...] y ociosidad y pérdida de tiempo*” distem muito das “fraudes, imposturas, rodeios, artimanhas, maquinações desonestas”, da “soberba” e da “contenda tresloucada”³⁸. As sensações causadas pela leitura desses dois trechos são muito parecidas, afinal, eles têm o mesmo espírito.

Numa crítica sutil aos religiosos, Quiroga escreveu que os ministros de sua república estariam livres desses males. Trabalhariam para assegurar o alimento espiritual da população, de modo que “*una ciudad de seis mil familias, y cada familia de diez hasta diez y seis casados familiares de ella, que son sobre sesenta mil vecinos, sea tan bien regida y gobernada en todo como si fuese sola una familia así en lo espiritual como en lo temporal.*” (*Información*, p. 224). Ora, essa é uma referência clara à Utopia, onde se cuidava “para que nenhuma família (das seis mil que compõem cada cidade, sem incluir o seu aro) não tenha menos que dez nem mais que dezesseis púberes (quanto aos impúberes ninguém se permite

37 O texto latino da carta de Budé foi consultado a partir da edição bilíngue da *Utopia* (MORUS, 1895, p. lxxxvii), servindo para cotejar e verificar as palavras originais, quando necessário.

38 Em latim: “*fraudum, imposturarum, circumscriptionum, uersutiarum et planicarum improbitatum. [...] superbiam, contentionem uaesanam*” (MORUS, 1895, p. lxxxvii–lxxxviii).

definir o seu número).”³⁹ (MORUS, 2009, p. 310).

Essa citação livre mostra que Quiroga seguia de perto o texto moriano, propondo para a suas cidades o mesmo controle populacional da *Utopia*. Se essas estimativas fossem alcançadas, cada cidade teria no mínimo sessenta e no máximo noventa e seis mil habitantes, sem contar as crianças, o que corresponde à população das maiores cidades europeias no século XVI, conforme explicado por Aires A. Nascimento (In: MORUS, 2009, p. 310, nota 48). Mais do que fazer cálculos populacionais, Quiroga defendia que seriam necessários menos religiosos para a evangelização do Novo Mundo caso a sua *policía mixta* fosse implementada. Assim, “*bastando pocos, poderse y han [de] hallar muy buenos y perfectos*” (*Información*, p. 224), ou seja, teriam como privilegiar a qualidade em vez da quantidade – outra crítica, dessa vez direcionada aos monges que atuavam como missionários na Nova Espanha⁴⁰.

A organização social das cidades seguiria os seguintes termos:

Y, asimismo, de manera que cada familia tenga su padre y madre de familia a quien teman y acaten y obedezcan los de cada familia a los suyos, y que sean tales de quien reciban ejemplo y castigo y doctrina, y den cuenta cada cual de su familia y familiares de ella que estén a su cargo, y otros que han de ser como jurados de treinta en treinta familias, que han de ser a cargo de cada uno de estos jurados, a quien todos los de su juradería y parroquia obedezcan y acaten, y con quien se junten a proveer en todo lo necesario; sobre los cuales presidan y han de presidir los regidores, de cuatro en cuatro jurados, que han de ser a cargo de cada uno de los dichos regidores; demás de estos, ha de haber dos alcaldes ordinarios y un tacatecle; todos los susodichos indios elegidos por la orden que más largamente pone el parecer de la república, que no será de los peores, sino la mejor de las mejores que yo he visto; y, sobre todos, un alcalde mayor o corregidor español puesto por su Majestad y esta Real Audiencia en su nombre, y, para lo supremo, esta Real Audiencia en lo temporal. (Información, p. 224).

É uma hierarquia em seis níveis, com a Audiência no topo, última instância nas questões temporais. Ela apontaria um *alcalde mayor* para os povoados, autoridade que conjugava funções administrativas e jurídicas, a exemplo da Audiência. Apenas espanhóis ocupariam esses níveis superiores, ao passo que os quatro níveis inferiores seriam ocupados exclusivamente por índios. A indicação através de eleição é importante, pois indica a adaptação do pensamento de Quiroga à realidade vivenciada. Antes, na *Información*, ele condenara a democracia (p. 96). Discutirei isso adiante.

Para efeito de comparação, recorro ao texto da *Utopia*:

Cada trinta famílias elege, todos os anos, um representante que designam na sua primitiva língua por *sifogranto*, e em língua mais recente *filarco*. A cada dez *sifograntos*, com as suas famílias, preside um *traníboro* na língua de antigamente,

39 Em latim: “*ne ulla familia, quarum millia sex quaeque ciuitas, excepto conuentu, complectitur, pauciores quam decem, pluresue quam sexdecim puberes habeat. Impuberum enim nullus praefiniri numerus potest.*” (MORUS, 1895, p. 154)

40 Quiroga teve conflitos com os missionários que atuavam na Nova Espanha e solicitou a vinda dos jesuítas para a sua diocese, o que só aconteceu depois de sua morte (SERRANO GASSENT, 2001).

hoje *protofilarco*. Finalmente, todos os *sifograntos*, que são duzentos, depois de jurarem que escolherão aquele que considerem mais útil, em votos secretos elegem como príncipe um entre quatro que o povo tiver designado.

De facto, cada um dos quatro bairros da cidade escolhe um representante para fazer parte do Senado. O cargo de príncipe é vitalício, e não pode ser destituído senão em caso de haver suspeita de propender para a tirania. Os *traníboros* ficam sujeitos a eleição anual, mas não são substituídos senão por motivo sério. Os restantes magistrados são todos anuais. (MORUS, 2009, p. 300).

A transposição é evidente, o que o diagrama abaixo ajuda a visualizar.

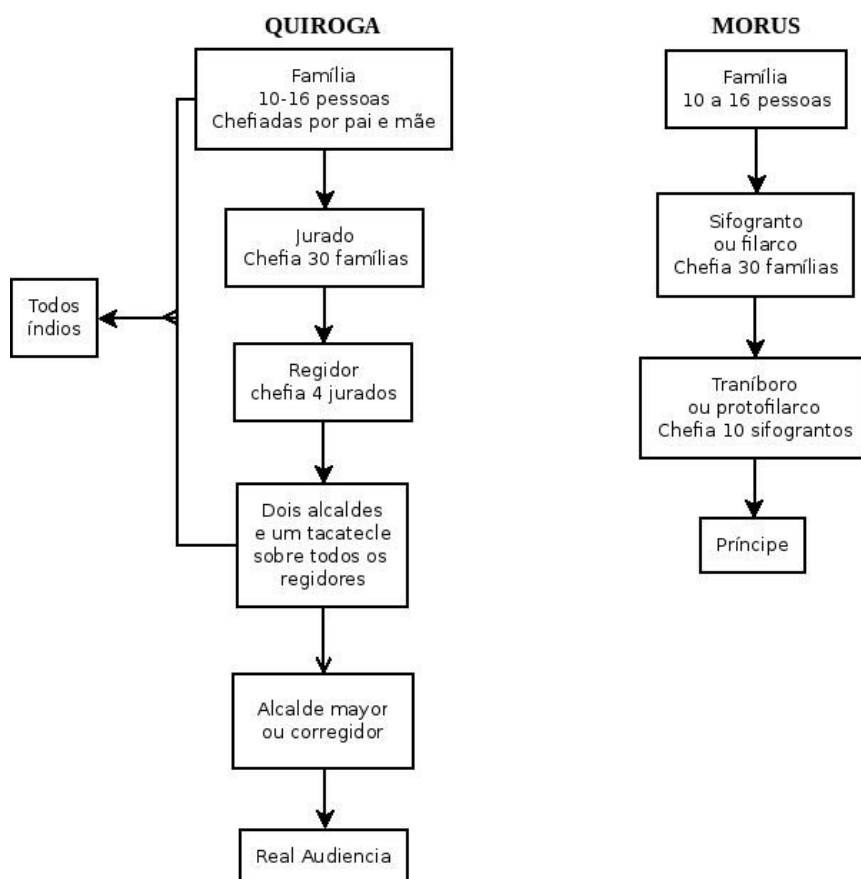


Figura 3: Hierarquia de governo na Utopia e nos Hospitais de Santa Fé

Apoiando-se em São João Crisóstomo, Santo Ambrósio, Ludolfo da Saxônia (o Cartuxo, 1295-1377), numa obra chamada *Espejo de religiosos* e em São Paulo, Quiroga defendeu que todos os cristãos deveriam vivenciar as virtudes cristãs, não apenas alguns santos ou devotos dedicados especialmente a isso⁴¹. Dessa forma, a *Utopia* de Morus seria aplicável e o seu projeto encontrava justificativa. Os ensinamentos evangélicos deviam ser seguidos por toda a cristandade.

41 Marcel Bataillon (1966, p. 44 ss.) expôs com muita clareza a história da popularização dos manuais espirituais na Espanha do início do século XVI. Esses manuais, dentre os quais se destacou a *Vita Christi*, do Cartuxo, permitiram ao povo comum desenvolver uma espiritualidade próxima da *philosophia Christi* que Erasmo defendeu, criando um ambiente propício para a reforma da Cristandade, pelo menos até a eclosão da reforma de Lutero e a repressão inquisitorial e contrarreformista.

O final da *Información* deixa claro que as respostas de Quiroga provinham da *Utopia*. Ali ele suplica que “*se vea el preámbulo y razonamiento que al fin de ésta envío*”, no qual as dúvidas podiam ser esclarecidas. Esse preâmbulo era:

harto sabio y sutil, y aun a mi ver no menos verdadero, si no me engaño, y por asaz elegante estilo, a lo menos en el latín, donde yo a la letra lo saqué y traduje para este fin y efecto, y porque a todos fuese más familiar y no se les defendiese algún rato, como hizo a mí algo con todo quitado, aunque no de la sustancia e intento de la sentencia, para mejor aplicarlo a mi propósito. (Información, p. 234)

A sutileza e a sabedoria da obra são destacadas, mas também o seu estilo elegante. A atenção ao estilo mostra uma posição próxima à de Erasmo na defesa da associação entre verdade e eloquência⁴². A preocupação com a tradução para o vernáculo, garantindo maior difusão, também o vincula aos círculos reformistas espanhóis, que verteram muitas obras para o castelhano, permitindo a sua popularização, e também traduziram partes das escrituras, até que isso fosse vetado pelo Concílio de Trento⁴³. Como muitas traduções da época, essa se realizou de forma mais livre, conforme o que hoje chamamos de adaptação, para superar as dificuldades impostas pelo texto e melhor se adequar ao propósito de Quiroga.

O que efetivamente foi traduzido? O texto nos diz:

por el mismo Tomás Morus⁴⁴, autor de aqueste muy bien estado de república, en este preámbulo y razonamiento que sobre ella hizo como en manera de diálogo, donde su intención parece que haya sido proponer, alegar, fundar y probar por razones las causas por que sentía por muy fácil, útil, probable y necesaria la tal república entre una gente tal que fuese de la cualidad de aquesta natural deste⁴⁵ Nuevo Mundo, que en hecho de verdad es casi en todo y por todo como él allí sin haberlo visto lo pone, pinta y describe, en tanta manera que me hace muchas veces admirar. (Información, p. 234).

Silvio Zavala (2007, p. 161–165, “Vasco de Quiroga, traducteur de L’Utopia”) entendeu que Quiroga traduziu apenas o primeiro livro, que está em forma de diálogo, como mencionado na *Información*. Como a tradução desse “*preámbulo y razonamiento*” não é conhecida até hoje, é impossível confirmar a hipótese de Zavala. A sequência do texto, porém, abre outra possibilidade.

A interpretação apresentada é surpreendente porque, como já visto, enxerga nas intenções de Morus o desejo de provar que sua *Utopia* seria realizável no Novo Mundo. Lendo a obra hoje, é improvável julgá-la do mesmo jeito. Se já é difícil ver no primeiro livro esse arrazoado, é certo que ali Morus não “*pone, pinta y describe*” os naturais da América, pois as descrições dos utopianos estão na segunda parte. Por isso, suponho que Quiroga

42 Cf. SARTORELLI; LEME (2009).

43 Cf. BATAILLON (1966, p. 494 ss.).

44 O manuscrito não segue um padrão para nomear o humanista inglês: às vezes grafa Moro, noutras Morus.

45 Na edição de Serrano Gassent está “*desde*”, o que não faz sentido. Verificando o manuscrito percebe-se que o correto é “*deste*”.

traduziu e adaptou o *libelus aureus* por inteiro, citou sua composição na *Información en derecho* e a usou para compor as *Reglas y ordenanzas* para os hospitais. Nesse caso o livro I seria o “*preámbulo*” e o livro II o “*razonamiento*”, o que só poderá ser assegurado se a tradução for encontrada.

Por fim, Quiroga sintetizou:

Porque me parece que fue como por revelación del Espíritu Santo, para la orden que convendría y sería necesario que se diese en este Nueva España y Nuevo Mundo, según parece como que se le revelaron toda la disposición, sitio y manera y condición y secretos de esta tierra y naturales de ella; y también para responder y satisfacer a todos los contrarios y tácitas objeciones que sintió este varón prudentísimo que le se podrían oponer en su república, que son las mismas que se le han opuesto y podrán oponer a la de mi parecer [...] (Información, p. 234).

Sendo uma espécie de resumo, quase todos os pontos aqui mencionados foram analisados acima. Resta tratar da ideia de revelação divina. Como Morus não vira o Novo Mundo, apenas por meio de uma revelação lhe fora possível descrever seus habitantes e propor-lhes com tanto acerto um sistema de governo adequado a sua disposição, assim declarou Quiroga. Revelação não é o mesmo que inspiração: nesta o ser humano não precisa estar consciente do que se passa, enquanto naquela a coisa ou pessoa revelada é bem definida.

“Toda revelação de Deus voltada para o exterior é reflexo da manifestação interna de Deus”, ensina Schökel (1992, p. 22), seguindo as especulações de Santo Agostinho. Assim, para atender aos seus desígnios misteriosos, Deus dera ao conhecimento de Morus informações específicas para que, inspirado pelo Espírito Santo, ele escrevesse sua obra, da qual Quiroga tirara tanto proveito⁴⁶. Vai muito além do meu propósito adentrar a senda das elucubrações teológicas, mas cito isso porque penso que as palavras *inspiración* e suas derivadas não foram usadas meramente como sinônimos de *revelación*, ainda mais porque os humanistas tinham muito cuidado com o emprego dos termos. Como a *Utopia* e o *Elogio da Loucura* demonstram, Erasmo e Morus adoravam jogar com os adjetivos, substantivos e verbos, dando grande atenção para a etimologia. Quiroga, influenciado pelos dois, não gastaria seu vocabulário aleatoriamente.

Essa síntese termina com uma citação das últimas linhas da carta de Guilheme Budé (In: MORUS, 2009, p. 206), para quem o relato sobre a *Utopia* era como um “alforbe de empreendimentos belos e úteis onde cada um pode ir buscar de empréstimo comportamentos transferíveis e adaptáveis à sua cidade”. Vasco de Quiroga se aferrou a tais palavras e fez

46 Schökel distingue três caminhos de revelação: pela criação, pela história e pela palavra. A partir dessa tríade, pode-se pensar que o Novo Mundo fora revelado pela história através das grandes viagens empreendidas pelos reis católicos; pela palavra através dos testemunhos escritos sobre ele, como as cartas de Vespúcio; e pela criação, na natureza dos índios, tão inclinada para o bem.

exatamente isso: transferiu e adaptou as ideias de Morus para a Nova Espanha, onde sonhou com um mundo novo e tentou realizá-lo. Sua transposição ficou preservada nas *Reglas y ordenanzas* que escreveu para os dois povoados de Santa Fé, que analiso a seguir.

5.3 *Reglas y ordenanzas para el gobierno: a utopia realizada*

Disse antes que as *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán* foram escritas provavelmente entre 1554, ano em que Vasco de Quiroga retornou da Espanha, e 1565, quando morreu. Na carta ao Conselho das Índias estão postas as impressões iniciais sobre o Novo Mundo e na *Información* temos a interpretação da *Utopia* de Morus feita pouco depois da fundação dos hospitais, já contando com a experiência da atuação como ouvidor. As *Reglas y ordenanzas* constituem a versão mais acabada da utopia quiroguiana, em que as adaptações se adequavam melhor à vida cotidiana nos hospitais, devido aos mais de vinte anos de experiência desde a fundação dos povoados na década de 1530.

O preâmbulo das *Reglas y ordenanzas* (p. 253) diz o seguinte:

Reglas del Hospital, y de vosotros mismos, han de ser, sean dentro de los oficios mecánicos, y otros útiles, y necesarios al dicho pro, y bien común del Hospital, y moradores de él, como son los oficios de Tejedores, y otros todos a este oficio anexos, y pertenecientes, y Canteros, Carpinteros, Albañiles, Herreros y otros semejantes útiles y necesarios a la República del Hospital, de los cuales cada cual de vosotros deprehenda el suyo por lo que abajo se dirá, y no en otros vanos, inútiles, curiosos y viciosos.

O tom está dado: o texto destaca os trabalhos “*útiles y necesarios*”, mostrando que uma das maiores preocupações era com o desenvolvimento de atividades produtivas em contraposição ao ócio inútil. Também Morus (2009, p. 307) afirmara que “a população não vive na ociosidade nem anda ocupada com mesteres inúteis.” Há uma clara valorização do trabalho manual: são mencionados tecelões, canteiros, carpinteiros, pedreiros e ferreiros, quase todos também citados na *Utopia*: “tratar a lã ou a de preparar o linho, o ofício de pedreiro, o de carpinteiro, o de ferreiro, ou de marceneiro.” (MORUS, 2009, p. 301–302).

A utilidade do trabalho de cada um não seria medida pela vontade individual, mas pelo bem comum, o proveito para a República. O uso dessa palavra cria vínculos específicos, os mais óbvios são com as obras de Platão e Morus, e também denota um desejo de autonomia, garantida pela autossuficiência material – daí a ênfase no trabalho. Para destacar a participação dos habitantes Quiroga na composição desse ordenamento incluiu “*de vosotros mismos*”, como se dissesse que aquilo não era uma arbitrariedade.

Pag. 1.



REGLAS, Y ORDENANZAS
 PARA EL GOBIERNO
 DE LOS HOSPITALES
 DE SANTA FÉ
 DE MEXICO, Y MICHOACAN,
 DISPUESTAS POR SU FUNDADOR
 EL RMO. Y VENERABLE SR.
 D. VASCO DE QUIROGA,
 PRIMER OBISPO DE MICHOACAN.

.....
 del Hospital, y de vosotros mesmos han de ser, y sean dentro
 en los oficios mecanicos, y otros utiles, y necessarios al di-
 cho *pro*, (1) y bien comun del *Hospital*, (2) y moradores de
 èl, como son oficios de Texedores, y los otros todos á este
 oficio annexos, y pertenecientes, y Canteros, Carpinteros,
 Albañiles, Herreros, y otros semejantes utiles, y necessarios
 à la Republica del Hospital, de los quales cada qual de vo-
 sotros *deprehenda* (3) el suyo por lo que abaxo se dirà, y no en
 otros vanos inutilles, curiosos, y viciosos. Gg La

(1) *provecho*. (2) *Hospital* en todo esto se toma no solo por aquellas
 piezas destinadas, ó para hospedar los Peregrinos, ó para cuidar de
 los enfermos; sino por toda la poblacion, y vezindad de estos luga-
 res, como que se avian congregado, y fundado para aquellas assis-
 tencias. Todos los moradores de Santa Fé se debian llamar Hospi-
 tarios, aunque tuviessen otros oficios, pues en este ministerio les era
 mandado se señalassen particularmente con Charidad. (3) aprenda.

Figura 4: Página inicial das Ordenanzas na edição de Juan Joseph Moreno.

A partir daí estão listadas as normas, cada uma precedida da palavra “*item*”, termo usado até hoje no meio jurídico para separar os artigos ou capítulos de sentenças. Para compará-las com a *Utopia* colocarei o texto lado a lado, Quiroga à esquerda e Morus à direita, de modo a facilitar a visualização. Seguirei a ordem das *Reglas y ordenanzas*, que começam assim:

REGLAS

*La Agricultura, Oficio común, de que todos han de saber y ser ejercitados en él desde la niñez*⁴⁸

Item, que, demás y allende ésto, también todos habéis de saber y ser ejercitados, y diestros en el oficio de la Agricultura desde la niñez, con mucha gana, y voluntad, porque ha de ser este oficio de la Agricultura y sea menester que entendieras en él y esto también cada uno respecto de las dichas horas en cada un día, y no más, que sale, y común a todos para cada, y cuando y según y como se os mandare, podrá salir a dos, o tres días de trabajo de sol a sol en la semana cada un poco más o menos, y según la necesidad, comodidad y utilidad del tiempo, y de la labor del campo se ofreciere, y como al Rector y Regidores del dicho Hospital les pareciere que más convenga, y necesario sea a los cuales en ello, y en todo obedeceréis, y acataréis en lo justo, y honesto, y conforme a estas ordenanzas, y en lo tocante a ellas sin resistencia, ni contradicción alguna desacatada, ni maliciosa; (p. 253-254).

UTOPIA⁴⁷

Existe só uma tarefa que é comum a todos, homens e mulheres: a agricultura. A ela ninguém pode eximir-se. Todos recebem formação sobre ela, em parte na escola com a instrução sobre obrigações tradicionais, em parte indo até os campos mais chegados à cidade, em exercícios recreativos, não apenas para ver, mas para dar ocasião de exercício físico e até de experimentação. (p. 301)

Como se nota facilmente, o texto de Morus é muito mais sucinto que o de Quiroga. A agricultura, ofício comum a todos, era a base do funcionamento dos povoados, garantia do sustento dos habitantes. Quiroga acrescentou a flexibilização dos dias de trabalho da semana, que podiam ser concentrados em dois ou três⁴⁹, o que reflete um ajuste do tempo planificado ao tempo da natureza, especialmente se considerarmos os momentos cruciais de plantio e colheita, e demandas imprevisíveis relacionadas a intempéries, pragas⁵⁰ ou outros desequilíbrios ambientais. A exclusão da experimentação também deve ser notada, o que

47 Nas comparações textuais todas as citações da *Utopia* foram extraídas da edição da Fundação Calouste Gulbenkian (MORUS, 2009). Quando necessário, recorri ao texto latino da edição de Oxford (MORUS, 1895).

48 Cada uma das regras tem um título, reproduzido aqui.

49 Calculando que o trabalho de sol a sol computasse dez ou doze horas, em dois ou três dias cumpririam a mesma carga que em cinco ou seis. A partir disso é possível inferir uma jornada semanal de, no máximo, trinta e seis horas.

50 A palavra *praga* é usada aqui no sentido de “Grande quantidade de coisas danosas, nocivas ou destrutivas” (CALDAS AULETE; VALENTE, [s.d.]). Muitas vezes as pragas são fenômenos resultantes do desequilíbrio ambiental provocado por ações humanas, especialmente as grandes monoculturas. Assim, a praga não é algo natural.

denota um grau maior de pragmatismo⁵¹. São evidências de que essas regras partiam da experiência concreta, diferente da *Utopia*, que estava no campo da abstração.

A recomendação de obediência ao reitor e aos regedores indica que talvez houvesse algum tipo de contestação àquelas autoridades. Por outro lado, o poder não era absoluto, mas vinculado às normas estabelecidas: os moradores deviam acatar o que fosse justo, honesto e de acordo com as ordenanças, um impedimento claro à tirania que Quiroga condenou muitas vezes na *Información en derecho*, independentemente se viesse da parte dos índios ou dos espanhóis. A lei era uma garantia para que isso não acontecesse.

O mesmo item menciona a educação das crianças:

REGLAS

en la cual Agricultura, como dicho es, también a los niños que se criaren en el Hospital juntamente con las letras del A B C, y con la doctrina Cristiana, y moral de buenas costumbres, y prudencia, que se les ha de enseñar, y enseñe con gran diligencia, cuidado, y fidelidad conforme a la doctrina impresa, que para ello os dejo ejercitaréis, y haréis que la ejerciten con gran voluntad en la forma, y manera que abajo se dirá. (p. 254).

UTOPIA

Ministram eles [os sacerdotes] instrução às crianças e jovens: prioridade conferida não às letras, mas à moral e à virtude, pois colocam o máximo de diligência em instilar desde cedo no ânimo das crianças, ainda tenras e moldáveis, bons princípios que sejam úteis para manter a comunidade humana; se esses princípios tomarem assento em profundidade nas crianças, hão de acompanhá-los, quando homens, por toda a vida e hão-de-ser de grande utilidade para o Estado (cuja ruína começa com os vícios que surgem de princípios deturpados). (p. 400-401).

Aqui há tanto semelhanças quanto diferenças notáveis. O centro dos dois excertos é educar as crianças de acordo com uma boa moral. As palavras coincidem quase exatamente: “moral” e “diligencia” encontram suas homônimas, “*buenas costumbres*” faz o par com “bons princípios”⁵². As letras deviam ser cultivadas, mas na Utopia havia a ressalva de serem prioridade, algo não mencionado nas *Reglas*, talvez porque ali se associassem ao aprendizado da doutrina cristã que Quiroga mandara imprimir⁵³ ou como um sinal para reforçar o pensamento de que as letras eram para todos.

Em ambos os casos os sacerdotes seriam responsáveis pela educação, mas na Utopia não há menção à doutrina cristã, pois havia liberdade de culto e muitos não seguiam o

51 Não se trata da filosofia “que considera a utilidade prática de uma ideia como o critério de sua verdade”, mas da “atitude, de pessoa ou grupo, que sempre busca resultados práticos, materiais, concretos” (CALDAS AULETE; VALENTE, [s.d.]).

52 Em latim, respectivamente: “*morum*”, “*sumam industriam*” e “*bonas opiniones*” (MORUS, 1895, p. 284).

53 Quiroga mandou imprimir um *Manual de Doctrina Cristiana* às próprias expensas, no período em que esteve na Espanha, que era um complemento às *Reglas y Ordenanzas* (VERÁSTIQUE, 2000, p. 134). Maria A. López Arandia (2010, p. 141) identificou no testamento de Quiroga uma descrição que corresponde perfeitamente ao *Libro de doctrina christiana*, redigido por Gutierre González em Roma para ser usado em Jaén, e concluiu: “*Aunque no se alude expresamente a Gutierre González, no hay lugar a dudas de la obra a la que se estaba haciendo referencia. Vasco de Quiroga prefirió para su labor, reimprimir uno de los numerosos catecismos existentes en Castilla, antes que redactar uno nuevo*”.

Cristianismo. Nos hospitais a doutrina impressa por Quiroga servia para a educação, de modo que se conformasse uma comunidade exclusivamente cristã. Essa é uma diferença muito importante, um claro distanciamento da *Utopia*, determinado pela realidade histórica e pela visão negativa dos missionários sobre as religiões dos índios. De fato a tolerância religiosa retratada na *Utopia* não teria lugar aqui, pois um dos objetivos centrais era evangelizar os índios, para o que era necessário distanciá-los da antiga religião.

O segundo item, cujo título começa com “*Que se ofrezcan al trabajo con gran voluntad*”⁵⁴, é uma exortação ao trabalho e contra a preguiça, visando o bem comum e a manutenção do hospital. Na Utopia cabia aos *sifograntos* “fazer com que ninguém passe a vida na ociosidade, mas cada um se entregue com afinco ao seu ofício” (p. 302-303). Nas *Reglas* essa advertência mostra algum tipo de recusa ao trabalho, que precisava ser combatida. Merece destaque a expressão “*como soléis hacer*”, pois “*soler*” significa “costumar” (BRANDÃO; BERLINER, 2001, p. 1180), indicando alguma continuidade na ação de rejeitar o trabalho. A admoestação se justificava porque o expediente seria “*tan fácil e moderado*” que a ausência só seria consentida “*por enfermedad [...] u otro legítimo impedimento*” (p. 254).

O próximo item aborda as horas diárias de trabalho e a distribuição da produção:

REGLAS

Particular distribución de lo adquirido con las seis horas en común, según que cada uno haya menester para sí y para su familia

Item lo que así de las dichas seis horas del trabajo en común como dicho es se hubiere, después de así habido, y cogido, se reparta entre vosotros todos, y cada uno de vos en particular aequo congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad, y necesidad, manera, y condición, lo haya menester para sí, y para su familia, de manera que ninguno padezca en el Hospital necesidad. (p. 255).

Item que proveáis que haya donde se recoja, y guarde que no se dañe, ni se pierda, ni hurte el trigo, o maíz, y las otras semillas, y granjerías que se recogieren en común, como dicho, para que después allí se dé, y reparta por todos como lo hayáis todos, y cada uno por sí menester, como queda dicho arriba. Y en cada familia también tengáis donde asimismo guardéis a buen recaudo lo que así se os repartiera, y en particular tuviéredes. (p. 270).

UTOPIA

seis horas são dedicadas a trabalhar, três antes do meio dia, depois das quais tem lugar o almoço que se prolonga pela sesta em descanso, retomando em seguida o trabalho durante três horas, para tudo terminar com a refeição principal. (p. 303). [...]

Qualquer cidade está dividida em quatro partes iguais; no centro de cada uma delas fica a praça de todas as coisas. É para aí, para certos edifícios, que são transportados os produtos do trabalho de qualquer família e as respectivas espécies são distribuídas por tulhas correspondentes. Aí cada chefe de família vai buscar o que necessita para si e para os seus, sem pagar, sem prestar qualquer contrapartida – quanto precisar assim retira. (p. 311).

54 O título completo é: “*Que se ofrezcan al trabajo con gran voluntad, pues será poco, y moderado, y no se escondan, ni lo rehusen perezosa, ni feamente, ni sin licencia legítima, como algunos malos y perezosos lo suelen hacer con gran infamia suya*” (*Reglas*, p. 254).

O resultado do trabalho comum seria repartido entre todos, havendo locais específicos para armazenar a produção, com os cuidados necessários. As seis horas diárias de trabalho sempre são destacadas, tanto na *Utopia* quanto nos trabalhos sobre Vasco de Quiroga. É claro, isso se deve ao fato de as jornadas de trabalho atuais serem maiores do que essa. No Brasil, por exemplo, a jornada semanal é de quarenta e quatro horas, oito horas por dia entre segunda e sexta-feira, acrescidas de quatro aos sábados. Hoje temos leis que dão alguma proteção ao trabalhador, resultantes de diversas lutas ocorridas principalmente a partir do século XIX, mas, mesmo assim, a jornada de seis horas diárias surpreende. O que dizer então do contraste entre esse pouco trabalho e a escravidão nas minas a que estavam sujeitos os índios fora dos Hospitais?

Essas seis horas de trabalho me fazem rejeitar as críticas que enxergam os povoados de Santa Fé *apenas* como uma forma de inserir os índios no sistema capitalista moderno, que se desenhava naquele momento de acumulação primitiva de capital. Ora, o capitalismo daquela época estava vinculado à escravidão, à exploração máxima do trabalho sem nem oferecer a contrapartida do salário. E sempre é importante lembrar, esse vínculo permaneceu por mais de três séculos e ainda ecoa atualmente!

Karl Marx (2013, p. 317) tratou do trabalho “sem limites legais à exploração” e relatou os “abusos desmedidos – que, no dizer de um economista burguês da Inglaterra, não ficam aquém das crueldades dos espanhóis sobre os peles-vermelhas da América – fizeram com que o capital fosse submetido aos grilhões da regulação legal”. O limite do trabalho não faz parte dos planos dos capitalistas, que a eles se submetem a contragosto. Daí que a limitação das horas de trabalho não possa ser entendida como adequação ao sistema capitalista de produção, mas sim como resistência a ele.

Ademais, a sem propriedade privada da terra e dos meios de produção, como poderia haver exploração do trabalho de outrem para a produção de mais-valor⁵⁵? O objetivo de obter lucro era alcançado pelos encomendeiros através da escravidão e os povoados de Santa Fé eram um empecilho muito claro a isso, tanto que foram duramente combatidos por aqueles. Nos hospitais não havia pagamento pelo que era repartido, afinal, tudo era resultado do esforço coletivo. Cada um retirava os produtos de acordo com a necessidade, “*cómoda y honestamente*”, nas palavras de Quiroga.

Para mim é impossível não pensar nas famosas palavras de Marx (2012, p. 33) em sua *Crítica ao programa de Gotha*:

55 Rubens Enderle, tradutor d’*O capital*, traduziu “*mehrwert*” por “mais-valor”, em vez de manter a forma comumente adotada, “mais-valia”, que considera inadequada (MARX, 2013, p. 878).

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!”.

Parece-me no mínimo estranho que ideias tão próximas, como essas de Quiroga e Marx, possam ter significados tão diferentes. Para Marx, o princípio sintetizado na última frase seria alcançado “numa fase superior da sociedade comunista”, mas já era praticado pelos índios nos hospitais de Santa Fé. Não vejo em Quiroga uma antecipação do comunismo marxiano, apenas indico que a rotina de compartilhamento dos povoados não corresponde às práticas do sistema capitalista moderno. Se os povoados fossem somente uma forma de integrar os índios ao capitalismo, também a *Utopia* devia ser vista como uma espécie de prelúdio ao capital. No entanto, o próprio Marx não compartilhava desse entendimento, a despeito das críticas marxistas, como tentei demonstrar num outro momento (WITEZE JUNIOR, 2010).

Além de Morus, a inspiração seguramente vinha da primeira comunidade cristã de Jerusalém, conforme a narrativa dos *Atos dos apóstolos* (2,44-45): “Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um.” Compartilhavam os bens, mas não se produzia nada, o que provavelmente gerou crises posteriores naquela igreja, como atestam as ofertas coletadas por São Paulo na Macedônia e na Acaia (*Romanos* 15,26). Daí não ser estranha a preocupação com a produção mostrada por Quiroga.

Morus incluiu na *Utopia* (p. 311-312) outras reflexões sobre isso, que podem, inclusive, ter influenciado Marx:

Por que razão, aliás, se havia de recusar alguma coisa, quando há abundância de tudo e não há qualquer receio de que alguém pretenda solicitar mais do que necessita? Porque é que se haveria de supor que alguém, que pode estar seguro de que nunca lhe há de faltar nada, iria pedir alguma coisa supérflua? Na realidade o que leva à avidez e à rapacidade ou é o receio de privações, que existe em todos os seres vivos em geral, ou, no homem, em particular, é a vaidade, que considera ser glória para si ficar à frente dos outros pela ostentação inútil de coisas, vício que os utopienses não deixam instalar-se em nenhuma das suas instituições.

Quiroga não incorporou textualmente esses pensamentos morais, mas insistiu que o bom funcionamento do Hospital “*ha de parar y redundar en vuestro gran bien, utilidad y provecho particular*” (p. 254). Essa igualdade é algo muito distante do modo capitalista de produção, em que constantemente se criam e reproduzem desigualdades. Igualdade, claro, não

tem aqui o sentido de uniformidade, pois cada um não retirava a mesma porção, mas sim o que necessitava. Não havendo “receio de privações”, cortava-se a raiz da avidez. A vaidade, porém, seria combatida com os ensinamentos cristãos, aos quais todos se dedicariam com afinco.

A palavra-chave tanto para Morus quanto para Quiroga é *abundância*. Nas *Reglas* (p. 255) se diz que “*en tiempo alguno guardando estas Ordenanzas, y concierto, nunca os podrá faltar lo necesario, y honesto en abundancia en este Hospital y Colegio con toda quietud, y sosiego, y sin mucho trabajo, y muy moderado y con mucho servicio de Dios nuestro Señor*”. O princípio base era que o trabalho de *todos* garantiria o sustento de *todos*. Morus (p. 305) concluía “que são menos do que se pensam aqueles cujo trabalho produz todos os bens de que os mortais se servem.” Não havendo ociosidade de alguns, tampouco haveria a necessidade de que outros compensassem essa ausência de trabalho, aumentando a assim sua jornada.

A abundância material encontra seu par na moderação. A frugalidade nos hábitos dos habitantes dos hospitais seria consequência da fartura ali existente, conforme as reflexões de Morus, para quem a imoderação resultava da insegurança referente ao atendimento das necessidades de sobrevivência. De fato, é no capitalismo que encontramos uma visão gulosa que gera uma representação da escassez, “*el discurso según el cual el progreso material se define como una superación de aquellas cosas que nos ‘faltan’ para alcanzar un determinado ‘nivel de vida’*” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 172). Nos hospitais de Santa Fé não se enfatizava o que faltava nem se falava em progresso material, mas em abundância e em garantir o sustento de todos.

Os mais fracos tinham prioridade:

Cumplido todo esto [a divisão da produção], y las otras cosas, y costas del Hospital, lo que sobrare de ello se emplee en obras pías, y remedio de necesitados, como está dicho en la segunda Ordenanza arriba, al voto, y parecer arriba dichos, y esto como dicho es después de estar remediados congruamente los dichos Indios pobres de él, huérfanos, pupilos, viudos, viudas, viejos, viejas, sanos y enfermos, tullidos, y ciegos del dicho Hospital como dicho es [...]. (p. 255).

Na Utopia não havia demandas internas por obras pias, exceto pelos doentes, mas, se houvesse necessitados entre os povos vizinhos, seriam usados os excedentes para ajudá-los (MORUS, 2009, p. 319). Nos povoados de México e Michoacán essa caridade voltada para fora cumpria um papel muito importante, pois havia muito o que remediar, conforme fica claro pelas informações fornecidas nos demais escritos de Quiroga, além de outros diversos testemunhos que se poderia invocar. E isso servia como propaganda dos hospitais, deixando

claro que ali se vivia muito melhor, todos os habitantes eram “*remediados congruamente*”.

Os povoados de Santa Fé teriam uma enfermaria inspirada nos hospitais da Utopia, onde os doentes seriam tratados, apartada das casas, “*en que el cuarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra enfrente de ella para las enfermedades no contagiosas*” (p. 271). Também aqui Quiroga é devedor de Morus, que preconizou a separação dos doentes portadores de males transmissíveis pelo contato. Os hospitais da ilha moriana eram “tão bem planeados e tão completamente dotados de equipamentos de saúde” (p. 313) que causavam admiração.

Morus falou sobre a assiduidade dos médicos, sua solicitude e carinho com os doentes, o que inspirou Quiroga a dizer ao “*Boticario, Médico, y Cirujano que los visite, y cure los enfermos del Hospital*”, acrescentando que “*los cuales enfermos sean visitados de los sanos guardándose de los contagiosos*” (p. 271), para efeito de consolação, um auxílio para o tratamento. Primeiro se retiravam os alimentos destinados aos enfermos, só depois distribuíam os víveres entre os demais habitantes.

Outro adendo, haveria “*en el medio del patio una capillita cubierta, abierta por los dos lados, en que haya un altar adornado competentemente, donde se diga Misa, y la puedan oír los enfermos*” (p. 271). Isso é bastante compreensível, dado o caráter cristão dos povoados, mas também mostra que Morus tinha uma visão mais laica da medicina, em que a competência dos médicos e a disponibilidade de bons equipamentos eram suficientes para o cuidado dos doentes e sua pronta recuperação.

Um aspecto interessante é que nos dois itens que tratam dos doentes aparecem funções que antes não tinham sido mencionadas, mas que estariam presentes nos povoados: boticário, médico, cirurgião, para os cuidados com a saúde, e mordomo e despenseiro, para a administração dos víveres. Isso permite entrever que diversos aspectos da vida dos hospitais não estavam contidos nas ordenanças, como era de se esperar.

Outra semelhança, ainda que com nuances distintas, está na existência de hortos mantidos pelos habitantes:

REGLAS

Los Huertos, y pieza de tierra, que han de tener solamente el usufructo de ello, y no más por el tiempo que en el Hospital, conforme a estas Ordenanzas, moraren y vivieren

Item que de los tales huertos arriba dichos con alguna pieza de tierra en lo mejor, y más cercano, y casas, y familias, que así habéis de tener, y tengáis en particular para recreación y ayuda de

UTOPIA

[...] Nas traseiras das casas, a todo o comprimento da rua, há um jardim contíguo, espaçoso e fechado de todos os lados nas traseiras das ruas. [...] Têm grande cuidado com os hortos,

costa de más de lo común como dicho es; solamente habéis de tener el usufructo de ello en cuanto en el dicho Hospital moraredes, y no más, ni allende, para que, en vacando por muerte, o por ausencia larga hecha sin licencia legítima, y expresa del Rector, y Regidores, se den a vuestros hijos, o nietos, mayores, casados pobres, por su orden y prioridad, que lo tengan de la misma manera que vosotros, sus Padres, o Abuelos les dejaredes, y no los teniendo, y en defecto de ellos a los más antiguos casados, y mejores Cristianos, también pobres, de vosotros, que no las tuvieren repartidas por vuestras ancianías de que gocen también como usufructuarios solamente por el tiempo que en el Hospital residieren, y obedientes a estas Ordenanzas fueren, y no más, ni allende como dicho es [...] (p. 255-256).

cultivando neles vinhas, árvores de fruto, plantas, flores, com tanto esmero e trato que nunca vi coisa que desse mais fruto nem nada de mais bem cuidado; o seu esmero não é apenas movido por prazer em si, mas também por emulação que existe no cultivo do horto entre os habitantes de cada arruamento; e por certo não se encontrará facilmente na cidade inteira outra ocupação que seja de tanta utilidade para os habitantes ou que lhes dê tanto prazer, pelo que até parece que o fundador da nação não teve solicitude maior que a de hortos cultivados dessa maneira. (p. 297-298).

Nos povoados de Santa Fé os hortos, localizados nas melhores terras próximas das casas, serviam para o entretenimento e para a complementar a produção comum, indicando que as famílias também tinham demandas específicas, além do que era provisionado para todos. Na Utopia, fora o prazer proporcionado pelo cultivo, havia o desejo de igualarem ou excederem a qualidade dos jardins uns dos outros. De qualquer forma, ali se trata muito mais de questões estéticas e urbanísticas, enquanto nas *Reglas* a vinculação econômica é evidente.

Em ambos os casos, os hortos configuram um dos poucos elementos em que se permite alguma distinção entre os habitantes, mas sem estabelecer nenhuma forma de individualismo. Na Utopia a divisão era feita por algo semelhante a bairros, que competiam em virtudes, enquanto nos hospitais separavam-se os pedaços de terra entre as famílias, proporcionando-lhes particularidades na produção de alimentos e outros produtos derivados da produção agrícola, que não são especificados. Isso aponta para a diversidade entre as famílias e a necessidade de algum tipo de diferenciação entre elas.

Destaca-se nas *Ordenanzas* a ênfase no usufruto desses hortos, que não gerava nenhum direito de posse e estava condicionado à permanência no hospital e ao cumprimento das normas. Na Utopia não havia essa preocupação, pois não eram espaços divididos entre as famílias, mas igualmente presentes no fundo de todas as casas. Percebe-se em Quiroga a preocupação em não permitir que se privatizasse a terra e, ao mesmo tempo, em assegurar que esses hortos não ficassem sem uso no caso de ausência prolongada dos usufrutuários – o que seguramente geraria incômodos se houvesse reivindicação para o seu uso.

É verossímil crer que ocorreram conflitos nesse sentido, interna ou externamente, levando o fundador a criar mecanismos que preservassem sua obra. Assim, ele colocou a ausência de propriedade privada como condição para a continuidade dos hospitais e procurou

de todas as formas resguardar isso:

los cuales huertos, y piezas de tierras dichos, se hos han de quedar así como vuestros antecesores los dejaren granjeados y procurados solamente el usufructo de ellos como está dicho, y siempre, de manera, que cosa alguna, que sea raíz, así del dicho Hospital, como de los dichos huertos, y familias, no pueda ser enajenable en el dicho Hospital, y Colegio de Santa Fe, para la conservación, mantención y concierto de él, y de su Hospitalidad, sin poderse enajenar, ni conmutar, trocar, no cambiar en otra cosa alguna, y sin salir de él en tiempo alguno, no cambiar en otra cosa alguna, y sin salir de él en tiempo alguno, ni por manera otra alguna que sea, o ser pueda, por cuanto ésta es la voluntad de su Fundador; y porque, si de otra manera fuese, se perdería esta buena obra, y limosna de Indios pobres, y huérfanos, pupilos, y viudas, y miserables personas fácilmente, y no se podría por largo tiempo sustentar ni conservar esta Hospitalidad, y remedio de ellos, y de innumerables personas, apropiándolo cada uno para sí lo que pudiese, y sin cuidado de sus prójimos, como es cosa verosímil que sería, y se suele hacer por nuestros pecados, y por falta de semejante policía, y concierto de República, que es procurar lo propio, y menospreciar lo común que es de los pobres. (p. 256).

Quiroga detalhou diversas formas pelas quais as terras e bens dos hospitais poderiam ser alienadas – os verbos usados são *enajenar*⁵⁶, *conmutar*, *trocar*, *cambiar* – para prevenir que nenhuma delas fosse usada. O texto é lento e tedioso, mas tem a marca do cuidado, da atenção e da minúcia: era preciso conservar a hospitalidade, ou seja, a capacidade dos hospitais de assistir aos seus habitantes e aos de necessitados de fora. O fato de se ter cultivado a terra não conferia nenhum tipo de direito sobre ela como contrapartida ao esforço realizado.

Essa era a vontade expressa do fundador, que tinha algum efeito legal, já que boa parte das terras fora adquirida por ele. Entretanto, não se trata apenas de vontade, como se fossem arbitrariedades ou caprichos, mas de requisitos para a continuidade do projeto, “*porque, si de otra manera fuese, se perdería esta buena obra*”. A propriedade privada da terra ou dos bens dos hospitais e do colégio de San Nicolás resultaria no fracasso da utopia. Esse era o elemento central, imprescindível, que não podia ser adaptado.

Não me parece possível ter certeza de que Quiroga compreendia a função da propriedade privada no capitalismo nascente, mas, influenciado por Morus e Luciano, concebeu uma organização que lhe fazia resistência. Tanto foi assim que os povoados só sucumbiram quando a posse coletiva da terra foi derrubada devido às reformas liberais do século XIX:

En el caso de las tierras comunales indígenas, consideradas como corporaciones, se procedió al reparto entre los vecinos, con lo que empezaron a aparecer conflictos en los pueblos, al iniciarse la venta de las propiedades a extraños, temor que ya había manifestado Quiroga en sus Ordenanzas. De hecho, ese reparto fue una suerte de engaño que, con el señuelo de convertirlos en dueños de esos mínimos terrenos, comenzaba a sembrar la futura ruina final. (SERRANO GASSENT, 2001, p. 229).

56 “Vender o ceder la propiedad de algo u otros derechos.” (“DLE”, 2014).

A ruína final ocorreu em 1872 e 1874, quando os povoados foram formalmente extintos. Essa é outra evidência de que esses povoados não podem ser entendidos como uma forma de fazer os índios ingressarem no sistema capitalista, afinal, foi o próprio capitalismo, através do liberalismo econômico posto em voga no México independente, que solapou a união das comunidades, possibilitada tão somente pela propriedade coletiva da terra.

Não era preciso que Quiroga compreendesse as vinculações entre a propriedade privada e o capitalismo para rejeitá-la. Sua experiência de mais de duas décadas no Novo Mundo, em que vigorava o sistema colonial, permitia-lhe perceber uma ética individualista bastante pronunciada nas atitudes dos espanhóis, que criticou em seus escritos. Sem a propriedade coletiva da terra e dos bens dos hospitais, cada um tomaria *“para sí lo que pudiese, y sin cuidado de sus prójimos, como es cosa verosímil que sería, y se suele hacer por nuestros pecados”*. É um retrato da realidade que vivenciava e não teorias sobre economia ou a natureza humana. A boa política dos hospitais, cuja pedra angular era a propriedade coletiva e inalienável da terra, colocava freio nos pecados de menosprezar os pobres e buscar somente os próprios interesses.

O item seguinte aborda a gratidão que os moradores dos hospitais deviam ter a Deus pelos benefícios materiais e espirituais que recebiam. Nele Quiroga falou sobre a finalidade de sua obra máxima:

que os salvéis, y para vuestra utilidad, mantenimiento, y descanso, y ejemplo de otros, que es, y ha sido el fin, e intento de este Hospital, y Colegio de Santa Fe, y Fundador de él, donde viváis sin necesidad, y seguridad, y sin ociosidad, y fuera de peligro, e infamia de ella, de que estáis tan infamados, y de malas ignorancias, y en buena policía, y doctrina Cristiana así moral, y de buenas costumbres, como espiritual de vuestras ánimas, y os hayáis en todo con la prudencia que así dependáis, como está dicho arriba, conforme a la doctrina que en él para ello os dejamos impresa, que es aprobada por su Santidad del Papa, por donde habéis de regir, y gobernar, demás de estas Ordenanzas, en lo que estuviere declarado en ellas [...] (p. 257).

Os objetivos citados já eram mencionados na *Información en derecho* e são repetidos nas *Ordenanzas*: salvação, sustento e bom exemplo. Não haveria necessidades, mas segurança, garantida pelo trabalho de todos para o bem comum. A acusação de que os índios eram preguiçosos se mostra na afirmação *“de que estáis tan infamados”*, remetendo à ociosidade. Essa marca imposta pelos colonizadores – e presente atualmente – era uma forma de legitimar a dominação e a exploração dos índios. A vida nos hospitais livraria os índios dessa infâmia perigosa através da boa política exposta nas *Ordenanzas*, de modo que o resultado do trabalho, moderado, seria usufruído por eles mesmo, não por outrem.

Além disso, era preciso livrá-los da ignorância através da instrução na doutrina

cristã, na moral e nos bons costumes. Para isso Quiroga deixou impressa a Doutrina de Gutierre González, referida acima, fazendo questão de dizer que fora aprovada pelo Papa. Segundo López Arandia (2007, p. 24), González “*tomaría firme partido por promover una mejora en el nivel de instrucción y formación espiritual en un ámbito tangible*”, assemelhando-se em muitos aspectos a Erasmo, acima de tudo, em sua vinculação à corrente espiritual da *devotio moderna*, e a outros humanistas, como Antonio de Nebrija (1444-1522) y Luis Vives⁵⁷. Ao usar uma obra cancelada pela Igreja, Quiroga se mantinha aferrado ao ideal de reforma espiritual ao mesmo tempo em que fugia de possíveis acusações da Inquisição⁵⁸.

Essa Doutrina não se restringia a ensinar os elementos básicos do catecismo, buscava aprofundar os conhecimentos dos educandos com relação à Bíblia e aos pais da igreja, bem como fornecer-lhes um letramento mais consistente, que incluía o aprendizado da língua latina, além da leitura e da escrita na língua materna. Quiroga a adotou porque:

sus objetivos se ampliaron con la intención no sólo de hacer llegar a los indígenas unos conocimientos fundamentales en el proceso de conversión, sino de “transformarlos” en verdaderos “modelos” de comportamiento, probablemente en el deseo de llevar a la práctica el pensamiento ideal de las características que todo buen cristiano debía reunir. (LÓPEZ ARANDIA, 2010, p. 141)

De fato essas intenções são manifestas nas *Reglas y ordenanzas* com as mesmas palavras usadas por Gutierre González, mostrando que o ideal de criar uma igreja reformada permanecia firme mesmo depois de mais de três décadas de atuação missionária, diferente do que aconteceu com outros membros do clero, como o bispo do México, Juan de Zumárraga. Com isso, os habitantes dos hospitais estariam “*fuera del peligro de las tres bestias fieras que todo en este mundo destruyen, y corrompen, que son soberbia, codicia y ambición*” (Reglas, p. 257), as características mais marcantes do espanhóis conforme descritos na carta ao Conselho das Índias e na *Información en derecho*.

A circulação das pessoas também era um tema importante:

REGLAS

UTOPIA

57 Nebrija foi reconhecido como o maior intelectual de sua época, importante na atividade da crítica bíblica e considerado um dos precursores do erasmismo espanhol (BATAILLON, 1966, p. 24–25). Vives foi um dos maiores humanistas espanhóis, amigo de Erasmo e Morus, tendo sido chamado de “o mais cristão dos humanistas” por causa de seu fervor religioso, apesar de um pouco distante da igreja oficial. Escritor profícuo, autor de 54 obras sobre diversos assuntos, dentre os quais se destaca a preocupação com a reforma da educação europeia (SANTIDRIÁN, 2000, p. 566–569). Ambos influenciaram o pensamento reformador e movimento dos *alumbrados* espanhóis.

58 Marcel Bataillon (1966) mostrou como muitos reformadores espanhóis foram perseguidos pela Inquisição. Fazendo parte dos altos círculos letrados, é razoável supor que Quiroga teve notícia dessas condenações, passando a se precaver. A evidência textual também aponta nessa direção: há, pelo menos, uma citação de Erasmo na *Información en derecho* (DEALY, 1975), além de várias outras referências indiretas, como procurei demonstrar no capítulo precedente. O uso dessa doutrina próxima dos ideais de reforma espiritual defendidos por Erasmo também reforça essa tese.

Otra utilidad, que de la observancia de estas Ordenanzas les sigue, que irán enseñados do quisieren ir en todo; pero con licencia expresa

Item también os podrá aprovechar la guarda de lo dicho para que, cuando del dicho Hospital saliéredes, y queráis salir, con licencia empero del Rector, y Regidores de él, y no de otra manera, llevéis sabido la doctrina, policía sanas, y Católicas Cristianas, y oficios, que así deprendiéredes, y hayáis deprendido, que enseñéis, o podáis enseñar, y aprovechar con ello a nuestros prójimos do quiera que fuéredes, y halléis siempre quien por ello os acoja, y os hagan honra y provecho. (p. 258)

Quando alguém experimenta o desejo de visitar alguns dos amigos que moram noutra cidade ou também de visitar alguma zona da sua região, facilmente obtém autorização dos seus *sifograntos* e dos seus *traníboros*, a não ser que haja algum dano emergente que o impeça. Facto é que se prefere organizar a viagem em grupo; levam uma carta do príncipe que serve para certificar a autorização da viagem e que fixa a data do regresso. [...] Se, por iniciativa própria, qualquer um sai para fora das suas fronteiras, logo que é apanhado, em falta, sem autorização do príncipe, é encarcerado, por ser fugitivo, e é castigado duramente; se reincide, é reduzido à servidão. (p. 317-318).

Nos dois casos era preciso pedir autorização em duas instâncias para se ausentar, sendo que a *Utopia* relata um possível impedimento, e as semelhanças terminam aí. Na obra de Morus as regras são mais duras e o controle exercido muito maior, prevendo punições até o limite da escravidão, o que não acontece nas *Ordenanzas*. Os utopianos precisavam da anuência dos *sifograntos* e *traníboros* tanto para transitar entre as cidades quanto para sair da ilha, ao passo que nos hospitais a questão se resumia a deixá-lo.

Uma diferença fulcral entre as *Ordenanzas* e a *Utopia* aparece aqui: a previsão de uma atuação missionária dos que deixassem o lugar. Para Quiroga, o conhecimento da doutrina cristã, da boa política e de algum ofício, dentre os ensinados no hospital, seria aproveitado para que os egressos ensinassem outras pessoas onde se estabelecessem. A regra merece destaque porque conferia aos índios convertidos o protagonismo na evangelização e no ensino de outros conhecimentos adquiridos. Mesmo que não formasse sacerdotes índios formalmente, na prática seriam eles que difundiriam a mensagem cristã e as boas práticas aprendidas nos hospitais, o que ia na direção contrária das diretrizes da administração colonial.

Quiroga pretendia formar os sacerdotes para a sua diocese no Colégio de San Nicolás, pois não confiava no trabalho dos religiosos das ordens regulares que atuavam na América. O colégio teve grande fortuna e formou muitos sacerdotes influentes, mesmo depois da morte de Quiroga, mas o sentido dessa regra é outro, parecendo-se mais à expansão espontânea do Cristianismo conforme relatada nos *Atos dos apóstolos* (8,4): “Entretanto, os que haviam sido dispersos iam de lugar em lugar, anunciando a palavra da Boa Nova.”

A *Utopia*, por sua vez, previa uma expansão institucionalizada:

Mas se casualmente a população global crescer por toda a ilha mais do que o estipulado, então, recrutam-se cidadãos de cada uma das cidades que vão fundar uma colônia com as suas mesmas leis em território vizinho onde a população tenha terras de cultivo em excesso sem as cultivar e onde os habitantes locais aceitem fazer aliança e viver lado a lado. (MORUS, 2009, p. 310).

Como dito, Quiroga pretendia, a princípio, expandir seu modelo de povoados para toda a Nova Espanha, mas, no momento em que redigia suas regras isso já não parecia viável, de modo que a Utopia não servia mais como paradigma.

No que tange aos casamentos as *Reglas y ordenanzas* se afastam do texto moriano e seguem a doutrina católica. Na Utopia a idade mínima para se casar era de dezoito anos para a mulher e vinte e dois para o homem; antes do casamento se procedia ao ritual de exibirem os pretendentes uns aos outros, nus, para evitar qualquer tipo de engano; o divórcio era permitido por “motivo de adultério ou entrave moral inultrapassável” (MORUS, 2009, p. 360) ou de comum acordo entre os cônjuges, por incompatibilidade de temperamentos; o adultério era punido com o rigor da escravidão e a reincidência, com a morte; a libertinagem sexual também era considerada grave, mas a punição não ficou determinada.

As normas dos povoados de Santa Fé eram muito mais simples:

Item que los Padres, y Madres naturales, y de cada familia, procuréis de casar a vuestros hijos en siendo de edad legítima, ellos de catorce años arriba, y ellas de doce, con las hijas de las otras familias del dicho Hospital, y, en defecto de ellas, con hijas de los comarcanos, pobres, y todo siempre según orden de la Sta. Madre Iglesia de Roma, y no clandestinamente, sino si posible es con la voluntad de los Padres, y Madres naturales y de su familia. (p. 258).

A doutrina católica previa a indissolubilidade do casamento, exceto em caso de adultério, mas a separação de comum acordo era vedada. Quanto à idade, Quiroga segue estritamente a norma eclesiástica, estabelecendo aparte algumas recomendações: que os pais, as mães e os demais familiares concordassem com o matrimônio; que as uniões fossem interfamiliares, preferencialmente entre membros do hospital; isso não sendo possível, os homens desposariam filhas dos habitantes das cercanias. Destaco que não estavam previstas punições para os desvios, o que confere às normas um sentido mais propositivo do que proibitivo.

Com relação à educação das crianças, os meninos⁵⁹ aprenderiam a agricultura nas escolas, dedicando-se a ela dois dias por semana, sempre depois das horas dedicadas à doutrina. Acompanhados pelo mestre, iriam “*al campo, en alguna tierra de las más cercanas a la escuela adotada o señalada para ello, y esto a manera de regocijo, juego, y pasatiempo,*

⁵⁹ Quiroga usa a palavra *niños* que, como em português, pode significar crianças de ambos os sexos ou apenas as do sexo masculino. Apesar de constatar alguma ambiguidade no texto das *Reglas y ordenanzas*, parece-me que o termo *niño* deva ser entendido aqui em sentido amplo, já que a agricultura era tratada como um ofício comum a todos.

una hora, o dos cada día” (p. 259). Como na Utopia, o aprendizado se daria através de atividades lúdicas⁶⁰.

As *Ordenanzas* salientam que essa preparação também era uma forma de doutrina, de modo que as horas assim gastas deviam ser subtraídas das dedicadas ao aprendizado da doutrina escrita. Fazem ainda apontamentos metodológicos, que cada um:

con sus cosas, o instrumentos de la labor, que tengan todos para ello, y que lo que así labraren (y beneficiaren), sea para ellos mismos, que beneficien, y cojan todos juntos, en que se enseñen, y aprovechen, y repartan después de cogido todos entre si, no como niños, sino cuerda, y prudentemente, según la edad, y fuerzas, y trabajo, y diligencia de cada uno, a vista y parecer de su Maestro, con alguna ventaja, que se prometa, y de a quien mejor lo hiciere. (p. 259).

Aqui estão contidos os seguintes princípios: incentivo ao trabalho, pois quem trabalhasse desfrutaria do que fosse produzido; estímulo à união e à cooperação, na medida em que colheriam juntos e dividiriam a produção; valorização da organização e da prudência; respeito às diferenças de capacidade decorrentes da idade; premiação ao que se destacasse, numa sugestão suave de competição entre as crianças⁶¹.

No ensino dos ofícios havia divisão por gênero:

REGLAS

Que las niñas deprendan los oficios mujeriles dados a ellas

Item que las niñas también en las familias de sus padres depriendan los oficios mujeriles dados a ellas, y adoptados, y necesarios al pro, y bien suyo y de la república del Hospital, como son obras de lana, y lino, y seda, y algodón, y para todo lo necesario, accesorio, y útil al oficio de los telares, y juntamente hendan a la vuelta en sus casas y familias [...] (p. 259).

UTOPIA

Quanto às outras artes, cada um aprende a que escolhe, não apenas os homens, mas também as mulheres; aliás, estas, porque têm menos força, dedicam-se às mais leves: quase sempre trabalham o linho. (p. 302).

Se Morus usa a compleição física para justificar a divisão de trabalho, cabendo às mulheres os que exigissem menos força, Quiroga não vê problema em dizer que havia ofícios próprios para as mulheres – *mujeriles*⁶², como escreveu. Mesmo com a divisão por gênero, a *Utopia* ressalta a igualdade no sentido de que o aprendizado de uma arte, além da agricultura,

60 A própria *Utopia* contém aspectos lúdicos em sua composição, destacados pelos seus inúmeros jogos de palavras, seguindo a “dupla tradição da sátira grega e latina” (RIBEIRO, 2009, p. 144) e as regras do *serio ludere* (SERRAS, 2008, p. 28). Ernst Curtius (2013, p. 524) escreveu “que, desde o fim da Antiguidade, a oposição ‘gracejo’ e seriedade’ constituiu um esquema conceitual formal que aparece na teoria retórica, na poesia, na poética, bem como no ideal de vida fixado pelo estilo panegírico (comparável nisso ao *tópos* do *puer senex*)”.

61 Na *Utopia* havia algum grau de competição entre os habitantes, o que ficou explicitado no excerto sobre os hortos. Isso foi suavizado porque Aires A. Nascimento optou por traduzir “*certamen*” (MORUS, 1895, p. 131) por “emulação” em vez de usar os termos mais óbvios como *competição* ou *concorrência*.

62 O *Tesoro* define assim: “*Mugeril, todo lo que pertenece a muger*” (COVARRUBIAS HOROZCO, 1611, p. 1154).

não era exclusividade dos homens, bem como a liberdade de escolher a função que desempenharia. Cabe lembrar que as demandas femininas nesse sentido se estenderam até o século XX nas sociedades ocidentais. Seria um exagero, é claro, insinuar que Morus e Quiroga estavam antecipando as lutas feministas, o que não faz sentido algum. Morus criticou as sociedades nas quais as mulheres não trabalhavam, pois isso sobrecarregava os demais⁶³. Quiroga aderiu à ideia, sem dar a mesma ênfase, mas destacou que o trabalho das mulheres deveria ser-lhes proveitoso, bem como a todo o hospital.

Não parece haver hierarquização nessa divisão por gênero, ainda mais considerando os costumes europeus do período. Quanto aos Purhépecha, as mulheres eram ativas na sociedade antes da conquista e durante a época colonial também “*participaban junto a sus hombres en las siembras y cosechas, además de tejer mantas, paños de chocolate y otras cosas más que eran bien recibidas por la sociedad en general*” (CHÁVEZ CARBAJAL, 2002, p. 2). Em muitos povos pré-colombianos elas eram especialistas nas artes de tecer⁶⁴, de modo que a proposta de Quiroga se ajustava perfeitamente aos seus costumes.

O governo das famílias também preocupava aos utopistas, como se vê na continuação dessa ordenança:

REGLAS

[...] y así de esta manera cada parentela morará en su familia como está dicho, y el más antiguo Abuelo será el que en ella presida, y a quien han de acatar, y obedecer toda la familia, y las mujeres sirvan a sus maridos y los descendientes a los ascendientes, Padres y Abuelos y Bisabuelos, y en fin los de menos edad, y los más mozos a los más viejos, porque así se pueda excusar mucho de criados, y criadas, y otros servidores, que suelen ser costosos y muy enojosos a sus amos. (p. 259).

UTOPIA

De fato, as mulheres (uma vez chegadas à maturidade) passam a conviver com os maridos e estabelecem-se no domicílio deles. Os filhos varões e, depois deles, os netos, ficam na família e devem obediência ao parente mais antigo, a não ser que, por senilidade, ele tenha perdido faculdades, situação em que é substituído pelo que vem a seguir na idade. (p. 309)

[...]

Como referi, é ao mais idoso que compete chefiar a família; as esposas subordinam-se aos maridos e os filhos aos pais, assim como, em geral, os mais novos aos mais velhos. (p. 311).

Aqui novamente a coincidência entre os textos é quase total. O de Quiroga é mais desordenado, como de costume, mais próximo do estilo jurídico e distante da narrativa. A hierarquia familiar é idêntica e segue o princípio da obediência aos mais velhos, conforme a tradição bíblica⁶⁵. O único caso específico em que a mulher deveria se submeter ao homem era dentro do casamento, de resto a igualdade prevalecia. Diferente de Quiroga, Morus

63 Da mesma forma, incluiu em suas críticas os nobres, os ricos e os sacerdotes que não trabalhavam.

64 Cf. SOLANILLA I DEMESTRE (2009).

65 Cf. Êxodo 20,12; 21,15; Levítico 19,32; Deuteronômio 21,18-21; Provérbios 1,8; 13,1-14; 17,6; 23,22; Mateus 15,4; Efésios 6,1-4; 1 Timóteo 5,1; 1 Pedro 5,5.

explicitou que as mulheres se mudavam para a família dos maridos ao se casarem e acrescentou a cláusula do impedimento devido à senilidade, mas isso não compromete a dependência textual.

Os desvios de conduta receberam a atenção de Quiroga, de modo que ele detalhou em seu estilo prolixo as regras simples da Utopia, onde os maridos seriam responsáveis por punir suas mulheres e os pais, seus filhos. Nas *Ordenanzas* fica claro que os chefes de família, no sentido amplo, deviam controlar “*los excesos y desconciertos*” daqueles sob sua autoridade. No caso de falharem nessa tarefa, a correção seria aplicada “*por el Rector, y Regidores del Hospital*” (p. 260) e, se fossem considerados pouco hábeis, outros deviam ser eleitos para ocuparem seus postos. Na Utopia o castigo em público não decorria da falha dos chefes de família, mas da necessidade de dar exemplo aos demais.

O exemplo, afinal, seria dado também positivamente pelas autoridades. Na Utopia havia poucas pessoas isentas do trabalho manual, entre as quais estavam os *sifograntos* que, apesar disso, “não se dispensavam de o fazerem, com o objectivo de que, dando o exemplo, os outros se sintam impelidos a segui-lo” (p. 306). De forma similar, Quiroga incentivou os “*Padres de familia*”, que supervisionavam o trabalho no campo, a “*poner algunas veces las manos en la obra, mayormente a los principios, porque los demás hayan vergüenza, y hagan lo mismo, y no tengan pereza, ni excusa para dejar de hacer lo que deban*” (*Reglas*, p. 260). Já destaquei a importância do exemplo para Quiroga, principalmente no caso das boas obras para promover uma evangelização eficaz, mas na vida cotidiana isso também era necessário, ao menos até que a virtude se convertesse em hábito. Se mesmo no mundo fictício era preciso animar os que iam ao trabalho, tanto mais no mundo real.

REGLAS

De las familias rústicas del campo, que las haya las útiles, y necesarias, y de quién se han de mirar, y de ser granjeadas, y cómo, y por cuánto tiempo, y de su orden y concierto

Item de estas familias urbanas del Hospital, salgan y se provean las personas que han de residir en las estancias, granjerías, y familias rústicas del campo, que ha de haber, que han de estar bien instructas, y proveídas de herramientas, e instrumentos necesarios para la labor, de manera que en cada una estén cuatro casados, o seis, como fueren menester, que las granjeen, y procuren el ganado, y las aves, que en ellas estuvieren, y se criaren, y pastaren, en que esté uno de ellos por principal, a quien los otros obedezcan, que sea el más antiguo allí, y estos se remuden de dos en dos años, salvo si

UTOPIA

Nos campos têm casas situadas nos lugares mais favoráveis, apetrechadas com instrumentos agrícolas. São habitadas por homens que para ali se deslocam em turnos. Nenhuma família nessas condições tem menos de quarenta homens e mulheres além de dois serviçais adscritos; à frente de cada grupo há o pai e a mãe de família, de boa reputação e já entrados em idade; [...] todos os anos regressam à cidade vinte dos membros de cada família que completarem dois anos no campo. [...] Tal procedimento na forma de renovar os tratadores dos campos, embora seja de regra, com o fim de ninguém ser obrigado a

alguno de ellos holgare de su voluntad estar allí, más tiempo, que con licencia expresa del Rector y Regidores, y no de otra manera alguna lo pueda hacer. (p. 261)

aguentar muito tempo uma vida demasiado penosa, não é estrito, pois há muitos que, por maneira de ser natural, tomam gosto pelo tratamento da agricultura e bastantes são os que solicitam mais anos. (p. 293).

Aqui fica patente a modéstia dos números dos povoados de Santa Fé diante da Utopia, cujas estimativas Quiroga tomara por modelo na *Información*. Os hospitais tinham apenas quatro ou seis casais⁶⁶ nas estâncias rurais, ao passo que o relato de Hitlodeu previa um mínimo de quarenta pessoas! A escala se reduzira, o que se nota também em outras normas adiante.

Entre as pequenas diferenças estão: Quiroga reforçou a instrução necessária para o trabalho, além das ferramentas, o que pode indicar que nem todos dominavam as técnicas agrícolas que considerava adequadas. Apenas casados viveriam nos campos, mas na Utopia os solteiros eram permitidos. Existe aqui algum indício de que os moços e moças talvez abrissem mão das regras e adotassem uma maior liberdade sexual, de modo que a prudência era o melhor caminho. E ainda, Morus explicitou que seriam chefiados por pai e mãe, e nas *Ordenanzas* só o principal é mencionado.

De resto, apenas convergências. Os chefes seriam os mais velhos; o prazo de permanência, de dois anos, depois do que regressariam à área urbana e viriam os substitutos, indicados conjuntamente pelo *Principal* e pelos *Regidores*; aos que agradasse a vida nas estâncias se facultaria permanecerem por mais tempo, “*con licencia expresa del Rector y Regidores*”. A sistematização referente ao campo então prossegue:

REGLAS

Veedores de las estancias del campo

Item que en todas las familias rústicas haya otra persona más principal sobre ellas, que sea como Veedor general de ellas, y que las vea, y visite, y avise al Rector, y Principal, y Regidores dichos los que hubiere de remediar, proveer, y reformar en ellas. Y cuando estos cuatro, o más casados se remudaren, quede siempre uno de ellos el más hábil, y diligente, o más antiguo allí por principal, en cada familia, o estancia del campo el suyo, que esté, y resida con los que vengan de nuevo en lugar de los otros, que se remuden, y se vuelven a las familias del Hospital, después de cumplido el bienio, que son dos años, que les diga, y encamine lo que allí han de hacer, y tenga con ellos la cuenta y razón, que se ha menester; cada cual en la estancia, y familia

UTOPIA

[...] para cada conjunto de trinta famílias há um *filarco*; [...] Ao serem substituídos [os vinte membros] por um número idêntico procedente da cidade, são estes ensinados por aqueles que aí já passaram um ano e têm alguma experiência das coisas do campo, por tal forma que no ano seguinte hão-de eles ensinar os outros; assim nunca se dará o caso de todos serem novatos e inexperientes da agricultura e falharem nas colheitas por falta de conhecimento.

⁶⁶ Apesar de a palavra *casado* significar em espanhol o mesmo que em português, parece-me que, neste caso, a sua tradução deve ser por *casais*. No item seguinte explicarei os motivos dessa opção.

rústica donde estuviere, de manera que no pierdan tiempo, ni anden ociosos: a quien los que así vinieren de nuevo, y los que quedaren, obedezcan como está dicho. Y que lo mismo se haga, cuándo éstos nuevos fueren viejos en las dichas estancias, y se hubieren de remudar como los otros, y así vayan siempre de remuda en remuda de dos en dos años por sus tandas, por los casados de las familias urbanas de él a residir en las dichas familias rústicas del campo, y el más principal Veedor general, que ha de haber, podrá estar en su familia en el Hospital, y de allí salir a visitar-las todas, un día a las unas y otro a las otras, y venirse a dormir a su familia, y remediar lo que pudiere dé aviso a los dichos Rector y Regidores, para que ellos los provean como deban. (p. 261-262).

Haveria supervisores do trabalho rural que, na Utopia seriam responsáveis por mil e duzentas pessoas, pelo menos – trinta famílias de quarenta pessoas. Nos povoados de Santa Fé os números não são dados, mas fica claro que um *veedor* supervisionaria várias famílias, podendo viver na área urbana e ir acompanhar os trabalhos nos campos durante o dia, retornando à noite. Novamente se delineia uma escala muito menor que na ilha imaginada, na quantidade de habitantes, nas distâncias, enfim, no tamanho do povoado.

Deve-se notar o emprego da palavra *veedor* em vez de *filarco*, talvez por motivos etimológicos. *Filarco* “pode significar ‘ambicioso do poder’”, o que decerto não agradaria a Quiroga, apesar de “tal figura não ter lugar na Utopia”, conforme Aires A. Nascimento (In: MORUS, 2009, p. 293, nota 12). Isso é um indício de que nas *Ordenanzas* não se usavam os gracejos sérios de Morus e Luciano, contribuindo para compreender como esses autores eram interpretados. Por sua vez, *veedor* pode remeter à função do bispo – palavra originada do termo grego *ἐπίσκοπος* (*episkopos*) cuja tradução literal é *supervisor* – antes de sua institucionalização como cargo eclesiástico⁶⁷. Longe das ambições de poder evocadas pelo termo *filarco*, o *veedor* era um supervisor-guardião das famílias do campo, responsável por “remediar, proveer, y reformar en ellas”.

O procedimento de troca das famílias do campo também foi afetado pelos números menores dos hospitais. O trabalho de ensinar os novatos, que na Utopia seria dos vinte que permanecessem, ficaria a cargo do *principal* local, um tipo de chefe menor desses pequenos grupos, o mais hábil ou antigo a estar ali. Pela estrutura do texto é difícil saber por quanto tempo esse chefe viveria ali, se extrapolaria os dois anos ou se seria um daqueles que pediam para viver mais tempo na área rural. Apesar do desarranjo textual e das adaptações, o

67 Em Atos 20,28 a palavra *ἐπισκόπους* foi traduzida como *guardiães* (A Bíblia de Jerusalém, 1985, p. 2089), num uso semelhante ao que Quiroga conferiu para *veedor*.

princípio utópico da alternância das famílias que viveriam no campo se manteria.

As *Ordenanzas* detalham os animais que seriam criados nas estâncias do campo: “*muchas aves de todo género, así de Castilla, como de la tierra, y Pavos, y de otros géneros provechosos, y vistosos, y ganados, como son Ovejas, Carneros, Cabras, Vacas, Puercos, y animales serviles, según de la calidad de la tierra, y Buyes*” (p. 262). Na Utopia são citados apenas frangos, cavalos e bois, estes últimos elogiados pelo desempenho no trabalho e por servir de alimentação quando não tivessem mais forças. Quiroga compartilhou o elogio usando quase as mesmas palavras de Morus, e especificou que se poderia aproveitar o couro, a carne e o sebo. Os vegetais não escaparam ao escrutínio. Enquanto a *Utopia* falava em “vinhas, árvores de fruto, plantas, flores” (p. 298)⁶⁸, as *Ordenanzas* mencionavam “*árboles fructíferos de Castilla, y de la tierra, como de todo género de hortaliza buena, y de todas las semillas saludables, y provechosas, lino, cáñamo, trigo, maíz, y cebada, u orozuz*” (p. 262).

Apesar de acentuar que as plantas e animais seriam de Castela e da terra, de todos nominados, o único produto nativo da América é o milho, muito cedo adaptado ao cultivo na Europa. Isso não indica rejeição aos produtos da terra, que são recomendados, mas mostra a falta de um conhecimento preciso sobre a natureza americana, cujo trabalhoso e monumental processo de mapeamento e transcrição para os códigos letrados europeus ainda principiava⁶⁹. Por outro lado, fica claro que os índios se aproveitavam dos conhecimentos europeus, sem que abrissem mão dos próprios. Nesse sentido, o colonizado sabe mais do que o colonizador, talvez por sua maior abertura a novos a novos conhecimentos⁷⁰, o que não minimiza em nada a violência do processo.

Essas trocas de informações mostram a existência de complexas relações de apropriação nos dois sentidos do Atlântico, o que não pretendo desenvolver aqui. A circulação de ideias entre o Velho e o Novo Mundo é tema de diversos trabalhos⁷¹, mas quero apenas

68 Também são mencionados “mel, lã, linho, madeira, grã, escarlata, peles, cera, sebo, coiro, e [...] animais” como excedentes entregues aos necessitados e vendidos para os povos vizinhos.

69 Mauricio Nieto Olarte (2009, p. 20) ponderou sobre isso: “*Debemos entonces estudiar de qué manera las tradiciones ‘no ilustradas’ y los conocimientos sobre la naturaleza de los habitantes del territorio americano son incorporados dentro de marcos de referencia eruditos, que niegan su localidad y se proclaman como ‘universales’. Estos saberes, al ser expuestos en otro lenguaje, bajo códigos familiares para los europeos letrados, se transforman en conocimientos legítimos y, por lo tanto, son susceptibles de ser presentados como descubrimientos y posesiones europeas. Este proceso nos ayuda a entender cómo se construye y acumula un vasto conocimiento como propiedad de unos pocos, y cómo en el proceso se silencian las tradiciones y se invalida la autoridad de los demás.*”

70 “O conhecimento científico se afirma, por definição, como verdade absoluta até que outro paradigma o venha sobrepujar, como mostrou Kuhn. Essa universalidade do conhecimento científico não se aplica aos saberes tradicionais – muito mais tolerantes – que acolhem freqüentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes cuja validade entendem seja puramente local. ‘Pode ser que, na sua terra, as pedras não tenham vida. Aqui elas crescem e estão, portanto, vivas.’” (CUNHA, 2007, p. 78).

71 Cf. GRUZINSKI (2014).

destacar que a colonização se fez num movimento duplo que expropriava os conhecimentos dos nativos e, simultaneamente, permitia que estes acessassem outros saberes que lhes seriam proveitosos. O princípio do *provecho*⁷², aliás, determinava quais plantas e animais seriam usados nos hospitais, bem como o que mais seria aceito, conforme Quiroga expressou repetidas vezes.

O bom uso do tempo era uma questão importante, já que a ociosidade causava muitos males. Por isso Quiroga escreveu:

y, cuando hubiere cumplido con todo lo dicho, y no tuvieren en qué entender los estancieros, porque no les dañe la ociosidad, unos saquen piedra, y la labren, y cuadren, otros corten madera, y la desbasten, y otros cojan grana, cochinilla y orchilla⁷³ donde se diere; otros hagan otras cosas, y obras que convengan para los oficios, y necesidades del dicho Hospital, y familias de él, al respeto de las seis horas dichas, según el aparejo que para ello hubiere en la tierra de cada estancia, y lo llevaré la calidad, y oportunidad de ella. (Reglas, p. 263).

Antes de mais nada, todas as atividades desse excerto estavam dentro das seis horas de trabalho previstas. A flexibilização era permitida apenas no caso mencionado no primeiro item das normas, com a compensação dentro da mesma semana. Aqui se antecipava a possibilidade de executarem todas as obrigações e sobrar tempo, com sói acontecer no campo em determinadas ocasiões. Nesse caso se advertia que encontrassem ocupações convenientes ao bem de todo o hospital. Não trabalhariam até se esfalfar, mas também as horas de trabalho não deviam ser convertidas em tempo de ócio.

Sem dúvida estamos diante de mudanças de percepção, conforme escreveu E. P. Thompson (1998) em seu ensaio “Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial”, mas não penso que haja aproximação com a visão capitalista nascente cujo resultado foi a concepção do tempo como dinheiro. É mais uma questão moral, o cuidado para que os espíritos não se contaminassem e se acostumassem à preguiça, levando ao enfraquecimento do caráter e à consequente danação da obra pia que se realizava nos povoados. No entanto, diferente da Utopia e das normas dos monastérios, não se pretendia regular totalmente as horas de cada dia.

Quiroga também seguiu a precaução da Utopia, onde se armazenavam alimentos para evitar a carestia no caso de que no ano seguinte a produção não fosse suficiente para atender a todos⁷⁴. Na ilha consideravam as necessidades asseguradas “depois de haverem

72 “Beneficio o utilidad que se consigue o se origina de algo o por algún medio.” (“DLE”, 2014).

73 Juan Joseph Moreno, editor das *Reglas*, escreveu que essa palavra “no se halla en los Dictionarios Castellanos, Mexicanos ni Michoacanense. Acaso hay en el original errata del amanuense debiéndose poner Chía, que es una semilla propia de este Reino y que se vende con utilidad por servir para hacer agua fresca” (In: AGUAYO SPENCER, 1970, p. 256, nota 6)

74 O armazenamento de provisões para anos vindouros de escassez tem precedentes em todas as civilizações antigas. Na tradição judaico-cristã a história de José (*Gênesis* 37-50) contém esses elementos arquetípicos,

armazenado provisões para dois anos, de modo a evitar qualquer eventualidade no ano seguinte” (p. 319). As normas dos hospitais prescrevem: “*sembréis en cada un año doblado de lo que hayáis menester, lo cual guardaréis hasta que no pueda faltar verosíilmente el año presente*” (p. 263). Nos dois casos, uma vez garantido o abastecimento, o excedente podia ser vendido.

Há uma diferença relevante na forma como concluíam que os produtos podiam ser vendidos. Morus mencionou “cálculos feitos [...] relativamente ao consumo da população de cada cidade e dos seus arredores” (p. 295), mas Quiroga apontou para “*ciertos indicios, y verosimilitud*”, além de “*ciertas conjeturas naturales*” (p. 263 e 264). No primeiro caso a base da segurança está posta na precisão matemática, na perfeição dos cálculos e projeções futuras; no segundo, por sua vez, está no conhecimento da natureza, que os índios não obtinham da mesma forma que os europeus. Estamos entre a ciência, em seus albores, e o conhecimento tradicional⁷⁵.

Entre outros, Nieto Olarte (2009, p. 19) chamou a atenção para a mediação social feita pelos povos nativos no processo de compreensão da natureza americana pelos homens de ciência europeus. Vasco de Quiroga não era exceção a essa regra e, mesmo não sendo homem de ciência, parece ter reconhecido essa dependência quando redigiu suas normas para os hospitais. Em substituição a cálculos e conceitos, a segurança alimentar dos povoados dependeria das percepções de seus habitantes sobre o clima, a fertilidade da terra, dos processos naturais como um todo⁷⁶.

Quanto aos recursos financeiros, outra variação notável. Na Utopia não se guardava dinheiro “senão para dele se servirem em determinada eventualidade”, mas “o ouro e a prata (com o que o dinheiro se fabrica) são guardados na sua posse com tal desapego que o seu valor não é considerado superior ao que a natureza lhes confere.” (p. 321). Nos povoados o cuidado era muito maior:

amplamente difundidos, ainda que nem sempre cumpridos.

75 A divisão, posta nesses termos, é meramente instrumental, conforme Manuela Carneiro da Cunha (2007, p. 78–79): “Há pelo menos tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos. É só por comodidade abusiva, para melhor homogeneizá-lo, para melhor contrastá-lo ao conhecimento científico, que podemos usar no singular a expressão ‘conhecimento tradicional’. Pois enquanto existe, por hipótese, um regime único para o conhecimento científico, há uma legião de regimes de saberes tradicionais.” Ainda que a ciência ocidental seja múltipla e até mesmo conflitante, é possível reconhecer nela um paradigma, um regime de conhecimento que perpassa os seus processos mais diversos.

76 Vale a pena rememorar outra vez Manuela Carneiro da Cunha (2007, p. 79): “O conhecimento tradicional opera com unidades perceptuais, o que Goethe defendia contra o iluminismo vitorioso. Opera com as assim chamadas qualidades segundas, coisas como cheiros, cores, sabores... No conhecimento científico, em contraste, acabaram por imperar definitivamente unidades conceituais. A ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções. É a lógica do conceito em contraste com a lógica das qualidades sensíveis.”

Item que para ello, y para lo demás del pro, y bien común, haya una caja, o cofre grande barreteado de tres llaves, una que tenga el Rector, otra el Principal, y otra el más antiguo Regidor, que tengáis en lugar seguro siempre, así para estos depósitos, y guardar de ellos, como para todo lo demás que necesario sea guardarse, en lo cual tengáis vuestra cuenta, y razón clara y fiel, y la deis en cada un año en forma al dicho Rector, y Regidores del Hospital, y al Patrón, o Patronos, y Defensores, y Protectores, si necesario fuere después de mis días. Y mientras viviéremos a nos, y a quien para ello pusiéremos. (p. 264)

Os *pueblos* de Santa Fé não estavam tão isolados da sociedade a ponto de se permitirem prescindir do uso do dinheiro – o isolamento completo só se realiza na literatura. Ainda assim, a ideia é a mesma, já que internamente não haveria transações monetárias. A precaução se devia às relações externas, até mesmo para adquirir mantimentos em caso de os armazenados não serem suficientes.

Não pude localizar a origem do recurso engenhoso do cofre ou da arca com três chaves⁷⁷, mas a questão posta é de reforçar a segurança. Além do dinheiro, provavelmente ficariam no cofre os documentos referentes à propriedade das terras, considerando os inúmeros pleitos enfrentados pelos povoados para conservá-las. Os *patrones*, *defensores* e *protectores* parecem ser figuras externas aos hospitais, já que não são mencionados em outras partes das *Ordenanzas*, mas estes só seriam acionados depois da morte de Quiroga – antes disso o criador indicaria as pessoas de fora a quem seriam dadas as chaves. A preocupação com o período “*después de mis días*” é uma evidência textual de que as regras foram redigidas mais para o fim da vida dele, depois de seu retorno da Espanha.

Uma das características mais assustadoras da Utopia, para os que leem a obra hoje, é a uniformidade das roupas. As *Reglas y Ordenanzas* previam a mesma prática:

REGLAS

De los vestidos que han de usar, y cuáles, y cómo en ello se han de haber para menos costa, y más concordia, y honestidad, y cómo las casadas, y cómo las doncellas

Item que los vestidos de que os vistáis sean como al presente los usáis, de algodón, y lana, blancos, limpios, y honestos, sin pinturas, sin otras labores costosas, y demasiadamente curiosas. Y tales, que os defienden del frío, y del calor, y de su mismo color si es posible, porque duren más, y no cuestan tanto, porque tienen menos trabajo, y son menos costosos, y más limpios. Y de éstos, dos pares de ellos; unos con que pareceréis en público en la plaza, y en la iglesia los días festivos, y otros no tales, para el

UTOPIA

Quanto ao vestuário, veja-se como necessitam de pouca mão-de-obra: antes de mais, quando andam a trabalhar, envolvem-se numas peças de couro ou em peles sem grande apuro, as quais lhes duram uns sete anos; quando saem a público, põem por cima um manto, que lhes serve para encobrir aquelas peças mais grosseiras, e cuja cor é única por toda a ilha e tem a cor natural do tecido. Assim, aqui não só se gasta menos em tecido de lã do que em qualquer outra parte, como também esse tecido lhes fica muito mais barato.

⁷⁷ Encontrei referências a cofres de três chaves na Espanha no século XIV (DÍAZ QUIRÓS, 2011), em Portugal no século XVI (SILVA, Ma. J. O. E, 2011), no Brasil no século XVIII (RESENDE; LANGFUR, 2007), o que indica que a arca de três chaves era muito usada na península ibérica e em seus domínios.

día de trabajo, y en cada familia os sepáis hacer, como al presente los hacéis, sin ser menester otra cosa de Sastres, y Oficiales; o que si posible es, os conforméis todos en el vestir de una manera lo más que podáis, y de vestidos conformes los unos a los otros en todo, porque se causa de más conformidad entre vosotros, y así cese la envidia, y soberbia de querer andar vestidos, y aventajados los unos más, y mejor que los otros, de que suele hacer envidia entre hombres vanos, y poco prudentes, y disensión, y discordia. (p. 265).

Quanto ao linho, ele reclama menos trabalho e por isso o seu uso é mais frequente; mesmo assim, no linho só atendem ao candor, na lã apenas olham ao asseio, não levando em conta a delicadeza do fio. Em consequência disso, enquanto noutros lados por vezes se tornam necessárias para uma só pessoa quatro ou cinco togas de lã, de diversas cores, e outras tantas túnicas de seda (aliás, para os mais requintados nem dez bastam), aí qualquer um se contenta com uma apenas, a maior parte das vezes, para dois anos. (p. 308).

A uniformidade nas vestimentas é um traço comum aos monastérios, aos militares e a muitas escolas. A divisão entre dois tipos de roupas – para o trabalho e para aparições públicas – se mantém inalterada, mas os tecidos não são os mesmos – couro, lã e linho na Utopia, algodão e lã nos *pueblo-hospitales*. A quantidade de peças de cada habitante não podia ser como descrito por Morus, uma para cada, mas tampouco dista disso: dois pares de vestimentas para sair e dois para trabalhar.

Como de costume, Quiroga adaptou os princípios da Utopia para as realidades americanas. Desaprovou as “*pinturas*” e os “*labores costosos*”, nos quais os Purhépecha eram habilíssimos, para inibir a soberba, a inveja, a dissensão e a discórdia, numa ênfase diferente da de Morus, cuja crítica foi direcionada para as elites requintadas europeias. Entre os indígenas da Nova Espanha também havia uma elite que se distinguia por suas roupas, mas a população dos hospitais era composta pelos *maceoales*, cujas roupas eram muito similares umas as outras.

Em outro item Quiroga relacionou a limpeza das almas e a dos corpos, de modo o exterior expressasse o “*que haya dentro en el alma*”. Depois de repetir a censura aos vestidos curiosos e custosos, acrescentou que “*ni os imbixéis, ni pintéis, ni os ensuciéis los rostros, manos, ni brazos en manera alguna, como lo solíades hacer*” (p. 270). A pintura corporal era algo bastante comum entre os indígenas em festas, rituais religiosos e na guerra, um elemento da cultura que não devia ser incorporado à tradição cristã.

A exceção era “*si fuere por medicina, útil y necesaria*”, mostrando respeito pelos conhecimentos dos índios no campo da saúde, o que foi durante muito tempo uma característica marcante das relações dos europeus com os diversos povos americanos – e ainda é, como fica claro pelo interesse da indústria farmacêutica nos conhecimentos tradicionais, mesmo que os saberes tradicionais sejam deslegitimados ou mesmo desprezados pelo discurso científico (CASTELLI; WILKINSON, 2002; CUNHA, M. C. DA, 2007). Se hoje o interesse é financeiro, durante a colonização era uma necessidade premente.

Além dos valores morais, o pragmatismo utópico se mostra presente na referência ao custo das roupas, a sua durabilidade e à proteção do frio e do calor. Há uma recomendação bastante paternal para que usassem no inverno agasalhos de lã ou algodão, prevenção para “*dolor de costado, que de ello se causa, y da en los pechos, y mata*” (p. 265). Por fim faz-se a recomendação bíblica⁷⁸ de as casadas cobrirem a cabeça, “*y lo más del cuerpo, sobre las otras vestiduras, que suelen traer y sin pinturas, ni labores de colores, que no sean muy costosas, ni muy curiosas, mayormente cuando vais a la iglesia*” (p. 265-266). As solteiras, para se diferenciarem, estavam dispensadas dessa obrigação.

Até mesmo passeios recreativos pelos campos estavam regulamentados:

REGLAS

Ausencias, y recreación, y cómo se recreen, y no se pierda tiempo sin provecho

Item que si alguno, o algunos de los tales pobres del Hospital os quisiéredes ir algún día a recrear, y os desenfadar por las familias del campo rústicas, sea con licencia del Rector, y Principal, y Regidores, y no de otra manera, y con tal que el que estuviere sano ayude, y trabaje en las dichas familias rústicas do así fuere en lo que se ofreciere, y allí se mandare por el Principal de la estancia, y se le dé de comer de lo que allí hubiere, como a los otros estancieros, que allí residieren, solamente por el tiempo que rezare la licencia, y no más, ni de otra manera. (p. 266).

UTOPIA

Se a alguém ocorre a vontade de passear pelos campos da sua cidade, não lhe está isso vedado, contanto que tenha autorização do pai e haja consentimento do cônjuge; no entanto, ao chegar a qualquer parte do campo, não lhe será dada qualquer alimentação sem que antes do meio-dia tenha dado satisfação à sua actividade (se é de tarde, sem que tenha prestado o trabalho que aí se costuma fazer antes do jantar). Desde que alguém se atenha a essa norma, tem liberdade para se movimentar dentro dos limites da sua cidade. Efectivamente, não será menos útil à cidade do que se tivesse permanecido nela. (p. 318).

Apesar de Quiroga ser um entusiasta dos agrupamentos urbanos, como bom utopista, também reconhece o possível enfado provocado pela vida na cidade, o que não consta na *Utopia*. Talvez por influência de Guevara e seu *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* ou porque muitos índios estavam acostumados a viver nos campos e montanhas, a vida rural aparece como uma recreação para os que viviam na sede dos hospitais, mesmo tendo que trabalhar lá – esse desenfado, diga-se, não tem nada a ver com as nossas férias. A Utopia, por outro lado, enfatizou a liberdade de ir e vir dentro dos limites da cidade e também a utilidade de todos onde quer que estivessem.

Nos *pueblo-hospitales* a obtenção da licença era mais burocrática, dependia do *Rector*, do *Principal* e do *Regidor*, enquanto na Utopia apenas a permissão do chefe da família e do cônjuge era necessária. Destaco que Quiroga não falou sobre a permissão do cônjuge, talvez por esquecimento, talvez por pensar que a autoridade dos chefes maiores se

⁷⁸ Cf. *Números* 5,18; *1 Coríntios* 11,1-16.

sobrepunha à dos maridos e mulheres.

A eleição das autoridades também teve que ser adaptada para o número menor do que o sonhado na *Información*, mas, ainda assim, segue certos padrões descritos na *Utopia*. Dois itens abordam esse assunto, como se fossem duplicatas bíblicas:

*Los padres de cada familia*⁷⁹, que ha de haber como está dicho de cuatro que de sí mismos todos los pobres del Hospital, divididos en cuatro partes, o cuadrillas, de cada cuadrilla, el suyo, o todos juntos, [...] elijan por votos secretos uno de los tales cuatro así nombrados, o dos, si hubieren de ser dos, por más Principal sobre todos ellos, y esto por tres, o seis años, y no más sin nueva elección. (p. 266).

Todos os pais de família elegeriam o Principal por meio de voto secreto. Teriam como opção quatro pais de família⁸⁰ indicados pela população. A escolha dos indicados podia ser feita de duas formas: todos juntos indicariam os quatro ou cada uma das quatro partes do hospital indicaria o seu. É o esquema da Utopia, onde os *sifograntos* “em votos secretos elegem como príncipe um dentre quatro que o povo tiver designado.” (p. 300).

O voto secreto estava previsto para a escolha do Príncipe, que Aires A. Nascimento compara a um presidente de serviço (In: MORUS, 2009, p. 300, nota 34), entendimento parecido ao de Quiroga. Na Utopia o “cargo de príncipe é vitalício, e não pode ser destituído senão em caso de propender para a tirania” (p. 300). As *Ordenanzas* preveem um controle político maior, com mandatos de três ou seis anos, “o por el tiempo que conviniere” (p. 267), confirmados por eleições, além de permitir que fossem dois os principais.

Quanto aos três ou quatro *Regidores*, “que éstos se elijan cada año, y de manera que ande la rueda por todos los casados hábiles” (p. 267). Equivalem aos *traníboros* da Utopia, eliminando um nível na hierarquia, já que os *padres de familia* são uma fusão dos pais de família com os *sifograntos*. Esses “*Regidores cadañeros*” seriam eleitos “por el mismo orden” (p. 266) que o *Principal*, ou seja, pelos pais de família a partir da indicação da população.

Quiroga acrescentou ingredientes católicos a essa receita. Os *padres de familia* elegeriam o principal após ser “*dicha la Misa del Espíritu Santo, y habiendo jurado en forma, que elegirán a su entender el más hábil, útil y suficiente al pro, y bien común de la República del Hospital, sin pasión ni afición*” (p. 266). Na Utopia a eleição era feita “depois de [os *sifograntos*] jurarem que escolherão aquele que considerem mais útil” (p. 300). Sem as adições católicas, os textos são praticamente idênticos.

79 No subtítulo da primeira ordenança está escrito: “*Cada familia elija su Padre de familia, como está dicho, si no estuvieren ya elegidos*” (p. 266).

80 O item seguinte diz “*que los Padres de familia de este Pueblo Hospital elijan entre sí un Principal*” (p. 267).

Além dessas regras, acrescentava-se que “*todo se haga con parecer del dicho Rector, el que le dé libertad para que hagan la dicha elección;*” (p. 267). As Reglas y ordenanzas não falam sobre a escolha do Rector, mas o testamento sim:

Item que este dicho rector que en cada uno de los dichos hospitales de Santa Fe que así ha de ser puesto sea virtuoso, hábil y suficiente lengua para lo que es dicho y prudente y aficionado a la dicha hospitalidad, orden y manera de ella, y en nuestros días lo sea el que como a nos pareciere como hasta aquí siempre se ha hecho y después de nuestros días se ponga de tres en tres años por el patrón de los dichos hospitales que aquí en esta declaración para este efecto dejamos nombrados, que es el rector de dicho colegio de San Nicolás con ciencia y aprobación de los patrones y defensores que dejamos de los dichos hospitales [...] (Testamento, p. 286-287).

A princípio, o próprio Quiroga nomeava o Reitor, mas depois de sua morte ele seria escolhido pelo reitor do Colégio de San Nicolás e aprovado pelos defensores dos hospitais: o próprio rei, a Audiência da Nova Espanha, os bispos, deões os membros dos *cabildos* do México e de Michoacán. Da mesma forma que os principais, o reitor podia permanecer no cargo por mais tempo “*si vista su suficiencia, honestidad y prudencia*” se concluísse que tirá-lo causaria mais dano que mantê-lo. Mas a renovação se faria “*siempre de tres en tres años, como es dicho, y con expresa licencia dada ‘in scriptis’ firmada de nos y del dicho patrón y lector de dicho colegio de San Nicolás, con parecer del deán y cabildo*” (Testamento, p. 287).

Na Utopia as principais autoridades saíam da classe dos letrados, mas nos povoados de Santa Fé essa não era uma condição. Quiroga escreveu que o Principal

sea manso, sufrido, y no más áspero, ni riguroso de aquello que convenga, y sea menester para hacer bien su oficio, y negocios del Hospital, y no consienta ser menospreciado de nadie antes procure ser amado, y honrado de todos como se razón, más por voluntad, y amor, que por temor, ni rigor. (Reglas, p. 267).

As características são semelhantes às aquelas mencionadas por São Paulo, para quem “um servo do Senhor não deve brigar; deve ser manso para com todos, competente no ensino, paciente na tribulação” (2 *Timóteo* 2,24)⁸¹. Por outro lado, quanta distância de Maquiavel (2001, p. 95) e seu conselho de que “muito mais seguro é fazer-se temido que amado”. Outra vez a proximidade com Erasmo é evidente, pois para este o bom príncipe

envidará todo tipo de esforço para conquistar a afeição do povo, mas de forma tal que sua autoridade entre eles não seja de maneira alguma diminuída. De fato, existem aqueles que são suficientemente tolos para tentar conquistar a boa vontade para si mesmos mediante encantamentos e anéis mágicos, ao passo que não há palavra mágica mais eficaz do que a própria virtude, e nada mais desejável, e, visto que é um bem verdadeiro e que não tem fim, ela conquista para um homem a verdadeira e infinita boa vontade. Uma segunda ‘poção’ é a de um homem demonstrar amor para com os demais se ele deseja, em troca, ser amado, de modo

81 Listas das qualidades desejáveis para as autoridades eclesiásticas são encontradas em 1 *Timóteo* 3,1-13 e *Tito* 1,6-9.

que ele vincula a si seus cidadãos da mesma forma que Deus atrai para si todo o mundo, ao merecer deles o bem. (ERASMO, 1998, p. 370).

O Principal precisava ter competência para exercer as atividades, ou seja, a política seria organizada de acordo com as virtudes, e não a partir de conchavos e conveniência. A afirmação da autoridade se daria a partir do bom exemplo, da competência demonstrada, e com isso angariaria o amor e o respeito da gente comum. O enfoque passa muito longe das demonstrações de força feitas por tantas autoridades.

As passagens sobre as reuniões das autoridades merecem ser postas em paralelo. Nas *Reglas* elas aparecem em dois itens. O primeiro deles, a logo abaixo, parece uma versão preliminar, até mesmo um rascunho:

REGLAS

[...] *estos Principales, y Regidores así elegidos, elijan los demás Oficiales necesarios al Hospital, conforme a estas Ordenanzas, y para ello, y lo demás que se ofreciere, se junten cada tercero día y más días si así necesario fuere, tomando consigo dos de los Padres de familia en lugar de Jurados, que miren por todos los pobres del Hospital en lo que allí se hiciere, que no sean dañificados, y no cada día unos, sino interpolados. Y otro Ayuntamiento fuera de éste no se haga por nadie en el Hospital, so penas graves de ser lanzados, y privados de él.* (p. 267-268).

UTOPIA

No Senado assistem sempre dois *sifograntos*, cada dia diferentes, e está acautelado que nada seja sufragado senão o que é de interesse público e que além disso não se toma decisão final sem terem passado três dias sobre a sua discussão no Senado.

Tomar decisões relativas a interesses públicos fora do Senado ou fora das Assembleias do Povo é considerado crime capital. Diz-se que tal lei foi instituída para não se cair na tentação de alterar a forma de governação, por conspiração do príncipe e dos *traníboros* que levasse a instituírem a tirania que serviria para oprimir o povo. (p. 300-301).

Essa reunião entre principais, regedores e pais de família foi inspirada nas reuniões do Senado que sempre contavam com a presença de dois *sifograntos*, como os textos acima demonstram. A alternância dos pais de família participantes e o período das reuniões são idênticos, bem como a advertência para que não se fizessem outras reuniões deliberativas, algo considerado grave. A punição, porém, era diferente: morte na Utopia, expulsão nos hospitais, algo que discutirei mais detalhadamente adiante.

O próximo item que aborda o assunto foi melhor redigido, parece a versão mais polida e acabada do anterior:

REGLAS

Y éstos [Principal y Regidores] juntarse en la familia del Principal para todo lo necesario

Item que para ello, y para todas las otras cosas del pro, y bien común del dicho Hospital se junten de tercer en tercer día en la familia donde morare el Principal, hasta que tengan República por sí para ello, que en todo caso se haga, a

UTOPIA

Cada três dias, mesmo mais frequentemente se o assunto assim o exigir, os *traníboros* reúnem-se em conselho com o príncipe. Deliberam sobre matérias de interesse público, decidem questões privadas (se alguma houver); elas são tão poucas

platicar, y acordar en lo que se haya de hacer en lo tocante al Hospital, estancias, y términos, y obras comunes de él, conforme a estas Ordenanzas, y lo demás que les pareciere que convenga no yendo contra ellas, con acuerdo del Rector siempre. (p. 268).

que o fazem em pouco tempo. (p. 300).

As reuniões entre o principal e os regedores equivale àquelas entre os *traníboros* e o príncipe para deliberar sobre o interesse público. Quiroga detalhou o local das reuniões, previu a construção de um prédio específico para isso, um maior detalhamento que indica uma revisão do texto anterior. A frequência maior das reuniões, caso fosse necessário, não estava prevista aqui, mas sim na ordenança anterior. O primado da norma é reforçado com a advertência de que as decisões tomadas tinham de se ater a ela. Como em outros casos, aparece a figura do reitor, inexistente na *Utopia*, para cancelar as decisões.

Essa ordenança terminada da seguinte forma:

REGLAS

Y si el tiempo, o la necesidad diere lugar a ello, no lo determinen luego al primer Ayuntamiento, hasta que en otros, u otros dos lo hayan bien entre sí tratado y discurrido, sin votar sobre ello; porque, cuando así lo hubieren bien platicado, y acordado todo, o cualquier cosa, o parte de ello, que sea de importancia, den parte de ello al Rector, y, si fueren cosas dudosas, o dificultosas, lo platiquen primero tres días antes, que se determinen en lo que se hubiere de hacer, salvo si fuere cosa de poca importancia, o que no sufra tanta dilación. (p. 268).

UTOPIA

Por isso mesmo, tudo o que é considerado de maior importância é levado às assembleias dos *sifograntos*, os quais o comunicam primeiro às famílias que representam e depois o debatem entre eles e só em seguida transmitem a sua deliberação ao Senado. Entretanto, o assunto é levado também ao conselho de toda a ilha. Mais ainda, o Senado tem também por regra nada discutir no próprio dia em que o assunto é proposto, mas diferi-lo para a reunião seguinte, para não acontecer que alguém debite de ânimo leve aquilo que primeiro lhe vem à boca, obstinando-se depois a pensar mais como defender as posições que tomou que os interesses do bem comum, preferindo deitar a perder o interesse público que uma opinião, por vergonha descabida quanto a uma retractação, e para que não pareça que de início tinham reflectido pouco, quando, por princípio, se devia ter previsto que mais vale falar depois de reflectir que fazê-lo de chofre. (p. 301).

Uma vez que os pais de família desempenhavam o mesmo papel dos *sifograntos*, a etapa de informar às famílias podia ser descartada. A regra proverbial de não decidir nada numa primeira reunião foi acatada e até aumentada: três encontros são mencionados, mas o que importava era discutir bem e tomar decisões acertadas, prudentes e não precipitadas. Questões de importância menor podiam ser decididas mais rapidamente. O arrazoado moral escrito por Morus foi excluído, numa das poucas simplificações feitas nas *Ordenanzas*.

Pelo texto da *Utopia* havia três tipos de reunião na ilha: conselho do príncipe,

Senado e Assembleias do Povo. Os dois primeiros tipos foram descritos sem muitos detalhes e o último apenas nomeado. Parece-me que, a princípio, Quiroga pretendeu manter uma organização parecida, com reuniões do principal e regedores com os pais de família, a exemplo do Senado, e apenas entre si, como no conselho do príncipe. Depois simplificou a proposta para apenas um tipo de reunião, talvez como resultado da experiência com um número menor de pessoas.

A provisoriedade do texto não permite uma conclusão exata, pois também é possível interpretar que os dois tipos de reunião tenham sido mantidos. Apenas a extração dessas ideias da *Utopia* é um fato inegável, conforme se verifica pela análise acima. Aliás, a falta de clareza dessas ordenanças pode bem ser uma herança do texto moriano, vago e pouco claro nesse ponto, o que seguramente dificultou a adaptação.

Na Utopia não havia preocupação com os marcos dos limites, pois se tratava de uma ilha. Nos povoados de Santa Fé era isso era necessário, de modo que deveriam visitar uma vez por ano os limites das terras e renovar os marcos, “*conforme a la Escritura de amojonamiento de las tierras, y términos del Hospital, y tengan cofre donde tengan las Escrituras tocantes al Hospital.*” (Reglas, p. 269).

Dois itens abordam a manutenção dos edifícios, seguindo o princípio da precaução: “*porque se reparará a menos costa, que, después de caído, hacer de nuevo*”, semelhante ao registro da *Utopia*, onde “não só⁸² se remediavam rapidamente as deficiências manifestas, mas também se previnem as que ameaçam vir a ocorrer” (p. 308). Aqueles que desempenhassem os ofícios relativos a isso, como carpinteiros, artífices de pedras, pedreiros e ferreiros, fariam os reparos necessários “*siempre a respecto de las seis horas ordinarias repartido entre todos igualmente.*” (Reglas, p. 269).

O tema dos conflitos internos não podia ficar de fora. Na Utopia, alinhada com a simplicidade das leis, cada um defenderia seus pleitos, sem necessidade de advogados, pois assim há “menos rodeios e mais facilmente se deduz a verdade” (p. 365-6). O conselho de Quiroga é diferente:

Item si alguno de los Indios pobres de este Hospital tuviere quejas de otro, o de otros, entre vosotros mismos, con el Rector, y Regidores lo averiguaréis llana, y amigablemente, y todos digan verdad, y nadie la niegue, porque no haya necesidad de se ir a quejar al Juez a otra parte, donde paguéis derechos, y después os echen en la cárcel. Y esto hagáis aunque cada uno sea perdidoso; que vale más así con paz, y concordia perder, que ganar pleiteando, y aborreciendo al prójimo, y procurando vencerle, y dañarle, pues habéis de ser en este Hospital todos hermanos en Jesucristo con vínculo de paz, y caridad, como se os encarga, y encomienda mucho. (p. 269).

82 A tradução de Aires Nascimento acrescenta aqui um “não” que creio ser um erro editorial.

O título que os pleitos “*sean pocos o ningunos*”, deixando claro o ideal de concórdia e amizade esperado para os hospitais. De qualquer forma, havendo queixas, os líderes escolhidos pelos próprios índios e o reitor as administrariam, não havendo necessidade de apelar para a justiça externa. Ora, a inspiração paulina é clara:

Quando alguém de vós tem rixa com outro, como ousa levá-la aos injustos, para ser julgada, e não aos santos? [...] Não se encontra entre vós alguém suficientemente sábio para poder julgar entre os seus irmãos? No entanto, acontece que um irmão entra em litígio contra seu irmão, e isto diante de infiéis! De qualquer modo, já é para vós uma falta a existência de litígios entre vós. Por que não preferis, antes, padecer uma injustiça? Por que não vos deixais, antes, defraudar? Entretanto, ao contrário, sois vós que cometeis injustiças e defraudais – e isto contra vossos irmãos! (1 Coríntios 6,1;5-8).

A primeira carta aos Coríntios procurava responder a problemas concretos da comunidade cristã em Corinto. Da mesma forma, as *Ordenanzas* de Quiroga tentavam organizar o funcionamento dos hospitais de modo adequado. O famoso princípio evangélico de dar a outra face está presente aqui⁸³, seria melhor sofrer uma injustiça do que fazer algum mal para os outros, especialmente aos irmãos na fé. A menção aos gastos com os processos judiciais e à prisão também ecoam o sermão do monte:

Assume logo uma postura conciliadora com o teu adversário, enquanto estás com ele no caminho, para não acontecer que o adversário te entregue ao juiz e o juiz ao oficial de justiça e, assim, sejas lançado na prisão. Em verdade te digo: dali não sairás, enquanto não pagares o último centavo. (Mateus 5,25-26).

Além de minimizar as tensões internas, isso reforçaria a união dos hospitais contra os seus rivais externos, negando-lhes munição para criticá-los. O bem-estar interno era tão importante quanto a resistência aos ataques vindos de fora, que não eram fracos nem poucos.

No mesmo sentido de buscar a harmonia social está o conselho de não ridicularizarem ninguém. Na Utopia se diz: “Troçar de um homem disforme ou estropiado é tido como torpe e baixo, [...] pois lança estultamente em rosto a um infeliz, como se fosse uma falta, o que não está nas suas mãos poder ser evitado” (p. 363). As ordenanças dizem que não se deve “*escarnecer los mal dispuestos, y mal vestidos, contrahechos, tullidos, mancos, cojos, ni ciegos de su nacimiento, o acaso, mayormente sin culpa suya*” (p. 270). O espírito é o mesmo, mas Quiroga acrescentou um conteúdo cristão:

antes deis gracias, y alabéis por ello mucho a nuestro Señor, porque le plugo, y fue servido, que no fuédeses como uno de ellos, y esto con mucha compasión, que de ellos hayáis, y porque también en esto cumpláis lo que Dios nuestro Señor nos manda de nuestros prójimos, como está dicho arriba. (p. 270).

Não apenas a razão é contra a zombaria, já que a pessoa não fez nada para ter tal

83 Cf. Mateus 5,38-42.

condição, mas também a compaixão cristã, que impeliria os habitantes a colocar-se no lugar do outro, a tentar compreender sua condição e ajudar como possível. Assim se cumpririam os mandamentos de Deus.

Comparar a religião prevista nas *Reglas y Ordenanzas* com a da Utopia não faz muito sentido, mesmo que se possam identificar elementos de tolerância em Vasco de Quiroga que talvez se originaram da leitura dessa obra de Morus. Os utopienses tinham liberdade de culto e professavam várias religiões, ainda que se previsse uma convergência futura para uma única. Diferente disso, os hospitais de Santa Fé eram uma instituição cristã, na qual se recomendava que assistissem à missa, “*pues es santa ocupación, en que se gana mucho en todo, y por pereza, y poca cristiandad no se deje, salvo justa ocupación o legítimo impedimento*” (p. 271-272). Haveria também uma festa principal de Exaltação da Cruz e outras que compunham um roteiro:

Y asimismo tengáis a mucha devoción, y veneración el él, la fiesta de San Salvador, en la Ermita suya, que está allí en el Valle, y de la Asunción de nuestra Señora en la Iglesia principal del dicho Hospital, que es de esta advocación de la Asunción de nuestra Señora, y la fiesta de San Miguel, y de otros Ángeles en la Iglesia del dicho Arcángel San Miguel, que ha de estar, y esté sobre el Valle en el lugar a ello diputado, y acostumbrado. (p. 273).

Tudo isso fazia parte da educação pensada por Quiroga, com o objetivo de ensinar as letras, os bons costumes e a fé cristã. É possível que a ênfase nas festas tradicionais católicas seja uma resposta à reforma protestante e ao Concílio de Trento, mas analisar isso com profundidade escapa a meus propósitos. De qualquer forma, as festas compunham uma exaltação cênica da religião, o que servia para afirmá-la e fortalecê-la perante os nativos, muitos acostumados a rituais religiosos pomposos. Aliás, as celebrações previstas nas *Ordenanzas* seriam importantes para ocupar nas mentes e corações o lugar das antigas cerimônias, uma substituição de memórias da velha fé por novas formas, associadas ao Cristianismo.

Ainda assim a maior diferença entre a *Utopia* e as ordenanças de Vasco de Quiroga se encontra nas punições para os desvios ou crimes cometidos pelos habitantes. Nesse ponto não há conciliação:

REGLAS

Que el que fuere dañoso, y escandaloso, y del mal ejemplo sea echado del Hospital

Item que si alguno de vosotros, o de vuestros sucesores en este dicho Hospital, hiciere cosa fea, y de mal ejemplo, por do no merezca, ni convenga estar en él, y de ello se recibiese

UTOPIA

Facto é que por mais graves que sejam os crimes quase todos são punidos com a pena da servidão, o que, segundo julgam, não é menos motivo de tristeza para os celerados quanto é mais

escándalo, y desasosiego, por ser revoltoso, o escandaloso, o mal cristiano, o se emborrachar, o demasiado perezoso, o que no quisiere guardar estas Ordenanzas, o fuere, o viniere contra ellas, y fuere en ello incorregible, o fuere, o viniere contra el pro y bien común de este dicho Hospital, sea luego lanzado de él, y restituya lo que de él se aprovechó, como ingrato del bien en él recibido, y así el Principal, y Regidores del dicho Hospital lo ejecuten con parecer del Rector del dicho Hospital. (p. 272).

vantajoso para a sociedade civil do que executar os malfeitores em pena capital apressada para fazê-los desaparecer num momento. Efectivamente, aproveitam mais com o seu trabalho do que com a execução capital e pela lição do castigo afastam outros de crime semelhante durante mais tempo. No entanto, se estes indivíduos, assim tratados, se revoltam ou recalcitram, então, por fim, como se faz a bestas indomáveis, às quais o cárcere e as cadeias não conseguem dominar, aplica-se-lhes a pena capital. Em contrapartida, aos que se sujeitam ao castigo não se lhes retira de todo a esperança; na realidade, se, depois de submetidos a longos castigos, aceitam a pena que atesta a sua falta e dão a entender que mais que a pena os desgosta tal falta, por vezes, em virtude de prerrogativa do príncipe, entretanto apoiada em sufrágio do povo, ou se mitiga a servidão ou se lhes perdoa. (p. 361-362).

Na Utopia era usual reduzir os criminosos à escravidão, chegando-se até a pena de morte. Pela leitura do primeiro livro, sabe-se que Morus pretendia criticar a Inglaterra, com suas penas de morte aplicadas aos mais diversos crimes, como o roubo. Escravizar os condenados seria então uma suavização das práticas inglesas, além muito mais útil para a república tanto no aproveitamento da mão de obra quanto na possibilidade de reintegração dos presos à sociedade. A proposta se enquadra na ideia de punição exemplar.

Vasco de Quiroga não podia aceitar isso. Ao conviver com a escravidão no Novo Mundo, vira como ela era degradante e não resolvia os problemas, ao contrário, gerava muitos inconvenientes. Assim, em seu projeto, antiescravista por natureza, ela sequer é mencionada, quanto mais a pena de morte. Isso não significava uma aceitação tácita da desobediência às normas, pois os incorrigíveis seriam expulsos.

Entretanto, é preciso destacar um matiz importante dessa punição máxima. Os desvios mencionados poderiam comprometer a existência dos hospitais conforme foram pensados. Não se tratava de meras falhas morais, mas de condutas potencialmente contagiosas que contrariavam frontalmente o sentido dado aos povoados. A desobediência às ordenanças, a preguiça, a rejeição ao Cristianismo e a bebedeira eram atitudes antiutópicas inaceitáveis que levariam ao banimento. Isso era o máximo.

Enfim, a utopia quiroguiana era uma crítica ao sistema colonial, mas, acima disso, conformava uma tentativa de resolver os problemas gerados pela presença espanhola no Novo Mundo. Sem romper nem questionar essa presença, pretendia aliar o que de melhor os espanhóis tinham a oferecer, o Cristianismo, com as boas qualidades dos índios, sua disposição para o bem e para a alta cultura. Refutava com veemência a escravidão e a

corrupção europeia transplantada para a América e buscava formar ali uma nova igreja, composta por novos homens, inspirada nas práticas da devoção moderna, na renovação espiritual que florescera na Europa e suspirava na Nova Espanha.

Concordo com Moreno, primeiro biógrafo de Quiroga e editor das *Reglas y Ordenanzas*, que elas são um rascunho inacabado, “*sin haberse podido sacar siquiera una copia en limpio*” (In: AGUAYO SPENCER, 1970, p. 244). O texto evidencia a provisoriedade da redação, com suas duplicatas, contradições e omissões. Essa provisoriedade, contudo, as aproxima ainda mais da *Utopia* de Morus e do pensamento utópico em geral: eram um projeto concreto que se efetivou no tempo e no espaço e, justamente por isso, se distanciavam de qualquer ideia de perfeição a-histórica e imóvel existente apenas em sonhos ou delírios. Para o bem ou para o mal, para seus defensores ou detratores, os povoados de Santa Fé foram muito mais do que isso.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após realizar todo esse percurso analítico, cabe então indagar qual o sentido da utopia de Vasco de Quiroga. Para responder a essa questão, retomo as pretensões de originalidade apresentadas na introdução, os temas discutidos nos quatro capítulos anteriores e, por fim, aponto alguns desdobramentos possíveis. Dessa forma, pinto um quadro geral das teses que anunciei.

A primeira das pretensões de originalidade era apresentar a obra de Vasco de Quiroga no Brasil. A despeito de possíveis críticas e divergências de interpretação, considero que é possível, a partir da leitura desta tese, conhecer a vida de Quiroga, sua formação intelectual e sua atuação na América, primeiro como ouvidor da Segunda Audiência e depois como bispo de Michoacán, até a sua morte, em 1565. Meu objetivo principal nunca foi expor a biografia desse utopista, mas ter noção de seu percurso contribui muito para interpretar sua obra e também fazê-lo aparecer para aqueles que nem sabiam de sua existência.

Mostrei quais eram as suas ideias sobre a colonização, as críticas que fez ao modo como o domínio espanhol era exercido e as propostas para solucionar os diversos problemas encontrados, muitos dos quais eram amplamente conhecidos na península e mesmo no resto da Europa. Expliquei como ele enxergava os colonos espanhóis e também os índios, como compreendia as guerras americanas e a escravidão. Expus também sua proposta evangelizadora e sua reelaboração da *Utopia* para sanar os problemas indígenas – a desregulação social, a escravidão e a morte.

Parte da apresentação consistiu em analisar a produção historiográfica. Os locais onde tradicionalmente se estuda Vasco de Quiroga são o México e a Espanha. No México ele é amplamente conhecido, tanto pela população, especialmente em Michoacán, quanto pela historiografia. Silvio Zavala é o principal expoente dessa corrente, mas há muitos outros. Alguns estudos têm ótima qualidade, outros pecam pela superficialidade e pela adesão ao senso comum. A tradição e a ampla difusão também cobram o seu preço, Quiroga se tornou uma figura pública apropriada por segmentos muito diversos. É o mesmo processo ocorrido com o *Quixote* na Espanha, em menor escala, levando a um esvaziamento do personagem histórico. Todos o conhecem, mas poucos leram seus textos.

A tradição historiográfica mexicana muitas vezes exalta os feitos de Quiroga, mais ou menos comedido. Nem todos o tratam como um herói nacional, mas a maioria nutre por ele um respeito profundo, sendo-lhe costumeiramente deferente. Prova disso é o uso da

palavra “*don*” junto de seu nome. Dom Vasco é inserido no quadro geral da história mexicana, sendo um dos heróis da nação, defensor dos índios por excelência. Como o México está no centro dos debates, a historiografia mais ampla sobre a modernidade e a tradição utópica fica um pouco esquecida, ainda que a Espanha esteja sempre no horizonte. A crítica da conquista é feita com tons de nacionalismo, daí que sempre se recordem as censuras de Quiroga à atuação hispânica no Novo Mundo.

Na Espanha os estudos dão destaque para a colonização e as grandes vitórias da grande potência europeia do século XVI. Quiroga permaneceu pouco pesquisado durante muito tempo, sendo resgatado por Paz Serrano Gassent, autêntica representante da historiografia espanhola. As críticas à colonização existem, porque hoje seria impossível não fazê-las, apesar de serem mais contidas que na historiografia mexicana. Destacam-se muitas continuidades com as tradições filosófica, literária, política e religiosa da península, evidenciando a formação de Quiroga e o quanto da Espanha ele levou para o Novo Mundo. É uma historiografia muito fechada em si, com algumas portas abertas para o resto da Europa, mas que dialoga pouco ou nada com outras correntes de outros lugares.

Além dessas, há pesquisas no Canadá, na Itália e nos Estados Unidos. Neste último país aparecerem diversos estudos importantes sobre Quiroga. Alheia às disputas entre Espanha e México, a historiografia estadunidense pôde analisar o bispo de Michoacán de uma distância mais segura. Os historiadores que se debruçam sobre Quiroga costumam conhecer minimamente as tradições historiográficas espanhola e mexicana, até mesmo porque muitos estudantes desses países se dirigem para os Estados Unidos em busca de oportunidades de pesquisa, enriquecendo o debate a partir de sua formação inicial.

As pesquisas estadunidenses cumprem o papel significativo de inserir Vasco de Quiroga nos debates do mundo anglo-saxão, atual epicentro da produção acadêmica mundial. Com isso, ele deixou de ser um ilustre desconhecido, passando a figurar como personagem das histórias da América e das utopias. Porém, como não faz parte da história anglo-saxã, não tem tanto destaque. Espanha e México são países de segundo plano e seus personagens históricos, por mais importantes que sejam em seus contextos, são acessórios para a historiografia de língua inglesa.

Ao anunciar o conjunto das principais tradições historiográficas, rompi com o isolamento que reinou durante muito tempo e pus em diálogo estudiosos de correntes diferentes. A partir disso, tentei preencher alguns espaços vazios. A história das utopias dá pouco espaço para a figura de Vasco de Quiroga, o que penso ser um erro grave. Ao estudá-lo, contribui com o campo dos estudos utópicos, corrigindo esse equívoco. A historiografia sobre

a América Colonial também lhe conferiu pouco espaço, apesar de se tratar de um personagem de grande destaque no período em que viveu. Este trabalho permite inseri-lo no quadro geral do movimento de colonização, ao lado de outros nomes, como Bartolomé de Las Casas. Além disso, abre as portas para unir essas duas amplas tradições que nem sempre se relacionam.

Dentre as muitas lacunas da historiografia brasileira sobre a colonização da América hispânica em geral e sobre a Nova Espanha em particular, penso que contribuo preenchendo uma delas. Vasco de Quiroga foi uma figura importante no século XVI e não poderia continuar praticamente desconhecido no Brasil. Há muito o que fazer e, pouco a pouco, podemos aprimorar o nosso conhecimento sobre essa época e esse lugar se dispusermos de mais pesquisadores dispostos a enfrentar o trabalho de estudar as muitas fontes disponíveis, personagens que permanecem incógnitos, temas que poderão responder questões em aberto. Aqui dei apenas um passo.

Para contribuir com a historiografia brasileira, apresentei algumas dessas obras dos principais estudiosos de Vasco de Quiroga em diversas partes do mundo, como Espanha, Estados Unidos e México. Com isso, identifiquei as linhas interpretativas predominantes, a partir do que foi possível fazer uma nova análise. Conhecendo os estudos anteriores, pode-se explorar hiatos historiográficos para complementar os trabalhos feitos ou criticá-los e propor explicações alternativas – pela escolha de métodos diferentes, de outras perguntas, por uma delimitação específica das fontes ou mesmo pela combinação de informações contidas em diferentes obras que não dialogam entre si.

Chego à segunda pretensão de originalidade, a crítica da historiografia sobre Quiroga e a proposta de uma forma diferente de analisar suas obras. A partir da revisão dos estudos anteriores pude perceber que seguiam o padrão de expor o leitor muito pouco às fontes, preferindo contar o que elas diziam. As narrativas pareciam distantes do texto analisado, explorando-o pouco ou nada para demonstrar as teses propostas. Silvio Zavala, por exemplo, que escreveu ensaios excelentes, pecava por não demonstrar textualmente suas conclusões, permanecendo no campo da intuição. Mesmo concordando com suas respostas e aceitando que a sensibilidade cumpre um papel muito importante na análise histórica, entendo que é necessário explorar melhor as fontes textuais e mostrar que a tese parte deles.

Assim, enquanto parte da historiografia posterior a Zavala se preocupou em desconstruir seus enunciados, nem sempre com sucesso, considere melhor seguir outro caminho. Concordando com Zavala e Marcel Bataillon em quase tudo, considere importante demonstrar textualmente que suas intuições estavam corretas. Fiz a crítica da crítica, não por adotar uma postura conservadora, mas porque essas novas proposições não cumpriram

satisfatoriamente os seus intuitos, não superaram os estudos clássicos sobre Vasco de Quiroga. Em muitos casos, a crítica desses novos estudos nem mesmo era respaldada pelas fontes.

Outro problema da historiografia está no movimento pendular de ora exaltar a utopia quiroguiana, ora desqualificá-la por completo. Alguns, como Rafael Aguayo Spencer, narram os sucessos de Quiroga de modo a transformá-lo num herói; outros, como Fernando Gómez-Herrero, vão para o outro extremo e pretendem desconstruir essa imagem positiva, mostrando o bispo de Michoacán como mera engrenagem do sistema colonial que contribuiu para o avanço do domínio espanhol e a destruição das sociedades indígenas. Essa polarização não é satisfatória, pois deixa de lado muitos aspectos da colonização e da própria atuação de Quiroga na Nova Espanha.

Em vez de me alinhar a um dos lados, preferi observar as nuances e contradições do projeto utópico de Quiroga e da colonização espanhola no Novo Mundo. É possível admirar o projeto utópico consolidado nos dois povoados de Santa Fé sem tornar o seu fundador um herói irreprimível. E as leituras críticas não precisam negar que houve elementos positivos nos hospitais, em detrimento do movimento geral da colonização, como os próprios índios reconheceram ao longo da história. O historiador pode ser crítico sem ser cínico. O pessimismo travestido de realismo não é mais do que uma falsificação.

Tendo isso em mente, destaquei os diversos matizes do pensamento de Quiroga, mostrando o seu amor e a sua admiração pelos índios, mas também o eurocentrismo, que o impedia de compreender muitos elementos das sociedades nativas. Por um lado, o projeto dos povoados de Santa Fé era melhor do que qualquer outro desenvolvido pelos espanhóis na região, o que os índios prontamente reconheceram; por outro lado, é claro que havia diversas limitações, como a necessidade de os habitantes terem de abandonar muitas de suas antigas práticas, inclusive algo tão importante como a própria religião. Quiroga criticou a violência dos espanhóis e tentou remediar a situação, mas também cometeu algumas violências contra índios, mesmo assumindo-se que não tinha consciência disso.

Era relevante apresentar a visão de Quiroga sobre os principais personagens de sua utopia, construída a partir da oposição entre índios e colonos. Essa análise está no terceiro capítulo. Nele exploro a construção desses personagens, a criação artificial de dois grupos homogêneos que se opunham. Claro que os interesses dos índios e dos colonos eram conflitantes, mas isso não gera uma uniformidade dentro desses grupos. Quiroga arquitetou essa narrativa para justificar seu projeto, mostrando os colonos preocupados somente com os próprios interesses, constituindo um material impróprio para a reforma social, política e espiritual que pretendia realizar.

Inovei ao colocar em evidência os colonos espanhóis, além dos índios. Estes foram mostrados como sujeitos da utopia a partir da oposição em relação àqueles. Daí que tratar exclusivamente da visão de Quiroga sobre os nativos não permite ver um quadro completo. Esses índios dos quais falou, plenos de boas qualidades, a cera mole de sua utopia, só existiam em contraste com aqueles colonos depravados, violentos e dominados pela cobiça. A argumentação da *Información en derecho* contra a escravidão e em defesa do projeto utópico quiroguiano parte desse alicerce. A Coroa e a Igreja não podiam confiar nesses espanhóis moralmente corrompidos. Quiroga parecia acreditar nas intenções moralizantes da monarquia, ainda sonhava com um reinado humanista. Os únicos sujeitos com os quais seria possível dialogar seriam os índios comuns, homens e mulheres excelentes, apesar de não possuírem um sistema político adequado – algo mais facilmente remediável do que fazer os espanhóis retomarem os valores cristãos que Quiroga prezava.

Os elementos mais interessantes dessa antítese são as inversões feitas na *Información*. Os colonos, europeus e civilizados, foram repetidas vezes chamados de inumanos, autores de barbaridades. Apesar de conhecerem a fé cristã e de terem conhecimento da boa política, rejeitavam tudo isso e cometiam inúmeras bestialidades. Eram guiados pelos seus pecados. Os índios, bárbaros e não-civilizados, possuíam qualidades morais e intelectuais, como a retórica, e impressionavam os letrados que chegavam do Velho Mundo. Não conheciam a boa política nem a fé cristã, mas as aceitavam com entusiasmo quando lhes explicavam corretamente. No período em que se debatia a humanidade dos índios, Quiroga evidenciou suas potencialidades.

Desvelei essa polarização contida nos textos por considerá-la essencial para a compreensão do argumento em defesa do projeto de colonização utópica da Nova Espanha, cujo piloto seriam os povoados de Santa Fé. A exposição jurídica de Quiroga, com seu ápice na *Información en derecho*, dependia disso. Apesar de mostrar que é uma construção narrativa, essa oposição entre índios e colonos ilustrava a situação histórica que se delineava em torno dos hospitais. Beneficiando os índios e permitindo que vivessem dignamente, os interesses imediatos dos colonos eram contrariados, tanto que eles se opuseram fortemente ao projeto utópico.

A ação de Vasco de Quiroga tem múltiplos sentidos, que não são necessariamente excludentes. A leitura atenta de textos como a *Información en derecho* proporciona essa percepção, revelando a multiplicidade. Ao mesmo tempo, impede que uma interpretação generalista sobre a colonização conduza a um tipo de leitura unívoco e unilateral. Muitos equívocos de interpretação seriam corrigidos caso se desse maior atenção ao texto. Por isso as

ferramentas da crítica literária e da exegese bíblica foram tão úteis para alcançar a originalidade pretendida.

Um equívoco muito sério acontece quando se assume alguma determinada corrente teórica como verdadeira e se antecipam as conclusões a partir disso. Diversos trabalhos são acometidos por esse mal, a despeito da erudição e da capacidade crítica de seus autores. A historiografia sobre Quiroga não é exceção: o trabalho de Gómez-Herrero exemplifica isso. Ele assumiu certas premissas e leu as fontes a partir delas. Recusou evidências textuais, alterou a datação dos textos e assumiu como verdadeira a autoria de obras contestadas pela maioria da historiografia, tudo isso para que as fontes se encaixassem na teoria que escolheu como válida para explicar o processo de colonização.

Como penso que esse é um mau exemplo, assumi que as teorias com as quais dialogo deveriam ser testadas a partir da análise das fontes. Assim, se a leitura dos textos de Quiroga me levasse a uma conclusão diferente alcançada por algum teórico, a teoria deveria ser questionada. Por isso, vejo na utopia quiroguiana movimentos paradoxais: com toda a carga de eurocentrismo que continha, procurou compreender os índios e atender às suas necessidades fundamentais, garantindo-lhes uma vida minimamente digna; criticava os espanhóis, mas contribuía para a colonização; aceitava o domínio espanhol, mas questionava a forma como se exercia o poder; promovia a evangelização sem o uso da força física, mas via as antigas religiões nativas enquanto manifestações do mal; elogiava as qualidades dos índios, mas considerava suas instituições políticas como manifestações de barbárie. A elaboração de uma teoria sobre o movimento geral da colonização deve levar isso em conta.

Isso me leva à terceira pretensão de originalidade, a polifonia nos discursos sobre a colonização elaborados no século XVI. As narrativas críticas da colonização acabaram por retratar a existência de um movimento homogêneo de destruição das sociedades indígenas, cujos partícipes seriam a Coroa espanhola, a Igreja Católica e os colonos. Assim, parece que havia uma marcha uniforme e organizada para consolidar os domínios europeus no Novo Mundo, para cometer o genocídio indígena e eliminar até os últimos vestígios de suas civilizações através da catequização e da imposição da cultura europeia.

Ora, o exame das fontes aponta para outra direção. Restringi-me às obras de Vasco de Quiroga. Caso se parta dessa ideia generalizadora sobre a colonização, a leitura será direcionada para destacar nos textos somente os elementos que confirmem tal percepção. Um exame atento, como o que fiz, mostra outros aspectos, dentre os quais as contradições mencionadas pouco acima. Se um autor contém elementos polifônicos, é razoável concluir que o movimento geral, com seus muitos personagens, também seja assim.

De fato, os textos de Vasco de Quiroga são polifônicos. Ele transitou pelas antigas normas do direito eclesiástico medieval, recorreu aos padres apostólicos e a citações bíblicas, mostrou conhecimento de diversos autores humanistas e se ocupou com a organização sociopolítica dos índios. Seus textos ora parecem se alinhar com os interesses da Coroa, da defesa do domínio sobre a América, ora criticam a parca atuação da mesma Coroa no cumprimento de seus deveres; defendem os índios contra as brutalidades dos espanhóis, sendo inflexíveis contra a escravidão e, simultaneamente, apontam quão bárbaros e indoutos eram os nativos; chamam de inumanos tanto índios quanto colonos, em momentos distintos; insistem na necessidade de evangelizar os índios, mas se mostram contrários aos batismos massivos.

Para compreender melhor essa polifonia precisei passar pelos principais temas dos quais tratou e que conduziam a sua utopia. Por isso, no quarto capítulo, analisei suas posições sobre as guerras contra os índios, a escravidão e a evangelização na Nova Espanha. Estabeleci essa sequência porque entendi que a guerra levava à escravidão indígena, e isso contrariava a principal justificativa da presença espanhola no Novo Mundo: a evangelização. Esta era também a solução para os problemas, o caminho correto que agradaria a Deus, o cumprimento simultâneo das leis humanas e divinas.

A escravidão é o tema principal da *Información en derecho*, mas sem a guerra o cativo não se justificaria. Mostrei como Quiroga argumentou contra a guerra, explicitando a influência do pacifismo de Erasmo e das metáforas paulinas. A história da interpretação dos textos bíblicos citados na *Información* permitiu reconhecer o mesmo padrão de escrita. A comparação com os escritos erasmianos descortinou a sua posição contrária à guerra contra os índios, a despeito do que dissera Las Casas e ao contrário do que parte da historiografia insiste em afirmar.

Também aqui notei o dano causado pela leitura desatenta: o uso da linguagem bélica levou muitos a entenderem Quiroga concordava com a guerra contra os índios. O problema é que tal interpretação cria uma contradição insolúvel no texto, rompendo artificialmente sua unidade ao fazer o autor atacar e defender a guerra. Além disso, gera uma profunda incongruência entre as palavras e as ações do velho bispo de Michoacán. A análise minuciosa da matéria me permitiu concluir que em nenhum momento se defende a guerra, não havendo ruptura no raciocínio nem quebra da coesão textual. Outrossim, a posição intelectual e a vida quedam harmonizadas, como percebera Cristóbal de Cabrera ainda no século XVI.

Ao mostrar que não havia guerras justas na Nova Espanha, Quiroga derrubou a principal justificativa da escravidão. Foi além e juntou diversos argumentos para mostrar que não era possível escravizar os índios sem contrariar o ordenamento jurídico espanhol. Sendo

um legalista, não podia argumentar de outra forma. Sua linha de raciocínio defendia que a escravidão era imoral e ilegal. Os motivos que levavam os espanhóis a escravizar os índios eram torpes e as suas evocações jurídicas não se sustentavam a um exame criterioso.

Quiroga era legalista, mas também realista. Sabia que seria inútil lutar contra a dominação espanhola, pois a Coroa não abriria mão de tanto para manter os valores cristãos. Conhecendo a política real, entendeu que era preciso jogar de acordo com as regras para conseguir alguns ganhos. Por isso procurou conciliar os grandes interesses em jogo com os seus planos. Abrir fogo direto contra a Coroa e a Igreja poderia ser moralmente nobre, mas não levaria a resultados concretos. E era com isso que o bispo de Michoacán se preocupava. Não é o caso de dizer que fosse um conservador, defensor inflexível da ordem vigente, já que propôs reformas sociais e políticas. Era um tipo pragmático que buscava ver seus objetivos realizados. Não pôde alterar a ordem vigente, o que estava claramente além das suas forças, mas dentro dela obteve algumas vitórias. Conseguiu, apesar das muitas dificuldades, fundar os dois hospitais e garantir a sua continuidade. É pouco, considerando a amplitude da tragédia colonial, mas muito para os que ali viveram dignamente.

A escravidão, ademais, era insustentável econômica, política e socialmente. Aquele modelo predatório não duraria e seria benéfico tão somente a alguns poucos. O resultado final seria o desequilíbrio e a ruína. Isso contrariava as ideias de equidade, equilíbrio e boa política defendidas por Quiroga, conforme explicitou mais tarde em suas *Reglas y Ordenanzas* para os hospitais de Santa Fé. O cativo dos nativos era a antítese da utopia quiroguiana e atrapalhava a sua principal meta: a evangelização.

A conversão dos nativos devia ser o único motivo verdadeiro para a presença espanhola na América. Todos os benefícios que tivessem derivariam dos esforços para levar o Cristianismo aos índios. A única guerra aceitável era metafórica: a do convencimento não violento a partir do bom exemplo e do exercício do amor. Era preciso que todos estivessem imbuídos os mesmos valores de renovação espiritual professados por Quiroga para seguirem esse caminho. Se nem mesmo os religiosos compartilhavam esses ideais, o que dizer da maioria dos colonos comuns que mal conheciam os dogmas católicos e estavam acostumados ao exercício meramente formal da religião?

Essa incompatibilidade de valores e propósitos fez Quiroga concluir que a única saída era criar ilhas onde esse tipo de Cristianismo pudesse existir. Daí que a *Utopia* surgisse como a melhor solução, o modelo ideal. E também que os colonos fossem retratados como os principais inimigos do projeto, pois não acatavam os valores necessários para o sucesso da empreitada. Na verdade, em suas vidas, os combatiam.

Existe ainda o problema de se enxergar a própria ideia de evangelização como uma violência e de associá-la ao movimento geral da colonização, à subjugação dos nativos, ao extermínio de suas culturas. Por um lado, é inegável que a expansão do Cristianismo esteve associada às violências coloniais, muitas vezes de forma bastante íntima; por outro, é um exagero pensar que todos os religiosos concordassem com tudo o que se fazia. Talvez as vozes dissonantes, como a de Vasco de Quiroga, sejam a exceção que confirma a regra. Todavia, algumas dessas vozes ressoaram o bastante para serem não ignoradas na tentativa de compreender esses grandes acontecimento tão dramáticos.

Tudo isso indica a necessidade de compreender melhor esse personagem e sua atuação, o que certamente contribui para aprofundar nosso entendimento sobre o século XVI, a colonização da América, as utopias e a evangelização. Dessa forma, apresento um aporte significativo para superar uma forma de raciocínio polarizada, caracterizada pela superficialidade. A linha majoritária na história do movimento de colonização se tornou uma espécie de senso comum historiográfico. Ela não explica o processo histórico e as diversas possibilidades que estiveram abertas e foram amplamente debatidas no século XVI. Isso é apenas teleologia, a explicação do passado a partir do futuro.

É claro que houve o genocídio indígena, que muitos povos foram massacrados, que muitas culturas se perderam para sempre, com sua miríade de saberes nas mais diversas áreas. E os que sobreviveram foram forçados a ingressar num mundo novo, tiveram suas estruturas sociopolíticas corroídas, suas formas de viver alteradas, sem que tivessem a chance de dizer “não”. Nada pode apagar a imensidão dessa tragédia. De forma alguma pretendi contribuir com um revisionismo que negasse esses fatos. Por outro lado, aceitar a existência da tragédia da colonização não é o mesmo que concluir que todos os personagens do período concorreram igualmente para que isso se efetivasse. Havia vozes dissonantes, outros projetos que nunca se consolidaram. Os dois povoados de Santa Fé, para os quais Vasco de Quiroga dedicou todas as suas forças, evidenciam essa dissidência, essas possibilidades que estiveram abertas, os sonhos de que um mundo diferente, melhor, pudesse ser construído.

Os acontecimentos históricos não são o resultado de uma marcha imparável, um destino predefinido que apenas se desvela. Sempre houve e ainda há alternativas, possibilidades em aberto. Apesar de intuirmos o futuro e fazermos projeções a partir de análises do presente, não *sabemos* o que acontecerá. E, como nosso presente já foi o futuro das épocas passadas, é preciso assumir que os sujeitos históricos do passado também não *sabiam* o que aconteceria. Nós sabemos o que houve, mas eles não podiam antecipar seu futuro. Se algumas previsões se mostraram acertadas, como aquela feita por Quiroga sobre a

destruição da terra causada pelo modo de exploração espanhol, outras tantas não se confirmaram e foram esquecidas. As fontes que interpretei me fizeram olhar para o passado com isso em mente.

Essa percepção não leva a um otimismo ingênuo, como se o mundo sempre melhorasse a cada intervenção baseada numa boa intenção. Ainda assim, impede que caiamos num pessimismo atroz, assumindo que tudo vá sempre piorar, o que é o inverso o otimismo ingênuo, muitas vezes tratado como realismo. Ambas as percepções são equivocadas. A história aqui estudada mostra que há possibilidades em aberto e, malgrado não sabermos o que ocorrerá no futuro, podemos disputar o presente para interferir nessa construção. O tempo passa em meio a essa miríade de sonhos e projetos; o estudo da história permite-nos compreender o que houve, em parte; o presente é o resultado dessa disputa pretérita; o futuro não cabe aos historiadores esquadrihar, mas a compreensão da história contribui para o que se desejará. Vasco de Quiroga desejou, projetou e garantiu a construção de seus dois hospitais. Suas pretensões não se realizaram por completo, mas interferiram na história colonial de modo a mudar as vidas de muitos índios, cujos descendentes ainda hoje o celebram.

A quarta pretensão de originalidade era formular uma nova interpretação da obra de Vasco de Quiroga. O método e a linha temática que segui por si só já inovavam em relação à historiografia anterior. Além disso, inovei ao explorar alguns dos textos de autores que influenciaram a composição da utopia quiroguiana. Muitos foram citados ou aludidos, mas enfatizei a influência de Erasmo, Morus e da Bíblia, por causa dos temas abordados. A citação e a análise desses autores permitiu observar como os escritos de Quiroga se entrelaçam com eles, de modo que as influências ficam mais claras.

Erasmo, por exemplo, foi citado uma única vez em um comentário marginal, mas sua influência é notável. Ao aproximar os textos dos dois, a partir dos temas abordados por Quiroga, ficou claro o seu entusiasmo pelas formulações do humanista holandês. Ao evitar as citações diretas deve ter agido por prudência: sabia que o príncipe dos humanistas seria, cedo ou tarde, condenado pela Inquisição. Havia indícios suficientes disso. Ainda assim, não abriu mão da tentativa de renovação espiritual baseada na *Philosophia Christi* que tanto ressoou na Espanha do século XVI.

Também procurei mostrar um aspecto pouco ou nada explorado nos trabalhos anteriores: a importância da Bíblia na construção do pensamento de Quiroga. Sem conhecê-la é impossível compreender as formulações intelectuais do período estudado: todos os debates se fundamentavam nela, nada escapava. O desconhecimento dos textos bíblicos leva a graves equívocos, como no caso da discussão sobre a guerra justa. Por isso, considereei essencial

mostrar exaustivamente como os temas que discuti partiam de diversas passagens tanto do Novo quanto do Antigo Testamento. Isso também constituiu uma inovação, apesar de ser, na verdade, a tentativa de fazer renascer um conhecimento amplamente difundido até tempos recentes e que hoje se encontra relegado ao esquecimento.

A Bíblia é mais do que um livro religioso: durante muito tempo foi o fundamento da história, da filosofia, da política, do direito. Qualquer um que pretenda se inserir no debate dessas áreas precisa lê-la e entendê-la, independente da crença que professe. A despeito disso, muitos historiadores da modernidade, do início da colonização da América, ignoram essa obra basilar e encontram em outros textos, por vezes obscuros e pouco conhecidos, as chaves explicativas do período. Não há justificativa para isso. Levar a Bíblia em conta me permitiu, então, entender melhor o pensamento de Vasco de Quiroga, os debates em que se inseria, sua visão sobre a colonização e os índios, sua utopia. E também pude rever conclusões incongruentes com esse conhecimento.

Morus, ao contrário de Erasmo, foi citado livremente. Ainda não pairava sobre ele a suspeita de heresia, o que só aconteceu depois da morte de Quiroga. As citações da *Utopia* na *Información en derecho* e a paráfrase feita nas *Reglas y Ordenanzas* mostram a profundidade da influência do humanista inglês, amigo íntimo de Erasmo e, como este, defensor da unidade da cristandade. Ao explorar essas citações, mostrei como Quiroga entendeu a obra e de que forma ela influenciou a composição e a construção de sua utopia ameríndia.

Minha interpretação se distingue das demais, acima de tudo, por apresentar Vasco de Quiroga como um verdadeiro intérprete da *Utopia* de Morus. Sou contrário à ideia de que o projeto dos hospitais de Santa Fé se originou unicamente da experiência, dos debates e da produção intelectual europeus. Sem dúvida isso foi importante, afinal, constituiu a bagagem que Quiroga trouxe para o Novo Mundo. Mas não é tudo. Há evidências textuais suficientes para concluir que a *Utopia* só se tornou o modelo do projeto de Quiroga após algum tempo de experiência na Nova Espanha, conforme mostrei no último capítulo. Primeiro ele atuou como ouvidor, conheceu os indígenas, visitou Michoacán, fundou os dois povoados de Santa Fé, só então leu o livro de Morus, encontrando ali a inspiração para desenvolver e sistematizar suas ideias.

É claro que Quiroga estava em contato com o pensamento humanista da *Philosophia Christi*, poderia até mesmo ter lido a *Utopia* antes de vir para a América. Contudo, somente quando estava no Novo Mundo pensou nesse livro como uma solução para os problemas ali enfrentados, inspirada pelo Espírito Santo. Apesar de seus conhecimentos

anteriores, precisou conhecer os índios, ouvir suas queixas, presenciar o caos da colônia, a cobiça dos colonos, as guerras e a escravidão, enfim, todo o cenário que retratou, para formular a interpretação da *Utopia* que apresentei.

A utopia dos hospitais de Santa Fé não foi o resultado de uma transposição de ideias da Europa para a América. Quiroga interpretou e adaptou o texto moriano de acordo com a sua realidade concreta. Morus formalizara a experiência histórica numa obra de ficção e o bispo de Michoacán explorou a capacidade de essa obra interferir na história. O primeiro percorreu o caminho de se distanciar da história para criticá-la; o segundo foi além da crítica e retornou para a vida cotidiana. Encontrou um lugar para a utopia. Tudo isso ficou evidente a partir da comparação entre a *Utopia* e as *Reglas y Ordenanzas*, com os textos postos lado a lado, de modo que se notasse mais facilmente as adaptações de Quiroga.

A modificação mais visível foi conferir à utopia o caráter de projeto evangelizador. Tudo devia convergir para a conversão dos nativos, o aprofundamento do ensino religioso e a prática diária da religião. Apesar do enfoque na moral, derivado da influência do Cristianismo interior defendido por Erasmo, os rituais exteriores estavam presentes, marcadamente no calendário de festas. Os índios estavam acostumados a uma sociedade profundamente ritualizada, o que tornava bastante adequada a existência de cerimônias que ocupassem o espaço das antigas celebrações religiosas.

Os povoados de Santa Fé eram comunidades igualitárias, conduzidas por um líder que acreditava no poder do bom exemplo. O intuito principal era que ali se praticasse o Cristianismo originário, cujo maior valor era o amor ao próximo. Buscavam a harmonia social através do enraizamento dos valores evangélicos e da preponderância dos interesses coletivos sobre os individuais. O princípio do equilíbrio estava presente em toda parte. A vida deveria ser digna e simples, nem dominada pelo trabalho exaustivo, nem pelo ócio degradante.

Por fim, chego à quinta e última pretensão de originalidade. Mencionei acima que as histórias das utopias comumente se esquecem de Vasco de Quiroga. Escrevendo uma tese sobre ele, corrijo esse lapso mais frequente do que seria desejável. Ao destacar esse importante personagem, mostro que é necessário incluí-lo na história das utopias, pois foi um dos pioneiros a interpretar a obra de Morus e a tratá-la como um projeto político-social. As posições que ocupou na política e na Igreja Católica, a influência que exerceu, os debates dos quais participou, a existência dos hospitais de Santa Fé por três séculos e meio, a fundação do Colégio de San Nicolás, tudo isso deveria ser motivo suficiente para que aparecesse como membro importante na história das utopias.

Caso Vasco de Quiroga figurasse com algum destaque nessa história, algo seria

diferente. Saberíamos todos que menos de vinte anos após a publicação da *Utopia* foram fundados dois povoados em Michoacán onde as ideias expressas por Morus se concretizaram. Isso tornaria claro que esse texto, antes mesmo de ensinar o surgimento de um novo gênero literário, foi interpretado como um projeto político-social para os povos indígenas da região do México e de Michoacán. Tal fato deveria interferir na forma como as utopias são interpretadas, mas não é o que acontece.

O que a palavra *utopia* significava para Quiroga? Com certeza não era apenas um lugar imaginário com função primordial de criticar o país em que se vive. Tampouco exprimia o sonho de um mundo perfeito, onde todos os problemas estariam resolvidos, uma antecipação do paraíso. Não, a utopia mostrava uma forma de sanar os muitos males causados pela colonização: eliminava a violência física contra os índios; extinguiu a escravidão; permitia-lhes uma existência minimamente digna; garantia a conservação da terra; cumpria o propósito de evangelizar os nativos. Ou seja, era um projeto adaptável e aplicável a situações muito diversas.

Quiroga nunca manifestou o desejo de redigir uma nova utopia literária. Suas *Reglas y Ordenanzas* não são uma ficção, nem mesmo podem ser consideradas como literatura, tanto no sentido atual quanto no do século XVI. Elas consistem num texto jurídico que responde a uma situação histórica específica. Reforço o que já disse: antes de se constituir num gênero literário de grande fortuna, a utopia foi tratada na América como algo perfeitamente realizável, desde que se fizessem algumas adequações.

Na obra de Vasco de Quiroga a distinção entre utopia e utopismo não faz sentido. Ali os dois significados estão unidos. Para ele, a *Utopia* de Morus era literatura e projeto ao mesmo tempo. Os textos de Quiroga criticavam o sistema colonial, desvelando as suas mazelas e contradições, mas também projetavam uma nova ordem para aquela sociedade. Não podem ser apenas tratados como utopismo, pois se vinculam direta e explicitamente ao texto moriano; muito menos são utopias literárias, pois não criam um lugar imaginário nem realizam uma formalização da experiência histórica vivida com o intuito de criticá-la. Essa distinção importante, cunhada por Raymond Trousson (2005) a partir de reflexões anteriores de outros autores, não é inútil nem merece ser rechaçada. Talvez possa ser reformulada, a partir da tese que defendo aqui.

A utopia de Vasco de Quiroga tinha muitos elementos de crítica da sociedade em que vivia e nisso está vinculada à obra fundadora do gênero utópico e às produções literárias posteriores. Destaquei isso quando abordei sua visão sobre os colonos, a guerra e a escravidão. Somou componentes projetuais ao construir os *pueblos-hospitales* de Santa Fé,

nos arredores da cidade do México e da laguna de Michoacán, o que o liga as muitos experimentos utópicos realizados ao longo da história. Isso foi ressaltado ao falar sobre os índios, a proposta evangelizadora, a interpretação da *Utopia* e as normas que deixou escritas. Uniu erudição, espiritualidade, críticas e propostas de reformas sociopolíticas, projeções para o futuro. Em sua concepção, a utopia contribuía para o avanço do Reino de Deus sobre a terra, para retomar a expressão dos evangelhos.

Os limites dessa utopia devem estar claros. Ao escolher o caminho da conciliação, do avanço por dentro do sistema colonial, Quiroga ficou impedido de fazer uma crítica mais radical. Alguns pontos, como a legitimidade da presença espanhola no Novo Mundo e do domínio da Coroa, não podiam ser questionados, a não ser em algumas de suas condicionantes – como a evangelização dos índios. Como não conseguiu fazer com que seu projeto fosse adotado em larga escala, limitou-se a ilhas de bem viver, enquanto fora delas reinava a barbárie.

Posteriormente, propostas como essa seriam consideradas reformistas, em oposição às teorias revolucionárias. Os povoados de Santa Fé não alteraram a estrutura social da Nova Espanha nem podiam fazer isso. O máximo que obtiveram, além de uma vida digna para os que neles viviam, foi servir de exemplo para outras iniciativas. Quanto vale um bom exemplo? Não é suficiente, mas sem ele é mais difícil sonhar e promover quaisquer mudanças. Aqui está o limite da utopia: considerando que a mudança radical não é possível no presente, lança-se a esperança para o futuro, quando, talvez, possam se tornar paradigmas de uma nova sociedade. Isso pode ser considerado pouco, mas é mais do que nada. A partir da memória dos índios de Michoacán, é possível concluir que esse experimento foi minimamente bem-sucedido, apesar da pequena abrangência.

Para finalizar, indico alguns desdobramentos factíveis a partir do que fiz. Penso na possibilidade de se traduzir a obra de Vasco de Quiroga, permitindo a sua difusão nos países de língua portuguesa e tornando-a acessível a um público mais amplo. Facilitar a leitura desses textos e sua adoção em disciplinas de graduação, por exemplo, seguramente dará ensejo a novas pesquisas. A história da América colonial ficaria bastante enriquecida com a inclusão de Quiroga e de sua utopia *novohispana*, até agora quase desconhecidos no Brasil. Também seria interessante escrever uma espécie de complemento ou apêndice às histórias das utopias existentes, dando maior destaque a essa importante figura. Ademais, pode-se precisar o próprio conceito de utopia, bem como a distinção entre utopia e utopismo. Não penso em empreender tudo. Dentre os interessados nesses temas que, porventura, chegarem até essas linhas, seguramente haverá alguns que ponham as mãos à obra e prossigam, originando

debates novos e fecundos. Isso leva a outras discussões, mais amplas e demoradas, muito além da análise que propus. Esperando que tenha sido do agrado dos leitores, encerro-a aqui.

7 REFERÊNCIAS

ABENSOUR, M. **O novo espírito utópico**. Campinas: Editada da Unicamp, 1990.

ACUÑA, R. **Vasco de Quiroga**. De debellandis indis, un tratado desconocido. México: UNAM, 1988.

AGUAYO SPENCER, R. **Don Vasco de Quiroga**: Taumaturgo de la organización social seguido de un apéndice documental. México: Ediciones Oasis, 1970. Contém os seguintes itens: Carta al Consejo de Indias; Información en derecho; Parecer del Maestro Rojas; Aclaraciones del Lic. Quiroga, sobre el parecer; Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los Hospitales; Testamento.

_____. **Don Vasco de Quiroga**. Pensamiento Jurídico. Antología. México: Miguel Ángel Porrúa, 1986.

ALCALÁ, J. de. **Relación de Michoacán**. México: El Colegio de Michoacán; Gobierno del Estado de Michoacán, 2000. Paleografía Clotilde Martínez Ibañez e Carmen Molina Ruiz; Compilação de dados e redação de textos: Claudia Espejel Carbajal.

ALTAMIRANO, C. Idéias para um programa de História intelectual. **Tempo Social**, jun. 2007. v. 19, n. 1, p. 9–17.

ANDRADE, O. de. Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil. In: TELES, G. M. (Org.). **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AUERBACH, E. A cicatriz de Ulisses. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 1–20.

_____. Filologia da literatura mundial. **Ensaio de literatura ocidental**. Tradução de Samuel Titan Jr.; Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012, p. 357–373.

AZEVEDO, G. X. de. A manifestação experiencial dos cristãos de Antioquia nos Cristianismos originários e a controvérsia da circuncisão. **Fragmentos de Cultura**, 2011. v. 21, n. 4, p. 597–612.

BARROS, J. D'Assunção. Escravidão Clássica e Escravidão Moderna. Desigualdade e Diferença no Pensamento Escravista: uma comparação entre os antigos e os modernos. **Ágora**. Estudos Clássicos em Debate, 2013. n. 15, p. 195–230.

BARTHES, R. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BATAILLON, M. Vasco de Quiroga et Bartolome de Las Casas. **Revista de Historia de América**, jun. 1952. n. 33, p. 83–95.

_____. **Erasmus y España**: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. 2. ed. México:

Fondo de Cultura Económica, 1966.

BENASSAR, B. **La España del Siglo de Oro**. Barcelona: Editorial Crítica, 2004.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Tradução Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERRIEL, C. E. O. O elogio dos Garamantes, de Mambrino Roseo (1543). **Morus - Utopia e Renascimento**, 2005. n. 2, p. 105–121.

BETHELL, L. (Org.). **História da América Latina**: América Latina Colonial. Tradução de Maria Clara Cescato. 2. ed. São Paulo; Brasília: EdUSP; Fundação Alexandre Gusmão, 2012. V. 1.

Bíblia de Jerusalém, A. São Paulo: Paulinas, 1985.

Bíblia Sacra Vulgata. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Bíblia Sagrada: nova versão internacional. Traduzido pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BIERMANN, B. Don Vasco de Quiroga y su tratado “De debellandis Indis (II)”. **Historia Mexicana**, 1969. v. 18, n. 4, p. 615–622.

BORDIN, R. A.; MELO, J. J. P. Colégio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, um estudo sobre a educação “superior” franciscana para os astecas. In: XII SEMINÁRIO DE PESQUISA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 2013, Maringá - PR. **Anais eletrônicos...** Maringá - PR: Universidade Estadual de Maringá, 2013. V. 1, p. 1–13. Disponível em: http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2013/trabalhos/co_01/16.pdf. Acesso em: 1 jul. 2014.

BRAKEMEIER, G. **A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto**: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.

BRANDÃO, E.; BERLINER, C. (Trad.). **SEÑAS**: Diccionario para la enseñanza de la lengua española para brasileños. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Universidad de Alcalá de Henares, Departamento de Filología.

BRUIT, H. H. **Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos**: ensaio sobre a conquista hispânica da América. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 1995.

_____. Uma utopia democrática no século XVI. **Revista eletrônica da ANPLHAC**, 2003. n. 3, p. 105–123.

BUCCIANI, C. El rescate de cautivos en África: A propósito de las redenciones de la Orden de la Merced en Argel y Túnez durante los años 1723-1725. **Investigaciones históricas**: Época moderna y contemporánea, 1997. n. 17, p. 61–78.

BURCKHARDT, J. **A cultura do Renascimento na Itália**. Um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURRUS, E. J. Cristóbal Cabrera (c. 1515-1598), First American Author: A Check List of His Writings in the Vatican Library. **Manuscripta**, 1 jul. 1960. v. 4, n. 2, p. 67–89.

_____. Cristobal Carbrera on the Missionary Methods of Vasco de Quiroga. **Manuscripta**, Fevereiro. 1961. v. 5, n. 1, p. 17–27.

CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Org.). **El Giro Decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; IESCO/Universidade Central; Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 169–193.

CALDAS AULETE, F. J.; VALENTE, A. L. Dos S. Dicionário online Caldas Aulete. **Aulete Digital**, [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/>>. Acesso em: 18 ago. 2015. Edição brasileira original: Hamílcar de Garcia.

CALLADO, C. dos S. A Heterogeneidade das concepções Cristãs do Primeiro Século: a Contribuição de Paulo e a Formação das Ekklesiai. **Jesus Histórico**, 2015. v. 14, p. 102–112.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J. **Como escrever a história do Novo Mundo**: histórias, epistemologias e identidades no mundo atlântico do século XVIII. São Paulo: EdUSP, 2011.

CARSON, D. A. **Os perigos da interpretação bíblica**. Tradução de Valéria Fontana. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.

CASTELLI, P. G.; WILKINSON, J. Conhecimento tradicional, inovação e direitos de proteção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, 2002. n. 19, p. 89–112.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; IESCO/Universidade Central; Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

CHANFÓN OLMOS, C. La catedral de San Salvador. El gran proyecto de Don Vasco de Quiroga. **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas**, 8 jun. 1986. v. 15, n. 57, p. pp. 41–62.

CHÁVEZ CARBAJAL, M. G. Visión y condición de la mujer en Nueva España: el caso de Michoacán. **Historia y Espacio**, 2002. n. 19, p. 1–10.

COLÓN, C. **Los cuatro viajes del almirante y su testamento**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Edición digital basada en la 10ª ed. de Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

CORCUERA DE MANCERA, S. **El fraile, el indio y el pulque**. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548). México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

CORNELLI, G. A comunidade pitagórica: tipologia e identidade. **Hypnos**. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade, 2011. n. 27, p. 230–245.

CORTÉS, H. Cartas de relación: Segunda relación. **Early Modern Spain**, [S.l.], 1522. Disponível em: <<http://www.ems.kcl.ac.uk/content/etext/e015.html>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

_____. Cartas de relación. **Early Modern Spain: Index of electronic texts by author**, [S.l.], 2005. Disponível em: <http://www.ems.kcl.ac.uk/content/etext/idx_author.html>. Acesso em: 6 fev. 2016.

COVARRUBIAS HOROZCO, S. De. **Tesoro de la lengua castellana o española**. En Madrid: por Luis Sanchez, 1611.

CUNHA, A. G. da. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. Assistentes: Cláudio Mello Sobrinho, Diva de Oliveira Salles, Gilda da Costa Pinto, Júlio César Castañon Guimarães e Sueli Guimarães Gomes.

CUNHA, M. C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, 2007. n. 75, p. 76–84.

CURCIO, C. Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2004. n. 1, p. 167–180.

CURTIUS, E. R. **Literatura europeia e Idade Média latina**. Tradução Teodoro Cabral e Paulo Rónai. 3. ed. São Paulo: EdUSP, 2013.

DEALY, R. **Vasco de Quiroga's thought on war: its erasmian and utopian roots**. Bloomington: Indiana University, 1975. Tese de doutorado.

DEAN, W. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DEWEY, A. J. A Matter of Honor: A Social-Historical Analysis of 2 Corinthians 10. **The Harvard Theological Review**, 1 jan. 1985. v. 78, n. 1/2, p. 209–217.

DÍAZ QUIRÓS, G. El arca en el mobiliario de la Asturias preindustrial: piezas del concejo de Grado. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, 30 jun. 2011. v. 66, n. 1, p. 13–46.

Diccionario de la lengua española. **Real Academia Española**, [S.l.], 2014. Disponível em: <<http://dle.rae.es/>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

Dicionário Latim – Português. **Glosbe**, [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <<https://glosbe.com>>. Acesso em: 19 dez. 2015.

DONNE, J. **Meditações**. Tradução de Fabio Cyrino. São Paulo: Landmark, 2007. Edição digital.

DREHER, M. N. **A crise e renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1996.

DUSSEL, E. **1492: El encubrimiento del outro. Hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**, dez. 2008. n. 9, p. 153–198.

EHRMAN, B. D. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por**

quê? Tradução de Marcos Marcionilo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

ELLINGTON, D. W. Not Applicable to Believers?: The Aims and Basis of Paul's "I" in 2 Corinthians 10-13. **Journal of Biblical Literature**, 2012. v. 131, n. 2, p. 325–340.

ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, L. (Org.). **História da América Latina: A América Latina Colonial I**. 2. ed. São Paulo; Brasília: EdUSP; Fundação Alexandre Gusmão, 2012, V. 1, p. 135–194. Tradução Maria Clara Cescato.

ENGELS, F.; MARX, K. **A ideologia alemã**. Tradução de Luciano Cavini Martorano; Nélío Schneider; Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

ERASMO, D. A educação de um príncipe cristão. Para o Ilustríssimo Príncipe Carlos, neto do invencível Imperador Maximiliano. **Conselhos aos governantes**. Coleção clássicos da política. Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicação, 1998, p. 262–421.

_____. **A guerra e Queixa da paz**. Lisboa: Edições 70, 1999. Introdução, tradução do latim e notas de António Guimarães Pinto.

_____. **Enquiridion**: Manual del caballero cristiano. 2. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Introdução, tradução e notas de Pedro Rodriguez Santidrian.

_____. **Escritos de crítica religiosa y política**. Madri: Tecnos, 2008. Estudo preliminar, tradução e notas Miguel Ángel Granada Martínez.

_____. **Elogio da Loucura**. Tradução de Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.

ESCALANTE GONZALBO, P. (Org.). **Historia de la vida cotidiana en México**: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España. México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México, 2004. V. I.

ESPEJEL CARBAJAL, C. Instrumentos de consulta. **Relación de Michoacán**, [S.l.], 2008. Disponível em: <<http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/%default.asp>>. Acesso em: 27 dez. 2015. Desarrollo del sistema: Carlos Alberto Villalpando de Santiago. Apoyo institucional: El Colegio de Michoacán, A. C. Universidad Indígena Intercultural de Michoacán. Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. (FAMSI). Mapas: Marco Antonio Hernández Andrade. Asesoría técnica: Esteban Sánchez Rodríguez, Francisco Aureliano Moreno Rodríguez, Jorge Edgar Rojas Magdaleno, Enrique Sánchez Gallardo.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2000.

FARIA, E. (Org.). **Dicionário escolar latino – português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

FEE, G. D.; STUART, D. **Entendes o que lês?** Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 1997.

FERREIRA, J. A. Cristianismos originários a partir da perspectiva bíblica. **Interações** -

Cultura e Comunidade, 2010. v. 5, n. 8, p. 23–43.

FIGUEIREDO, A. P. De (Trad.). **A Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento traduzida em portuguez segundo a Vulgata Latina**. Londres: W. Clowes e Filhos, 1865.

FIRPO, L. Para uma definição da “utopia”. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2005. n. 2, p. 227–237.

FOXÉ, J. **O livro dos mártires**. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

FREDERICO, D. L. B. A Proposta Paulina para a Comunidade Cristã de Corinto – Ressignificando a Honra. **Caminhando**, 30 jun. 2014. v. 19, n. 1, p. 7–26.

GINZBURG, C. **Nenhuma ilha é uma ilha**: quatro visões da literatura inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GIORDANO, C. Introdução. **Imitação de Cristo**. São Paulo: Hedra, 2008, p. 9–17.

GÓMEZ-HERRERO, F. **Good Places and Non-places in Colonial Mexico**: The Figure of Vasco de Quiroga (1470-1565). Lanham, MD: University Press of America, 2001. V. 16.

GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J. (Trans.). **Bíblia Hebraica**. São Paulo: Sêfer, 2006.

Greek Lexikon. **Blue Letter Bible**, [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <<https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm>>. Acesso em: 13 set. 2015.

GREEN, O. H. **España y la tradición occidental**: el espíritu castellano en la literatura desde “El Cid” hasta Calderón. Madri: Editorial Gredos, 1969.

GRUZINSKI, S. **A colonização do imaginário**. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol - Séculos XVI e XVIII. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **As quatro partes do mundo**. História de uma Mundialização. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão; Consuelo Fortes Santiago. 1. ed. São Paulo; Belo Horizonte: EdUSP; EUFMG, 2014.

GUAMAN POMA DE AYALA, F. **Nueva coronica y buen gobierno**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, [s.d.].

GUARINELLO, N. L. Escravos sem senhores: escravidão, trabalho e poder no mundo romano. **Revista Brasileira de História**, dez. 2006. v. 26, n. 52, p. 227–246.

GUEVARA, A. de. **Menosprecio de corte y alabanza de aldea**. [S.l.]: [s.n.], 1539. “Proyecto de filosofía en español”.

_____. Libro áureo de Marco Aurelio. **Obras Completas de Fray Antonio de Guevara**. Madri: Fundación José Antonio de Castro, 1994a, V. 1, p. 1–333. Versão de Emilio Blanco publicada pela Biblioteca Castro.

_____. Relox de Príncipes. **Obras Completas de Fray Antonio de Guevara**. Madri:

Fundación José Antonio de Castro, 1994b, V. 2, p. 1–943. Versão de Emilio Blanco publicada pela Biblioteca Castro.

HAMPE MARTÍNEZ, T. La difusión de libros e ideas en el Perú colonial. Análisis de bibliotecas particulares (siglo XVI). **Bulletin Hispanique**, 1987. v. 89, n. 1, p. 55–84.

HARLAN, D. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, M.; GIMENES, R. A. de O. (Org.). **Narrar o passado, repensar a história**. Campinas: Unicamp, IFCH, 2000, p. 15–62.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

Hebrew Lexikon. **Blue Letter Bible**, [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm>>. Acesso em: 27 dez. 2015.

HELLER, A. **O homem do Renascimento**. Tradução Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982.

_____. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HERRERA ORTIZ, M. La encomienda indiana y sus repercusiones. **Derechos contemporáneos de los pueblos indios**. Justicia y derechos étnicos en México. México: UNAM, 1992, p. 131–142.

HUIZINGA, J. **O outono da Idade Média**. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

IGLÉSIAS, F. Encontro de duas culturas: América e Europa. **Estudos Avançados**, abr. 1992. v. 6, n. 14, p. 23–37.

KEMPIS, T. de. **Imitação de Cristo**. Tradução de Monselhor Manuel Marinho. São Paulo: Hedra, 2008.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LACAPRA, D. Rethinking Intellectual History and Reading Texts. **History and Theory**, Outubro. 1980. v. 19, n. 3, p. 245–276.

LAS CASAS, B. de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Barcelona: Ediciones Orbis, 1986. Estudo preliminar de Nelson Martínez Díaz.

_____. **O paraíso destruído**. A sangrenta história da conquista da América espanhola. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: LP&M, 2011.

LATOUR, B. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo, SP: Editora da UNESP, 2000.

LESTRINGANT, F. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2006. n. 3, p. 155–173.

LEWIS, C. S. **Surpreendido pela alegria**. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Mundo Cristão, 1998.

_____. **A abolição do homem ou, Reflexões sobre a educação, especialmente sobre o ensino de inglês nas últimas séries**. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LÓPEZ ARANDIA, M. A. Un tratado pedagógico en los albores del siglo XVI: “El Libro de doctrina christiana”, de Gutierre González. **Elucidario: Seminario bio-bibliográfico Manuel Caballero Venzalá**, 2007. n. 4, p. 9–48.

_____. De Castilla a Michoacán. La obra de Gutierre González en la educación del siglo XVI. **Revista de Antropología Experimental**, 2010. n. 10. Disponível em: <<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1973>>. Acesso em: 5 jan. 2016.

LUCIANO. As Saturnais. **Luciano**. Tradução de Custódio Magueijo. 1. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, V. VIII, p. 173–194.

LUTERO, M. **Ética Cristã**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1999.

MACHIAVELLI, N. di B. dei. **O príncipe**. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: LP&M, 2001.

MARAVALL, J. A. **Utopía y Contrautopía en el Quijote**. Madri: Visor Libros, 2006.

MARTÍN ORTIZ, E. **La coacción de infieles a la fe según Cristóbal de Cabrera**: estudio y edición del ms. Vat. Lat. 5026. Sevilla: s.n., 1974.

MARTINS, J. V. de P. Thomas More e a Utopia. **Utopia ou a melhor forma de governo**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 23–139.

MARX, K. **Crítica do programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTA, R. A. DA. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

MENDES, J. T.; SANTOS, E. da S. Considerações sobre inspiração bíblica. **Teocomunicação**, 2007. v. 37, n. 158, p. 537–551.

MENTZ, B. V. Esclavitud y semiesclavitud en el México Antiguo y en la Nueva España (con énfasis en el siglo XVI). **Studia Historica**: Historia Antigua, 12 mar. 2009. v. 25. Disponível em: <<http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/1203>>. Acesso em: 14 set. 2015.

MERTON, T. **Amor e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Tradução Margarida Oliva; revisão da tradução Marina Appenzeller; revisão técnica Mariana Barroso S. Camargo.

MIRANDA GODÍNEZ, F. **El Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro**. Cuernavaca:

Cidoc, 1967.

MONTAIGNE, M. De. **Os ensaios**. Tradução Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MORENO, J. J. **Fragmentos de la Viday, Y Virtudes Del V. Illmo. Y Rmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga**. México: Colegio de San Ildefonso, 1766.

MORUS, T. **Utopia**. Londres: Oxford, Clarendon Press, 1895. Em latim, da edição de março de 1518, e em inglês, da primeira edição da tradução de Ralph Robinson de 1551. Traduções adicionais, introdução e notas de Joseph Hirst Lupton.

_____. **Utopia ou a melhor forma de governo**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009. Tradução, prefácio e notas Aires A. Nascimento; estudo introdutório de José V. de Pina Martins.

NASCENTES, A. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica; Livraria Francisco Alves; Livraria São José; Livros de Portugal, 1955. Prefácio de W. Meyer Lübke, professor jubilado da Universidade de Bonn.

NASCIMENTO, A. A. Prolegómenos à leitura da Utopia Moriana. **Utopia ou a melhor forma de governo**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 145–192.

NASCIMENTO, S. F. do. Erasmo e Lutero: o livre arbítrio da vontade humana. **Revista de Filosofia: Aurora**, dez. 2006. v. 19, n. 23, p. 89–103.

NAZARENO, E.; WITEZE JUNIOR, G. América, lugar da utopia: de Bartolomé de Las Casas a Vasco de Quiroga. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, 21 ago. 2014. n. 16, p. 207–224.

NIEBUHR, H. R. **Cristo e cultura**. Tradução de Jovelino Pereira Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

NIETO OLARTE, M. Ciencia, imperio, modernidad y eurocentrismo: el mundo atlántico del siglo XVI y la comprensión del Nuevo Mundo. **Historia Crítica**, 2009. p. 12–32.

Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland). 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

OLIVEIRA, T. Discursos e Práticas cristãs no limiar da Antiguidade e do Medievo. **Chaos e Kosmos**, 2013. n. XVI, p. 1–24.

PHÉLIPPEAU, M.-C. Thomas Morus e a abertura humanista. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2013. n. 9, p. 157–175.

PIERUCCI, A. F. **Ciladas da diferença**. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

PIRES, M. J. Teologia e o poder da palavra : o desafio renascentista. **Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas**, 1996. n. 13, p. 41–50.

POLLARD, H. P. El imperio tarasco en el mundo mesoamericano. **Relaciones**. Estudios de Historia y Sociedad, 2004. v. XXV, n. 99, p. 116–142.

PROST, A. **Doze lições sobre a história**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

QUARTA, C. Utopia: gênese de uma palavra-chave. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2006. n. 3, p. 35–53.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227–280.

QUIROGA, V. De. **Información en derecho**. [Manuscrito]. México. 24 jul. 1535. Disponível em: <<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000145296>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

_____. **La utopía en América**. Madri: Dastin, 2002. Edição, introdução e notas de Paz Serrano Gassent. Contém a *Carta al Consejo*, a *Información en derecho*, as *Reglas y Ordenanzas* e o *Testamento* de Vasco de Quiroga.

RAMINELLI, R. Nobreza indígena da Nova Espanha: alianças e conquistas. **Tempo**, jan. 2009. v. 14, n. 27, p. 68–81.

_____. **A era das conquistas**: América espanhola, séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2013.

REDONDO, A. Tradición carnavalesca y creación literaria del personaje de Sancho Panza al episodio de la ínsula Barataria en el « Quijote ». **Bulletin Hispanique**, 1978. v. 80, n. 1, p. 39–70.

_____. **Otra manera de leer el “Quijote”**: historia, tradiciones culturales y literatura. Madri: Editorial Castalia, 1997.

REIMER, I. R. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. **Estudos Teológicos**, 24 ago. 2010. v. 50, n. 1, p. 41–53.

RESENDE, M. L. C. de; LANGFUR, H. Indigenous Minas Gerais: native resistance in the wilderness and towns of the portuguese crown. **Tempo**, jan. 2007. v. 12, n. 23, p. 5–22.

RIBEIRO, A. C. R. O sentido do gênero literário utópico no século da Ilha dos Hermafroditas. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2005. n. 2, p. 209–225.

_____. A utopia e a sátira. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2009. n. 6, p. 139–148.

RICARD, R. **La conquista espiritual de México**: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572. Tradução de Ángel María Garibay K. 2. ed. México: Fondo de Cultura Economica, 1986.

RICŒUR, P. **O pecado original**: estudo de significação. Tradução de José M. S. Rosa. Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2008.

SAHLINS, M. **Esperando Foucault, ainda**. Tradução de Marcela Coelho De Souza; Eduardo Viveiros Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SAHR, W. D. Portos e sertões – reflexões sobre uma Geografia Cultural à la bresilienne. In:

MENDONÇA, F. A.; LOWEN-SAHR, C. L.; SILVA, M. (Org.). **Espaço e tempo:** complexidades e desafios do fazer geográfico. Curitiba: Associação de Defesa do Meio Ambiente e Desenvolvimento de Antonina (ADEMADAN), 2009, p. 261–288.

SANTIDRIÁN, P. R. **Breve dicionário de pensadores cristãos**. 6. ed. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2000.

SANTOS, B. de S. **Para um novo senso comum:** a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 7. ed.- ed. São Paulo, SP: Cortez, 2009.

SARGENT, L. T. What is a utopia? **Morus - Utopia e Renascimento**, 2005. n. 2, p. 153–160.

SARTORELLI, E. C. Introdução. In: ERASMO, D. (Org.). **Elogio da Loucura**. São Paulo: Hedra, 2013, p. 9–30.

SARTORELLI, E. C.; LEME, F. G. Erasmo, barbari, indocte docti e ciceroniani: os modelos clássicos e o ensinamento cristão. **Letras Clássicas**, 19 dez. 2009. n. 13, p. 3–28.

SCHOENBORN, U. Não é somente coisa do passado: 500 anos de história de violência, a Bíblia e nós europeus. **Estudos Teológicos**, 26 abr. 2013. v. 40, n. 1, p. 21–35.

SCHÖKEL, L. A. **A palavra inspirada:** a Bíblia à luz da ciência da linguagem. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edicoes Loyola, 1992.

SENEILLART, M. **As artes de governar**. Do regimen medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SERRANO GASSENT, P. **Vasco de Quiroga:** utopía y derecho en la conquista de América. Madri: Fondo de Cultura Económica de España; Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001.

SERRAS, A. M. Utopia, o Pomo da Discórdia Moreana. **Via Panorâmica:** Revista Electrónica de Estudos Anglo-Americanos/An Anglo-American Studies Journal, 2008. v. 2. n. 1. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5172.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2016.

SILVA, D. A. DA. IV Encontro da ANPHLAC. In: TENSÕES ENTRE CASTELA E PORTUGAL A PROPÓSITO DOS DE SCOBRIEMENTOS ATLÂNTICOS: UM ESTUDO DAS BULAS ALEXANDRINAS, 2000, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: ANPHLAC, 2000. V. 1, p. 1–14. Disponível em: <http://anphlac.fflch.usp.br/sites/%anphlac.fflch.usp.br/files/dinair_silva.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2014.

SILVA, Ma. J. O. E. A preservação da memória material na Sé do Porto (Entre a Idade Média e a época contemporânea). **Cultura, espaço & memória**, 2011. n. 2, p. 151–158.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOLANILLA I DEMESTRE, V. El rol de las tejedoras precolombinas a través de las fuentes e imágenes. **Destiempos**, 2009. n. 18, p. 84–97.

SOUZA, V. S. de. Autor, Texto e Contexto: A História Intelectual e o “Contextualismo Lingüístico” na Perspectiva de Quentin Skinner. **Fênix - Revista de História e Estudos**

Culturais, 2008. v. 5, n. 4, p. 1–19.

SPENCER, A. B. The Wise Fool (and the Foolish Wise): A Study of Irony in Paul. **Novum Testamentum**, Outubro. 1981. v. 23, n. 4, p. 349–360.

THEODORO, J. **América barroca**: tema e variações. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.

THOMAS, O. **Attitudes toward other religions**. Nova Iorque: Harper & Row, 1969.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Eichenberg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TODOROV, T. **A conquista da América**. Aquestão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moysés. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TORRES, M. L. **Tiago**: retratos da natureza humana. Cachoeria, BA: CEPLIB, 2008.

TOSI, G. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América(século XVI). **VERBA JURIS** - Anuário da Pós-Graduação em Direito, 1 dez. 2006. v. 5, n. 5. Disponível em: <<http://www.okara.ufpb.br/ojs/index.php/vj/article/view/14852>>. Acesso em: 7 set. 2015.

TROUSSON, R. Utopia e utopismo. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2005. n. 2, p. 123–135.

TUCHMAN, B. W. Los papas renacentistas provocan la secesión protestante: 1470-1530. **La marcha de la locura**. La sinrazón desde Troya hasta Vietnam. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

URBINA, E. **El sin par Sancho Panza**: parodia y creación. [S.l.]: Anthropos Editorial, 1991.

VÉRAS, R. P. Parábolas e Alegorias: uma junção nos cristianismos originários. **Fragmentos de Cultura**, 2011. v. 21, n. 4, p. 613–625.

VERÁSTIQUE, B. **Michoacán and Eden**: Vasco de Quiroga and the evangelization of western Mexico. Austin, TX: University of Texas Press, 2000.

VESPUCCI, A. **Novo Mundo**: as cartas que batizaram a América. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

VIEIRA, M. A. da C. **O dito pelo não-dito**: paradoxos de Dom Quixote. São Paulo: EdUSP; FAPESP, 1998.

VILANOVA, A. Erasmo, Sancho Panza y su amigo don Quijote. **Cervantes**: Bulletin of the Cervantes Society of America, 1988. v. 8, n. 1, p. 43–92.

VILLANUEVA, F. M. Sobre la génesis literaria de Sancho Panza. [S.l.]: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de la Lengua Española, 1958. V. 7, p. 123–155.

VILLAR, M. de S.; FRANCO, F. M. de M.; HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

WACHTEL, N. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, L. (Org.). **História da América Latina**: A América Latina Colonial I. Tradução Maria Clara Cescato. 2. ed. São

Paulo; Brasília: EdUSP; Fundação Alexandre Gusmão, 2012, V. 1, p. 195–239.

WALLERSTEIN, I. M. **The modern world-system**. Nova York: Academic Press, 1989.

WARREN, F. B. **Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fe**. Washington, DC: Academy of American Franciscan History, 1963.

_____. The Construction of Santa Fe de México. **The Americas**, jun. 1964. v. 21, n. 1, p. 69–78.

WITEZE JUNIOR, G. O velho barbudo e suas palavras esquecidas: Marx, marxismo e utopia. **Morus - Utopia e Renascimento**, 2010. n. 7, p. 197–242.

_____. Onde está o não-lugar? Um percurso em busca da utopia. **Via Litterae**, 2012. v. 4, n. 2, p. 353–374.

ZAVALA, S. A. La Encomienda Indiana. **El Trimestre Económico**, 1935. v. 2, n. 8, p. 423–451.

_____. **Recuerdo de Vasco de Quiroga**. México: Editorial Porrúa, 2007.

ŽIŽEK, S. **Eu não sou um daqueles esquerdistas loucos**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2013/09/1347803-eu-nao-sou-um-daquelles-esquerdistas-loucos.shtml>>. Acesso em: 9 jan. 2014. Folha de São Paulo, Ilustríssima.

_____. Žižek: O ateísmo é um legado pelo qual vale a pena lutar. **Blog da Boitempo**, [S.l.], 13 nov. 2015. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2015/11/13/zizek-o-ateismo-e-um-legado-pelo-qual-vale-a-pena-lutar/>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

ZORRILLA, G. El acta de requerimiento y la guerra justa. **Revista del Notariado**, 2006. p. 247–255.