

UMA UTOPIA INTERCULTURAL: OS POVOADOS DE SANTA FÉ DE MÉXICO E MICHOACÁN¹

AN INTERCULTURAL UTOPIA: THE VILLAGES OF SANTA FE OF MEXICO AND MICHOACÁN

Geraldo Witeze Jr. *
geraldo.junior@ifg.edu.br

RESUMO: Este artigo discute as propostas elaboradas no século XVI por Vasco de Quiroga para a organização da Nova Espanha. Especificamente, apresenta os povoados utópicos de Santa Fé de México e de Michoacán, fundados por Quiroga para abrigar os indígenas, fornecendo-lhes um refúgio da escravidão e dos maus tratos impostos pelos colonos espanhóis. As fontes analisadas são a Carta al Consejo (1531) e a Información en derecho (1535). Os resultados ressaltam o aspecto intercultural dessa utopia, sem deixar de notar suas limitações derivadas da vinculação ao processo de colonização.

PALAVRAS-CHAVE: Utopia, Interculturalidade, Colonização.

ABSTRACT: This paper discusses the proposals made in the 16th century by Vasco de Quiroga for the organization of New Spain. Specifically, it presents the utopian villages of Santa Fé de México and Michoacán, founded by Quiroga to shelter the indigenous people, providing them with a refuge from the enslavement and mistreatment imposed by the Spanish settlers. The sources analyzed are the Carta al Consejo (1531) and the Información en derecho (1535). The results emphasize the intercultural aspect of this utopia, without failing to notice its limitations derived from the link to the colonization process.

KEYWORDS: Utopia, Interculturality, Colonization.

A imagem mais conhecida da colonização da América foi pintada pelo frei dominicano Bartolomé de Las Casas (1474-1566) em sua obra chamada *Brevissima relación de la destruycion de las Indias*, publicada em 1552. Aparte os exageros, a obra ilustra bem o tratamento brutal dispensado pelos colonizadores aos indígenas e contribuiu para a difusão da *leyenda negra*, segundo a qual os espanhóis eram um povo maligno e, em certa medida, inferior aos europeus do norte. Las Casas tentou organizar uma comunidade em que lavradores espanhóis e indígenas convivessem juntos, mas o projeto deu errado: em uma de suas ausências, os nativos mataram boa parte dos europeus.

Essa, porém, não é a história completa. Durante a colonização da América foi possível ouvir muitas vozes e perceber que havia muitas disputas sobre a forma como deveriam ser organizados os novos domínios espanhóis. Uma dessas vozes foi a de Vasco de Quiroga²

¹ Este artigo foi desenvolvido, originalmente, como parte de minha tese de doutorado intitulada *O bom governo de México e Michoacán: Vasco de Quiroga e a colonização utópica da Nova Espanha (1531-1565)* (WITEZE JUNIOR, 2016).

* Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, campus Anápolis. Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), com estágio pós-doutoral na Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ). Atualmente realiza estágio pós-doutoral na Faculty of Education and Society da University College London.

² Para uma breve biografia de Vasco de Quiroga, veja-se o artigo de minha autoria intitulado *Utopista, evangelista, colonizador, herói indígena: a história de Vasco de Quiroga* (WITEZE JUNIOR, 2021).

(c.1578-1565), contemporâneo de Las Casas, ouvidor da Segunda Audiência³ da Nova Espanha entre 1531 e 1536 e, a partir de 1538 até o fim de sua vida, bispo da recém-criada diocese de Michoacán – região a oeste de México-Tenochtitlán que corresponde quase integralmente ao estado homônimo do México atual.

Da mesma forma que Las Casas, Quiroga organizou comunidades para os indígenas, mas teve mais sucesso. Os dois povoados que fundou na década de 1530, ambos denominados Santa Fé, estavam localizados nos arredores da cidade do México e em Michoacán e existiram até a segunda metade do século XIX. A partir das obras escritas de Quiroga sabemos que a inspiração para a criação dos povoados se encontra na *Utopia* de Thomas Morus (1478-1535), publicada em 1516. No entanto, foi preciso adaptar a ficção de Morus à realidade histórica dos indígenas, de modo que as comunidades acabaram configurar uma espécie de utopia colonial e intercultural, com todas as contradições que tal empreitada poderia abarcar.

A ideia dos povoados

Desde os primeiros meses na Nova Espanha, ainda com pouco conhecimento da realidade local, Quiroga escreveu sobre a necessidade de construir novas povoações para os indígenas “*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*” (*Carta ao Conselho*, p. 62).⁴

Essa ideia é o resultado de suas primeiras observações e mostra suas principais preocupações. Esses novos povoados serviriam para afastar os indígenas convertidos ao Cristianismo dos seus antigos povoados, onde seriam tentados a retomar suas antigas práticas religiosas, ameaçando assim a perseverança na nova fé. Além dessa preocupação, havia outros aspectos importantes para Quiroga: o bom uso da terra, tornando férteis locais estéreis; a

³ A Audiência era o órgão máximo da administração espanhola na Nova Espanha. Ouvidores cumpriam a função de juízes, mas também atuavam como administradores do território, agrupando poderes do que entendemos hoje serem o executivo e o judiciário.

⁴ Todas as citações de Vasco de Quiroga são da edição de Paz Serrano Gassent (QUIROGA, 2002), que contém a sua *Carta al Consejo [de Indias]* (1531), seu tratado contra a escravidão intitulado *Información en derecho* (1535), as *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán* (1556-1565) e seu testamento (1565), além de outros pequenos textos. No corpo do texto será indicado o documento citado e a página dessa edição.

necessidade do trabalho; a garantia do sustento da população; o cuidado com os mais vulneráveis, no caso os pobres e órfãos.

A evangelização era parte de um projeto mais amplo, de uma sociedade harmônica que assegurasse o bem-estar físico e espiritual de seus membros, especialmente dos indígenas. O isolamento em relação às antigas cidades é um componente central dessa utopia, necessário para a construção de um novo corpo social, apesar de impossível de se concretizar, além de censurável sobre vários aspectos, especialmente pela drástica ruptura de laços afetivos que causaria. De qualquer forma, estava posta a ideia da necessidade de criar comunidades específicas para os indígenas convertidos, onde pudessem continuar exercitando a disciplina cristã aprendida com os missionários.

Nesses novos povoados, os indígenas 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 policia 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 se manifestava 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 indígenas, 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 indígenas construiriam os novos povoados, especialmente os 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 indígenas. E, ademais, 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 indígenas 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 indígenas 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 ter mais proximidade com o *Príncipe* de Maquiavel (1469-1527) 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 indígenas 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, o príncipe que pretendesse introduzir uma nova ordem sociopolítica deveria 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 de seu pensamento.

Quanto a Morus, a proximidade é evidente. O humanista inglês descreveu a formação da ilha de Utopia nesses termos:

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 escolhido a 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 se trata de dizer que a carta ao Conselho das Índias remeta diretamente a esse ou a qualquer outro trecho da *Utopia*⁵, mas de salientar que o uso da força para a consumação de alguma boa obra compunha a mentalidade de muitos reformadores do século XVI, ainda que tenha sido Maquiavel quem mais se dedicou a reflexões sobre o uso da violência e da manipulação política (HELLER, 1982, p. 278-279).

Como na *Información en derecho* Quiroga se mostra contrário ao uso da força para a evangelização dos indígenas (DEALY, 1975), pode ser que tenha mudado de posição depois de conhecer melhor a realidade da Nova Espanha e seus povos originários. 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 um primeiro parecer elaborado para o Conselho das Índias, hoje perdido, e na *Información*, que remete a ele muitas vezes. A exploração da *Información en derecho* elucida o projeto utópico que se pretendia implementar.

O projeto em construção

Em 1535, quando a *Información en derecho* foi escrita, os dois povoados de Santa Fé já haviam sido fundados, ou seja, a ideia se tornara um projeto em construção – o primeiro deles data de 1532 e o segundo de 1534 (WARREN, 1963). Assim, nesse texto encontra-se uma mescla das ideias iniciais de Quiroga, conforme expostas na carta ao Conselho, com elementos

⁵ É pouco provável que Quiroga já tivesse lido a *Utopia* em 1531, quando escreveu sua carta.

concretos dos hospitais. Desde o primeiro capítulo da *Información* Quiroga recordava o seu parecer, apontando-o como solução para a desesperança instalada entre os indígenas 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 sempiterno⁶, donde estos pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir a maldecir el día en que nacieron. (Información, p. 75, grifo nosso)

Ele tinha razão sobre o destino das suas advertências, propostas como alternativa à morte nas minas a que estavam fadados os indígenas, 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 para Quiroga 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.⁷

⁶ O texto destacado foi redigido originalmente em latim: “*Ubi nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat*”. É uma citação levemente alterada de Jó 10, 22: “*terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo et sempiternus horror inhabitans.*” (BIBLIA SACRA VULGATA, 2007, p. 740). Na tradução da Vulgata para o português feita pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo temos: “terra de miseria, e de trévas, onde habita a sombra da morte, e não ha nenhuma ordem, senão hum sempiterno horror.” (FIGUEIREDO, 1865, p. 531)

⁷ 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 relativos às Índias, todos assinados pelo papa Alexandre VI. 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

O bom funcionamento também servia como alegação em favor do experimento, pois mostrava como a colonização assentada em bases pacíficas era tanto possível como proveitosa. Os resultados preliminares eram muito mais satisfatórios do que aqueles proporcionados pela atuação dos colonos espanhóis, guiados pela cobiça e pelo imediatismo, em que a guerra e a escravidão apareciam como os principais componentes. Se o hospital estava se 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 indígenas, 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 incontestável. Sem honradez, ao contrário, o resultado seria insatisfatório, daí que a escravidão não pudesse ser apoiada, pois era consequência da ganância desenfreada dos espanhóis.

Seria proveitoso para os indígenas 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 povoados, 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)

Havia necessidade de controlar a população para constituir um arranjo social organizado, tanto para impedir os abusos dos espanhóis quanto para evangelizar os indígenas. 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 (1490-1558), seu presidente. Com os indígenas espalhados era impossível aplicar qualquer tipo de justiça, ficando os espanhóis livres para fazerem o que quisessem – costumeiramente, violentar, matar e escravizar.

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 fé’”.

Nas vilas 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 indígenas. 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. 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 aspirara⁸.

A agrupação dos indígenas 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;”*⁹ (*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 indígenas escravizados e 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.

⁸ 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.”

⁹ 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.

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 indígenas demonstravam que faltava apenas o espaço para que as apurassem, tornando-se seres humanos melhores, tanto moralmente quanto com relação ao domínio das artes.¹⁰

O estabelecimento desses povoados utópicos por toda a Nova Espanha, conforme pretendia Quiroga, era a solução para a desordem instaurada *“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).

A obra não seria benéfica apenas para os indígenas, mas também para os espanhóis. Ainda que estes fossem criticados e tratados como inimigos da utopia, poderiam participar dela se assim o desejassem. Havia um interesse comum que igualava indígenas e espanhóis: a dependência da terra para o sustento. 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 indígenas, 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 conduzissem nessa direção.

Tanto os principais dos indígenas quanto os colonos espanhóis estavam preocupados com seus interesses individuais, querendo sempre ampliar seus recursos, 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

¹⁰ *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.]).

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 indígenas 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 gentios.¹¹

Em busca de um ordenamento intercultural

A ordem social seria alcançada através de leis justas *“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”* (Información, p. 101). Ou seja, não bastava transpor as leis europeias, sem nenhum tipo de adaptação, mas era preciso algum diálogo intercultural.

Quiroga criticou as leis europeias por serem muito numerosas, intrincadas e obscuras¹², por isso ele 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,

¹¹ Cf. Atos 18,6.

¹² 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.

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 de Índias, quatro anos antes. Deve ser o resultado do contato prolongado do ouvidor com os indígenas de México e Michoacán no exercício de suas funções.

A América não seria uma Espanha recriada, 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 indígenas, como pode parecer a alguns, uma vez que Quiroga manifestou diversas vezes admiração por sua inteligência e sabedoria. É um eco da *Utopia*, em que encontramos proposições semelhantes:

as sapientes e venerandas instituições da Utopia, onde a governação se exerce tão facilmente e com tão poucas leis, onde a virtude tem prêmio 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 ignorante. A defesa da simplicidade partia de releituras dos evangelhos, conforme fizeram Erasmo de Roterdã¹³ (1467-1536) e Antônio de Guevara¹⁴ (1480-1545), por exemplo, e também aludia àquele

¹³ 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.”

¹⁴ 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 hacienda, 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

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 *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 indígenas.

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

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 quales se encierran en siete palabras.” (GUEVARA, 1994, p. 230).

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*¹⁵, 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”.

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 ensinamentos evangélicos, seriam constituídos princípios ajustáveis a cada cultura¹⁶, sendo combatida a ideia de que a propagação da fé cristã

¹⁵“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).

¹⁶ 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

devesse levar acoplada a si a cultura dos missionários ou do povo que os enviava, impondo-a aos convertidos¹⁷.

É importante lembrar que o Cristianismo primitivo não era monolítico, mas bastante diversificado, de modo que alguns autores preferem falar na existência de cristianismos (AZEVEDO, 2011; FERREIRA, 2010; REIMER, 2010; VÉRAS, 2011). 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 aspectos¹⁸. 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 comparou a igreja do Novo Mundo, composta majoritariamente por indígenas, 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 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

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, reflete, historicamente, a diversidade de leituras presente no cristianismo do século I e das décadas seguintes.”

¹⁷ Terezinha Oliveira (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.”

¹⁸ A *História eclesiástica*, de Eusébio de Cesaréia (2000), redigida na segunda década do século IV, mostra algumas controvérsias que explicitam a heterogeneidade das comunidades cristãs nos seus primeiros séculos.

não significava que tudo na cultura indígena devesse ser preservado: os hábitos opostos aos valores cristãos não podiam persistir¹⁹.

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 o Cristianismo conservar a concepção de uma natureza humana pecadora, conforme a tradição agostiniana do pecado original, Quiroga soube reconhecer a diferença das disposições dos indígenas 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.

¹⁹ 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.

Consertar uma sociedade doente

A metáfora da doença frisa a urgência de organizar a sociedade caótica posterior à 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 indígenas era considerada inaceitável, pior seria substituí-la por outra ainda mais pesada que os levaria à destruição. Os indígenas 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 indígenas, 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 indígenas, danoso tanto para eles quanto para a terra, o que levaria ao arruinamento dos próprios espanhóis, por causa de sua incoerência. Deixar os indígenas espalhados e desorganizados favorecia esse quadro, o que reforçava a compulsoriedade de ordenar o mundo – e a utopia quiroguiana era uma forma de resolver a contenda.

Numa 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, recaí 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 espanholas.²⁰

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 indígenas da morte para, em seguida, levar-lhes a redenção espiritual – sem dúvida algo nobre, da perspectiva cristã. Essas preocupações estão bastante claras em toda a obra e mostram um esforço significativo na defesa dos indígenas, mas há um elemento nesse trecho que deve ser considerado com atenção. No estado bem-ordenado proposto por Quiroga os indígenas teriam o encargo de sustentar a si próprios e a outros. Cabe então refletir sobre esse ponto.

Marcel Bataillon (1952, p. 83) escreveu que Quiroga concordava com o sistema de *encomienda* – em que os indígenas pagavam impostos para particulares espanhóis, numa taxa pré-definida pela coroa. Ademais, Quiroga foi acusado de explorar o trabalho dos indígenas na construção dos hospitais e da catedral de Pátzcuaro (CHANFÓN OLMOS, 1986). Mesmo tendo sido absolvido das acusações, isso levanta suspeitas sobre o uso compulsório do trabalho dos indígenas. Quem seriam, afinal, as pessoas sustentadas pelos indígenas?

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 indígenas 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.

²⁰ 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 presente que às daquelas 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.

Qualquer que seja a possibilidade, fica claro que nesse bom governo haveria alguma contrapartida dos indígenas – ainda mais considerando que, em diversas outras passagens, Quiroga falou sobre a carga que os indígenas 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 indígenas 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 é acurado. Como 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 indígenas apenas um instrumento descartável para o próprio enriquecimento.

A menção a essa carga que os indígenas 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), mas responde a situações concretas vivenciadas pelo utopista, com todas as suas limitações. A proposta político-social aqui analisada pretendia solucionar problemas concretos, daí que começasse pela garantia do direito à vida e pela necessidade de conservar a terra, trazendo em seguida o propósito de evangelizar os indígenas 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 indígenas, 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 dada.

Logo em seguida temos uma citação longa de Sebastian Brant (1457-1521) 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 verbosidade 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 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, ou seja, na construção de uma boa *policía mixta*. Para deixar as coisas como estavam, a soberania ibérica era tanto dispensável quanto ilegítima.

Os argumentos sobre os deveres da coroa, a utilidade de agrupar os indígenas 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 exhaustivamente textos que não trazem novidades. Os fundamentos da tese de Quiroga estão postos.

Considerações finais

A colonização traz em si mesma a violência. Não importa a forma como se desenvolva, mais ou menos branda, ela sempre é precedida por uma conquista violenta. O caso da América é paradigmático nesse sentido: a rápida conquista dos grandes domínios astecas e incas foi seguida por um lento processo de colonização que durou três séculos. A maior parte da população nativa foi morta nas guerras de conquista e também por causa de doenças trazidas pelos europeus, pela escravidão ou pela fome. Povos inteiros desapareceram, numa tragédia difícil de ser medida. Tudo isso é bem conhecido.

No entanto, o processo de colonização é difícil de ser explicado. Muitas vezes se sobrepunham, especialmente no período inicial, o século XVI. Havia disputas filosóficas, teológicas, jurídicas e políticas sobre temas como a escravização dos indígenas, a legitimidade da presença europeia e a forma de organização da sociedade. A história que aconteceu não

estava previamente definida, mas foi construída ao longo do tempo com as relações que se estabeleceram entre os diversos povos indígenas e europeus.

Vasco de Quiroga foi uma das vozes que disputaram o sentido que a colonização deveria seguir. Assim como Las Casas, foi derrotado em suas propostas humanistas, obtendo apenas vitórias pontuais, sobretudo com os povoados que estabeleceu. Nas duas vilas de Santa Fé, onde o ingresso era voluntário, a vida dos indígenas era muito melhor do que fora, sendo um local de refúgio para muitos que fugiam das violências da escravidão e dos maus tratos dispensados pelos espanhóis. Por isso, a memória indígena a respeito de Quiroga é positiva e os Purépecha de Michoacán o celebram como herói.

A despeito disso, não devemos ser ingênuos: esses projetos faziam parte da engrenagem colonial. Vasco de Quiroga foi um alto funcionário tanto da coroa espanhola quanto da Igreja, circulou nas esferas de poder e demonstrou possuir alguma influência. Por outro lado, é inegável que se interessou pelos indígenas, por quem nutria grande admiração, e lutou por seus direitos usando todos os recursos que possuía. Qual é, então, o sentido desse projeto utópico levado a cabo pelo bispo de Michoacán?

Ao que tudo indica, trata-se de um caso de realismo político. Quiroga entendia que a conquista espanhola da América era irreversível, uma vez que as potências astecas e incas haviam caído rapidamente e as antigas formas de organização social de muitos povos indígenas haviam desaparecido, restando apenas um caos social sobre o qual se erguia o projeto colonial espanhol. Os espanhóis não iriam embora e era preciso lidar agora com os poderes da coroa e da Igreja.

Nesse contexto, Quiroga buscou garantir aos indígenas uma vida digna, tendo lutado contra a escravidão e defendendo a conversão voluntária ao Cristianismo. Por dentro da estrutura jurídica e política estabelecida pelos dominadores, ele tentou construir sua utopia. Com todas as contradições, seu projeto buscou de fato o diálogo com os indígenas na medida que adaptou as ideias iniciais, oriundas da *Utopia* de Morus, à realidade local de Michoacán, após muitos anos de convivência com os indígenas. Trata-se, portanto, de uma utopia colonial, mas que buscava romper com a lógica da colonização a partir do diálogo intercultural, da mesma forma que fazem muitos projetos atualmente.

O sucesso relativo dos povoados de Santa Fé mostra tanto as possibilidades quanto os limites das disputas contra-hegemônicas que se desenvolvem dentro da ordem social estabelecida. Por um lado, é possível garantir algumas conquistas que tornam a vida melhor para muitas pessoas. Por outro lado, a ordem se mantém, renovando a opressão e a desigualdade. Quiroga fez o máximo que pensou ser possível, mas não conseguiu o que pretendia: transformar o projeto colonial espanhol, de modo que os indígenas fossem incluídos como sujeitos detentores de direitos como os espanhóis. Sua derrota foi uma luz débil nas imensas trevas da colonização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Gilson Xavier de. A Manifestação Experiencial dos Cristãos de Antioquia nos Cristianismos Originários e a Controvérsia da Circuncisão. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 4, p. 597-612, 2011. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2232>. Acesso em: 29 out. 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/frag.v21i4.2232>.

BATAILLON, Marcel. Vasco de Quiroga et Bartolome de Las Casas. *Revista de Historia de América*, [s. l.], n. 33, p. 83-95, 1952. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20138157>. Acesso em: 29 out. 2022.

GRYSON, Roger *et al.* (ed.). *Biblia Sacra Vulgata*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.

CALDAS AULETE, Francisco J.; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. *Dicionário online Caldas Aulete*. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <http://www.aulete.com.br/>. Acesso em: 29 out. 2022.

CALLADO, Cintya dos Santos. A Heterogeneidade das concepções Cristãs do Primeiro Século: a Contribuição de Paulo e a Formação das Ekklesiai. *Jesus Histórico*, [s. l.], v. 14, p. 102-112, 2015. Disponível em: <https://www.klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos14/7-cyntia.pdf>. Acesso em: 29 out. 2022.

CHANFÓN OLMOS, Carlos. La catedral de San Salvador. El gran proyecto de Don Vasco de Quiroga. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, [s. l.], v. 15, n. 57, p. 41-62, 1986. Disponível em: <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/1328>. Acesso em: 29 out. 2022. DOI: <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1986.57.1328>.

DEALY, Ross. *Vasco de Quiroga's thought on war: its erasmian and utopian roots*. 1975. 304 f. Tese de doutorado - Indiana University, Bloomington, 1975.

DICIONÁRIO LATIM – PORTUGUÊS. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://glosbe.com>. Acesso em: 29 out. 2022.

ERASMO, Desidério. A educação de um príncipe cristão. Para o Ilustríssimo Príncipe Carlos, neto do invencível Imperador Maximiliano. *Em: Conselhos aos Governantes*. Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicação, 1998, p. 262-421. *E-book*. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1026>. Acesso em: 29 out. 2022.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2000.

FARIA, Ernesto (org.). *Dicionário escolar latino – português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. *E-book*. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=24675. Acesso em: 29 out. 2022.

FERREIRA, Joel Antônio. Cristianismos originários a partir da perspectiva bíblica. *Interações - Cultura e Comunidade*, [s. l.], v. 5, n. 8, p. 23-43, 2010. Disponível em: <http://200.229.32.55/index.php/interacoes/article/view/6438>. Acesso em: 22 dez. 2015.

FIGUEIREDO, Antonio PEREIRA 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. *E-book*. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=xSrejWDv_FwC&ots=4ha7OmTzE7&dq=vulgata%20antonio%20pereira%20figueiredo&lr&hl=pt-BR&pg=PA531#v=onepage&q=vulgata%20antonio%20pereira%20figueiredo&f=false. Acesso em: 29 out. 2022.

GUEVARA, Antonio de. *Relox de Príncipes. Em: Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*. Madri: Fundación José Antonio de Castro, 1994. v. 2, p. 1-943. *E-book*. Disponível em: www.filosofia.org/cla/gue/guerp.htm. Acesso em: 29 out. 2022.

HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.

MACHIAVELLI, Nicoló di Bernardo dei. *O príncipe*. Tradução: Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: LP&M, 2001.

MARTINS, José V. de Pina. Thomas More e a Utopia. Em: *Utopia ou a melhor forma de governo*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009. p. 23-139.

MORUS, Thomas. *Utopia*. Londres: Oxford, Clarendon Press, 1895. *E-book*. Disponível em: <http://archive.org/details/theutopiaofsirth00moreuoft>. Acesso em: 29 out. 2022.

MORUS, Thomas. *Utopia ou a melhor forma de governo*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

OLIVEIRA, Terezinha. Discursos e Práticas cristãs no limiar da Antiguidade e do Medievo. *Chaos e Kosmos*, [s. l.], n. XVI, p. 1-24, 2013. Disponível em: http://www.chaosekosmos.it/pdf/2013_18.pdf. Acesso em: 29 out. 2022.

QUIROGA, Vasco de. *La utopía en América*. Madri: Dastin, 2002.

REIMER, Ivoni Richter. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*, [s. l.], v. 50, n. 1, p. 41-53, 2010. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/42. Acesso em: 29 out. 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.22351/et.v50i1.42>

SARGENT, Lyman Tower. What is a utopia?. *Morus - Utopia e Renascimento*, [s. l.], v. 2, p. 153-160, 2005. Disponível em: <http://revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/139>. Acesso em: 17 ago. 2015.

SARTORELLI, Elaine Cristine; LEME, Fernando Gorab. Erasmo, barbari, indocte docti e ciceroniani: os modelos clássicos e o ensinamento cristão. *Letras Clássicas*, [s. l.], n. 13, p. 3-28, 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73920>. Acesso em: 29 out. 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i13p3-28>.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar*. Do regimen medieval ao conceito de governo. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SERRANO GASSENT, Paz. *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.

SILVA, Dinair Andrade da. Tensões entre Castela e Portugal a propósito dos descobrimentos atlânticos: um estudo das bulas alexandrinas. Em: IV Encontro da ANPHLAC, 2000, Salvador. *Anais eletrônicos*. Salvador: ANPHLAC, 2000. p. 1-14. Disponível em: http://antigo.anphlac.org/sites/default/files/dinair_silva.pdf. Acesso em: 29 out. 2022.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. Tradução: Beatriz Perrone Moysés. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VÉRAS, Robson Pedro. Parábolas e Alegorias: uma junção nos cristianismos originários. *Fragments de Cultura*, [s. l.], v. 21, n. 4, p. 613-625, 2011. Disponível em: <http://revistas.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2233>. Acesso em: 29 out. 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/frag.v21i4.2233>

WARREN, Fintan B. *Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fe*. Washington, DC: Academy of American Franciscan History, 1963.

WITEZE JUNIOR, Geraldo. *O bom governo de México e Michoacán: Vasco de Quiroga e a colonização utópica da Nova Espanha (1531-1565)*. 2016. 311 f. Tese (Doutorado) – Curso de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/6117>. Acesso em: 05 maio 2023.

WITEZE JUNIOR, Geraldo. Utopista, evangelista, colonizador, herói indígena: a história de Vasco de Quiroga. *Revista Nós: Cultura, Estética & Linguagens*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 292-305, 2021. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistanos/article/view/11367>. Acesso em: 21 fev. 2022.