

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

CÉLIO JULIANO BARROSO TRINDADE

A IMAGINAÇÃO UTÓPICA COMO CRÍTICA SOCIAL:
A UTOPIA DE THOMAS MORE NA COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA
ESPAÑHOLA NO SÉCULO XVI

São Leopoldo
Outubro de 2018

Célio Juliano Barroso Trindade

A imaginação utópica como crítica social:

A Utopia de Thomas More na colonização da América Espanhola no Século XVI

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Alfredo Culleton

São Leopoldo
Outubro de 2018

T833i Trindade, Célio Juliano Barroso
A imaginação utópica como crítica social: a utopia de Thomas More na colonização da América Espanhola no século XVI / Célio Juliano Barroso Trindade. – 2018.
143 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
“Orientador: Alfredo Culleton.”

1. Utopia. 2. Escolástica Ibérica. 3. Quiroga, Vasco de, 1470-1565. 4. Humanismo. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

Célio Juliano Barroso Trindade

A imaginação utópica como crítica social:

A Utopia de Thomas More na colonização da América Espanhola no Século XVI

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Dissertação defendida e aprovada em 20/11/2018

BANCA EXAMINADORA

Dr Alfredo Santiago Culleton – Orientador (Unisinos)

Dr. Castor Mari Martin ;Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Dr. Alfredo Carlos Storck (UFR GS)

Dedico este trabalho para minha mãe Maria de Jesus, meu pai Celso (*in memoriam*) para meus irmãos: Jaqueline, Julio, Celso e Juliana, para meus avós e toda minha família.

Dedico ainda aos companheiros e companheiras que guardam a utopia do socialismo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Professor Dr. Alfredo Culleton por me direcionar a esta pesquisa e pela paciência. Ao PPG de filosofia da Unisinos. Também a CAPES pela bolsa de taxas e a todos que estiveram comigo nesta jornada.

RESUMO

Este trabalho busca analisar elementos da reflexão filosófica e teórica do pensamento político do século XVI, especialmente em relação aos problemas suscitados pela chegada dos Europeus na América. O pensamento político Europeu na época passava por um período de grande agitação em que o racionalismo humanista se entrelaçava com as correntes medievais. Exemplo dessas correntes, a escolástica espanhola, que foi o fundamento da escola ibérica da paz fundada por Francisco de Vitória, é onde a reflexão provocada pela América se mostrou mais frutífera. A escravidão, a autonomia dos povos, os direitos de colonização etc. são exemplos dos problemas discutidos. Desta forma busca-se entender como este pensamento ibérico em consonância com o espírito do humanismo ensejou uma crítica ao modelo de colonização implementado. De modo que, a crítica ao modelo de colonização implementada pela empresa mercantilista, especialmente ibérica, pode ser criticado tanto pela escolástica ibérica, como pelo humanismo. Com o Objetivo de refletir sobre o pensamento político do século XVI e entender aspectos desta relação entre o humanismo e o pensamento escolástico ibérico sobre a colonização na América busca-se analisar um caso da recepção da obra Utopia do humanista inglês Thomas More. Assim, toma-se como exemplo a obra e ação do bispo e magistrado espanhol Vasco de Quiroga que trabalhou com os nativos na Nova Espanha de 1531 a 1565. Quiroga foi influenciado pelo humanismo e de forma especial pela obra Utopia de Thomas More. A partir desta obra ele cria os pueblos-hospitales que servia como comunidade de acolhida, formação e desenvolvimento econômico e social dos povos nativos. A ideia é de que os Pueblos-Hospitales como influencia direta da Utopia tem como fundamento teórico a crítica que a filosofia ibérica desenvolvia à colonização na América.

Palavras-Chave: Utopia, Escolástica Ibérica, Vasco de Quiroga, humanismo.

Abstract

This work seeks to analyze elements of the philosophical and theoretical reflection of the political thought of the sixteenth century, especially in relation to the problems raised by the arrival of the Europeans in America. European political thought at the time was going through a period of great agitation in which humanistic rationalism intertwined with medieval currents. An example of these **currents**, the Spanish scholasticism, which was the foundation of the Iberian school of peace founded by Francisco de Vitória, is where the reflection provoked by America has proved more fruitful. Slavery, the autonomy of the peoples, the rights of colonization, etc. are examples of the problems discussed. In this way it is sought to understand how this Iberian thought in consonance with the spirit of humanism caused a critique of the model of implemented colonization. Thus, the criticism of the model of implemented colonization by the mercantilist company, especially Iberian, can be criticized both by Iberian scholasticism and by humanism. With the aim of reflecting on the political thought of the sixteenth century and understanding aspects of this relationship between humanism and Iberian scholastic thinking about colonization in America, we seek to analyze a case of the reception of the Utopia work of the English humanist Thomas More. Thus, the work and action of the Spanish bishop and magistrate Vasco de Quiroga, who worked with the natives in New Spain from 1531 to 1565, is taken as an example. Quiroga was influenced by humanism and especially by the work Utopia of Thomas More. From this work he creates the pueblos-Hospitales that served as community of welcome, formation and economic and social development of the native peoples. The idea is that the Pueblos-Hospitales as direct influence of the Utopia has as theoretical foundation the criticism that the Iberian philosophy developed to the colonization in America.

Key-words: Utopia, Iberian Scholasticism, Vasco de Quiroga, humanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O HUMANISMO RENASCENTISTA NO SÉCULO XVI: O CONTEXTO TEÓRICO E POLÍTICOS DA IMAGINAÇÃO UTÓPICA MODERNA	17
1.1 A Dimensão da Vida cotidiana no Renascimento para o pensamento político.	20
<i>1.1.1 O conceito de ser humano no Renascimento e a vida Cotidiana</i>	<i>21</i>
<i>1.1.2 O conhecimento na Renascença e a vida cotidiana</i>	<i>31</i>
1.2 O ideal da Reforma e o processo de secularização da vida política	36
2 A POLÍTICA HUMANISTA: O DIREITO E A TEOLOGIA COMO INSTRUMENTO DE INTERVENÇÃO PRÁTICA	44
2.1 A retomada do Direito Romano e o ressurgimento do intelectual político no humanismo	44
2.2 Renovação da teologia católica ibérica e a sua influência na filosofia e no direito do século XVI	56
3 DUAS UTOPIAS NO SÉCULO XVI: A IMAGINAÇÃO DO VELHO E A VIDA CONCRETA NO NOVO	70
3.1 A Utopia de Thomas More: da imaginação literária à crítica social	70
<i>3.1.1 A Utopia: o surgimento da imaginação utópica moderna</i>	<i>73</i>
<i>3.1.2 A Imaginação utópica como crítica social</i>	<i>89</i>
3.2 Uma Utopia Tropical: Vasco de Quiroga e os Pueblos: Hospitales na Nova- Espanha	93
<i>3.2.1 O imaginário utópico nas crônicas dos primeiros colonizadores: função do mito nos relatos sobre o Mundo Novo</i>	<i>94</i>
<i>3.2.2 Dos Mitos e lendas à Utopia moderna: Os fundamentos da Imaginação Utópica no Renascimento</i>	<i>101</i>
<i>3.2.3 O ideário de Vasco de Quiroga e sua ação em defesas dos índios da Nova-Espanha</i>	<i>107</i>
<i>3.2.4 Os Pueblos-Hospitales: Uma experiência Utópica na Nova Espanha no século XVI</i>	<i>115</i>
<i>3.2.5 A influência do Humanismo utópico de Thomas More em Vasco de Quiroga</i>	<i>121</i>
<i>3.2.6- A Utopia como crítica social: dos pueblos-hospitales aos dias de hoje. ...</i>	<i>130</i>

CONCLUSÃO 134
REFERÊNCIAS..... 139

INTRODUÇÃO

Este trabalho analisa as utopias como produto da imaginação social a fim de estabelecer o papel da imaginação utópica na elaboração de análises críticas e de alternativas práticas que orientem as ações políticas em determinado contexto histórico-social. As utopias, ou a imaginação utópica, trazem em si um arcabouço de imagens e arquétipos sociais oriundos da realidade concreta em que se vive. Elas representam de certa forma a consolidação, através da imaginação, de um desejo social. O desejo social se estabelece através de parâmetros de coletividades fundadas no estabelecimento das regras de aquisição e controle do poder, da administração da justiça, de estabelecimento dos valores sociais e do conceito de virtude. Para compreender este processo, analisaremos aqui o papel da imaginação utópica nas transformações ocorridas que acarretaram o surgimento da modernidade em ruptura com o período medieval. O momento de mudanças de época, as crises e oportunidades suscitadas pedem da imaginação social uma maior interferência na política real. A ideia é de que o surgimento da modernidade exige um novo modelo de imaginação utópica que seja, ela mesma, fundada em programas políticos estabelecidos como resultado das teorias políticas críticas que representem o novo paradigma de racionalidade que surge com a modernidade. É assim que aparece, em 1516, a obra *Utopia*, de Thomas More. Esta obra é responsável não só por criar tal termo, mas por estabelecer uma nova forma de imaginação utópica que pretendia superar os mitos sociais de paraísos, eldorados e cidades perdidas forjados na antiguidade e na época medieval, por um modelo de imaginação utópica que fosse condizente com o novo programa do pensamento político nascente.

A obra *Utopia* de More pode ser considerada como o momento de nascimento da utopia moderna, que se diferencia dos mitos e das lendas antigos e medievais. Uma vez que estes são frutos da imaginação fantasiosa dos seres humanos, sem nenhuma base teórico-filosófica, e sem pretensão disto, a utopia moderna nasce como forma de dizer da crítica filosófica a respeito da vida sociopolítica. Na esteira da *República* de Platão, a *Utopia* é fruto de uma reflexão política. Neste caso, a imaginação social não mais se estabelecerá por narrativas míticas religiosas, e sim por reflexões teóricas e críticas. Algumas perguntas

orientam este trabalho: Primeiro, como é possível reconstruir através das literaturas utópicas os “arquétipos sociais” que representam o desejo de um imaginário social e estabelecer a partir deste uma crítica a um determinado modelo de sociedade? As utopias sociais, como a de Thomas More, podem ser tomadas, além de obras literárias, como obras de crítica social e política? Para responder estas e outras perguntas suscitadas no âmbito destas pesquisas, deve-se analisar primeiro como esta obra dialogou com seu tempo no que tange ao debate político prático e teórico.

Assim, a título de refletir a influência da *Utopia* em programas políticos práticos e sua relação com determinadas teorias políticas, analisaremos como a *Utopia* de Thomas More contribuiu para a crítica ao processo de colonização da América. Pretende-se com isto levantar as alternativas debatidas por pensadores que estiveram na vanguarda da crítica à colonização espanhola. Assim, discutiremos aqui, como exemplo desse processo, a obra do magistrado e bispo espanhol Vasco de Quiroga.

Durante o século XVI, a colonização americana gerou controvérsias práticas e teóricas. Por exemplos, a escravidão indígena, a soberania dos povos nativos, o direito dos reis europeus sobre aquelas terras, violação dos direitos humanos, etc. Tudo isso virou tema de debates públicos e acadêmicos. Estes debates obviamente geraram posições a respeito dos temas mais debatidos. Podemos distinguir dois grandes grupos que se colocaram frente a frente neste processo. De um lado, aqueles que defendiam a legitimidade da empresa colonizadora mercantilista; neste caso, aqueles que tinham interesses majoritariamente econômicos que impuseram um processo de colonizador degradante pela força das armas, da violência, da ganância e de certa forma diminuía a humanidade e os direitos dos povos nativos. Deste lado, estavam os *pobladores*, os mercadores e conquistadores. De outro lado, os que defendiam os direitos naturais dos povos indígenas, defendiam sua humanidade e sua autoridade local, estes denunciavam os excessos e os crimes da empresa mercantilista, e ofereceram aos nativos um processo humano e empoderador na relação entre os dois povos. Deste segundo ponto de vista, participaram principalmente os missionários religiosos de diversas ordens, como os dominicanos, mercedários, franciscanos e outros. Além de teólogos do núcleo de teólogos-juristas de Salamanca e de outras universidades que ficaram conhecidas

como *Escola Ibérica da Paz*, ou *Neoescolástica Espanhola*, bem como, a figura de destaque de Frei Bartolomeu de Las Casas.

Vasco de Quiroga é um exemplo daqueles que optaram pela defesa dos povos indígenas durante este primeiro século de conquista e colonização americana. Ele, primeiro como magistrado e posteriormente como bispo, desenvolveu uma *práxis* contundente em defesa dos índios, vendo nesses legítimos filhos de Deus e, assim, dignos de todos os direitos que gozavam quaisquer súditos da coroa espanhola. Quiroga proporá outra forma de tratamento e de relação entre nativos e colonizadores. Seu trabalho nesse sentido se mostrou claramente na criação dos *Pueblos-Hospitales*. Estes podem ser vistos como uma proposta alternativa de colonização, uma vez que, principalmente, procura substituir a força das armas, os saques e a sede de ouro dos primeiros colonizadores por uma alternativa humanizada e “humanizadora” que via no índio uma possibilidade de se resgatar ideais utópicos que na época se exacerbavam. O que nos interessa na figura de Vasco de Quiroga é justamente a influência da *Utopia* de More e da imaginação utópica durante o seu trabalho.

Don Vasco de Quiroga, espanhol, nascido na cidade de Madrigal de Las Altas Torres veio para o México (na época Nueva-España) em 1531 como “oidor” (uma espécie de juiz) do governo espanhol. Sua data de nascimento é controversa, porém, o mais provável, segundo seus principais biógrafos, é que ele tenha nascido no ano de 1478. Portanto, um jovem adolescente quando Cristóvão Colombo chega à América. Faleceu em 1565 em Urupán, México. Tornou-se bispo de Michoacán (atualmente México) em 1537 e sua vinda para a Nova Espanha se deve ao fato de ter assumido o cargo de oidor da audiência real que governou a Nova Espanha de janeiro de 1531 a abril de 1535. Depois de exercer seu cargo na audiência, o imperador o nomeia para o cargo de Visitador em Michoacán e, em 1537, o nomeia bispo da diocese desta cidade. Cargo que exerceu até sua morte em 1565. Antes de vir para a América, Quiroga estudou direito na universidade de Salamanca e teologia em Valladolid. Entre os anos de 1520-1526, trabalhou como jurista na Espanha e na Argélia, onde supervisionou casos de corrupção e disputas entre os moradores e os conquistadores espanhóis. Exerceu um alto cargo na Real chancelaria de Valladolid. Quiroga não se destacou na universidade como erudito acadêmico, porém, tanto no seu trabalho, que revela claramente sua opção ética diante da questão americana, e

nos textos que escreveu enquanto esteve no México revelando a realidade vivida pelos índios e propondo alternativa, se observa que ele estava a par das facetas do debate teórico que a América despertou na época. Tendo estudado teologia e direito na Espanha, especialmente em Salamanca, podemos incluí-lo no *roll* daqueles que, como Bartolomeu de Las Casas, defenderam os direitos dos povos nativos americanos e influenciaram o pensamento teológico jurídico da época. O trabalho de Quiroga tem seu fundamento numa perspectiva antropológica, moral e prática que busca por uma sociedade comunal sustentada na solidariedade, na igualdade e numa espécie de “socialismo” que tem como fundamento e princípio a *Utopia* humanista de Thomas More e o ideal reformador de resgate das primeiras comunidades cristãs. Assim, o objetivo é apresentar a ideia de que a ação e o pensamento de Vasco de Quiroga representam a ideia de que a imaginação utópica foi tomada, a partir da obra de More, como crítica e, também, como modelo alternativo à colonização implementada na Nova Espanha.

O primeiro capítulo busca-se fazer algumas reflexões sobre o contexto sociocultural e histórico do século XVI com a finalidade de estabelecer o fluxo de influências deste contexto nas obras estudadas. Desta forma, temos o pensamento humanista do Renascimento como elemento central deste contexto. Abordaremos o Renascimento a partir dos estudos de Agnes Heller em que ela elabora a ideia de que neste período temos o aparecimento da vida cotidiana como elemento de relevância central, tanto para as reflexões teóricas, quanto para a vida prática. Para ela, a vida cotidiana é onde acontece a reprodução da vida humana. Com isso, o cotidiano abre espaço para o elemento da historicidade e da concretude da vida. Com a historicidade, a histórica humana passa a ser dinâmica e fluída. A história humana é fruto das escolhas e das decisões de sujeitos racionais. Assim, é preciso elaborar um arcabouço teórico que dê conta deste novo paradigma de vida que veio no bojo do desenvolvimento das forças capitalistas. É preciso um conjunto de ciências que contribuam para que o ser humano resolva os problemas da vida prática colocados neste momento. Desta forma, temas como natureza humana e a ciência serão analisados a partir desta importância do cotidiano e da sua dinâmica. Outro referencial importante para entender este contexto é o ideal de reforma que alimenta o imaginário renascentista. Este ideal além de alimentar os sonhos de reformas sociais e do estabelecimento de outro mundo, será importante para

questionar o poder da igreja como maior instituição do mundo feudal, bem como, colocar as bases do debate sobre a secularização do poder civil.

No segundo capítulo traz-se a reflexão sobre o encontro da teoria política do humanismo e a teologia jurídica ibérica do século XVI. Com a finalidade de estabelecer um pano de fundo que coloque dentro da mesma rede teórica a *Utopia* de More e o trabalho de Vasco de Quiroga. No que diz respeito ao pensamento político humanista, o recorte será o papel dos intelectuais políticos que atuam como conselheiros e o uso do Direito Romano para resolver questões práticas da política Renascentista. No que se refere à Teologia Ibérica, a partir do dominicano Francisco de Vitória na Universidade de Salamanca, autores escolásticos ibéricos estabelecerão um processo pedagógico em que o pensamento político-jurídico de São Tomás de Aquino é usado para refletir sobre os problemas práticos colocados pela colonização da América. Problemas como a escravidão indígena, guerra justa, autonomia dos povos, direitos humanos e internacional, ética e economia, separação entre poder civil e eclesiástico, enfim, uma gama de temas será apreciada por estes autores. No horizonte desta pesquisa, abordaremos a influência da teologia ibérica para o surgimento de um novo pensamento jurídico e para os direitos humanos. A importância deste tema é a relação que guarda com a luta em defesa dos direitos dos povos indígenas e sua crítica ao modelo de colonização mercantilista. Ainda neste capítulo se levantará a ideia de que a descoberta da América mantém uma relação dialética com o Imaginário Utópico da época. Por um lado, o Europeu referenciará a América como localização dos mitos e lendas antigos e medievais como o Jardim do Éden, O Eldorado, a idade de ouro do reinado de Saturno; por outro lado, a América influenciará o surgimento da utopia moderna. A América será o lugar primitivo carente de civilização e, ao mesmo tempo, a oportunidade de recriar e resgatar a humanidade degenerada pelos processos que se viviam na Europa.

No capítulo 3, propõe refletir sobre a obra *Utopia*, buscando elementos que justifique tomar o referido trabalho como o texto que instaura as utopias modernas, delimitando estas dentro do campo da crítica política e assim inseri-la dentro da filosofia política do século XVI. A partir daí, trabalhando com o conceito de imaginação social e imaginação utópica, relacionar a análise literária da *Utopia* com a crítica social do seu contexto histórico. Para corroborar esta ideia, apresentar-se-á

o trabalho de Paul Ricoeur intitulado *Ideologia e Utopia* em que o autor trabalha a relação destas duas esferas da imaginação social a partir do trabalho de Karl Mannheim. Deste trabalho de Ricoeur, interessa o conceito de imaginação utópica como produto da imaginação social e assim estabelecer o seu contributo para o pensamento social. O objetivo é fundamentar a ideia de que o pensamento utópico de More, na mesma linha da *República* de Platão, diferenciam-se dos mitos e lendas como frutos da pura imaginação e são produtos de uma teoria política elaborada e fundada em bases filosóficas específicas. Nesta mesma parte, pretende-se apresentar o trabalho de Vasco de Quiroga através do seu pensamento e da sua ação prática em defesa dos povos indígenas do México nas primeiras décadas de colonização. Pretende-se mostrar a influência do humanismo de More e da *Utopia* na elaboração do projeto dos Pueblos-Hospitales e nas suas considerações sobre a natureza humana e os direitos dos povos indígenas. Trata-se, neste capítulo, de uma aproximação comparativa entre a *Utopia* e o pensamento de Thomas More e o trabalho de Vasco de Quiroga.

1 O HUMANISMO RENASCENTISTA NO SÉCULO XVI: O CONTEXTO TEÓRICO E POLÍTICOS DA IMAGINAÇÃO UTÓPICA MODERNA

Do ponto de vista histórico, a atmosfera sociocultural do século XVI começou a se plasmar desde o período da Alta Idade Média com o nascimento das universidades a partir do século XI, o renascimento do comércio com as cruzadas no século XII, com a retomada do Direito Romano e as novas perspectivas do pensamento social trazidas pela Escolástica, etc. Os séculos XV e XVI foram o auge desse profundo processo de mudanças. Nestes dois séculos, ocorreu uma série de acontecimentos que marcaram para sempre a história do Ocidente. O século XVI nasce após um período de grandes mudanças e turbulências principalmente ocorridos no século XV.

O século XV é o da queda de Constantinopla (1453), da expulsão dos judeus da Espanha, da queda do reino muçumano nasrida de Granada, do descobrimento da América (1492), da guerra civil entre armanhagues e borguinhões, do desastre francês de Azincourt (1415), do reerguimento providencial conduzido por Joana d'Arc (libertação de Orleans, 1429) e da restauração da monarquia francesa com Carlos VII, que marca o fim da Guerra dos Cem Anos (...) é o momento de grandes movimentos sociais populares (levante taboritas de Boêmia, 1420 – 1452, “cruzadas” populares alemães para a virgem de Niklaushausern, 1476 1477, e bundschuch), das guerras das duas rosas (1455-1471) (DE LIBERA, 1998, p. 469).

A Europa naquele momento desenvolvia as bases da economia capitalista. A chegada dos europeus na América, em 1492, deu impulso à política do mercantilismo condicionando assim uma “nova economia que baseada no lucro afetava praticamente todas as instituições, grupos, áreas e ideias da sociedade medieval” (LINDBERG, 2001, p. 55). Este fato propiciou a consolidação da política mercantilista europeia que teve como fruto o desenvolvimento de um novo modo econômico de organização social, o capitalismo. O mercantilismo baseava-se no acúmulo de riquezas advindas da exploração econômica das colônias. Assim, as mudanças econômicas estavam estritamente ligadas à ampliação geográfica e cultural do mundo ocidental. Duas ideias são fundamentais para entender o que representou a chegada dos europeus à América Latina. A primeira é a ampliação do horizonte cultural do velho mundo. Isto se evidencia no contato com o estranho, com o outro, expresso na relação do homem branco com o indígena que, por si só, já nos

revela o caráter intercultural inerente a este processo. E a segunda é a busca por riquezas. Como nos diz Eduardo Galeano, ao relatar a chegada dos espanhóis no México, baseado numa expressão de Bernal Díaz Del Castillo, fiel companheiro de Fernão Cortez na conquista do México, os espanhóis chegaram à América “para servir a Deus e a Sua Majestade e também por haver riquezas” (GALEANO, 1979, p. 25). De modo que “a ocupação econômica das terras americanas constitui um episódio da expansão comercial da Europa” (FURTADO, 1972, p. 05). Por isso, afirma-se que:

O surgimento de uma economia monetária criou novas questões e tensões sociais e religiosas. Por volta do período da Reforma, as cidades eram flageladas por desunião, dissensões internas e suspeição mútua devido a seu tamanho crescente e às mudanças econômicas que levaram as tensões sociais a alcançar níveis mais altos. (...) foi ficando cada vez mais manifesto que a economia baseada no lucro e a centralização política entravam em conflito com o ideal tradicional de comunidade urbana como corporação sacra (LINDBERG, 2001, p. 55).

Este período é marcado também por uma grande mudança no mundo filosófico do Ocidente. O interesse pelo estudo do grego, da literatura greco-latina e pela busca às origens sob um ideal idílico de uma era primitiva re-oxigenou a leitura da filosofia grega. Novas leituras de Aristóteles e a redescoberta de Platão moldaram as características filosóficas da época. Esta mudança pode ser definida como um período intenso de debates entre o aristotelismo escolástico da Alta Idade Média e a filosofia humanista do Renascimento.

O período da vida de More e Quiroga é, ao mesmo tempo, o momento do auge e da perda de força do Renascimento. Entre os séculos XIV e XVI, o Renascimento expandiu-se tanto na horizontal, atingido quase a totalidade da Europa ocidental da época; quanto na vertical, atingindo a vida quotidiana, as estruturas econômicas e sociais e a cultura. Segundo Heller (1982, p. 9),

o conceito de renascimento significa um processo social total, estendendo-se da esfera social e econômica onde a estrutura básica da sociedade foi afetada até ao domínio da cultura, envolvendo a vida de todos os dias e as maneiras de pensar, as práticas morais e os ideais éticos quotidianos, as formas de consciência religiosa, a arte e a ciência.

Embora ele tenha nuances e dinâmicas diferentes em cada país e época, pode-se identificar nele elementos que ligam suas formas concretas. Para Heller (1982), um elo de unidade que podemos perceber no Renascimento é que nele tudo se tornou fluído; no sentido de que se tratou de uma época de transição revolucionária de paradigma. De fato, o Renascimento surge em meio a um processo de transição entre a sociedade feudal e o capitalismo. Ou seja, está, historicamente, postado entre dois sistemas fechados e estáveis. Para Heller (1982, p. 09), “nesse processo de transformação foi abalada toda uma estrutura econômica e social, todo um sistema de valores e maneiras de viver. Tudo se tornou fluído”. Esta fluidez a que se refere Heller é facilmente percebida quando se lança olhar para as transformações que estavam ocorrendo no mundo europeu. Desse modo, cabe levantar alguns elementos que constituíram o contexto sociopolítico renascentista com a finalidade de estabelecer possíveis influências e que demarcaram o modo como as utopias renascentistas tomaram corpo de crítica política. Ou seja, como o contexto do humanismo renascentista articulou de uma só vez a *Utopia* como obra literária e a experiência prática de Quiroga e os integrou como elemento da filosofia social da época. Um primeiro elemento é a retomada da cotidianidade, como centro da reflexão filosófica que coloca os problemas do dia a dia como desafio ao pensamento teórico; ligado a este tema, temos a concepção dinâmica de natureza humana que insere o homem na historicidade e o coloca como sujeito determinante do seu destino e, ainda, retomada da ciência como eixo prático da vida. O segundo elemento é o profundo desejo de Reforma que existia nesta época e que se mostrará de modo mais dramático no seio da Igreja. Tais elementos constituem o novo paradigma que será determinante na formação da moderna imaginação utópica. Nesta parte, pretende-se analisar o Renascimento tendo como ponto de apoio os estudos de Agnes Heller¹ sobre o pensamento da vida

¹ Utilizaremos nesta pesquisa o texto *O Homem do Renascimento* de 1982 da referida autora. O que nos interessa é justamente a leitura materialista-histórica que ela faz e sua referência à vida cotidiana como ponto de assunção do “Homem que se faz” dando uma dinamicidade à natureza humana. Este conceito dinâmico de Homem que seu estudo remete seu começo ao Renascimento é importante para a reflexão filosófica, uma vez que, coloca a vida prática e situação histórica do homem com relevância para a reflexão teórica. A Vida Quotidiana é o lugar onde o Homem se faz, na sua relação com o outro e com a natureza. É o lugar onde o Ser Humano produz filosofia e esta cotidianidade, coloca problemas práticos para o seu pensar. Uma filosofia que tem a vida cotidiana como contexto e pretexto, relaciona indivíduo e generalidade, preconceito e ciência, ideologia e filosofia política.

quotidiana.² De acordo com Heller, houve, no Renascimento, uma retomada da vida cotidiana que se desdobrou em várias áreas da vida cultural deste período. De modo especial, apreciaremos a influência que este processo de retomada teve sobre a concepção de Ser Humano e a relação com a produção do conhecimento. Em seguida, analisar-se-á o ideal de reforma no Renascimento, bem como, este tema influenciou o fazer político da época.

1.1 A Dimensão da Vida cotidiana no Renascimento para o pensamento político.

A vida cotidiana para Heller é a vida do indivíduo, em seu ser particular e genérico. Particular enquanto subjetividade, querer, vontade e decisão e genérico enquanto membro da espécie humana. Em outras palavras, é a vida do indivíduo e o indivíduo enquanto ser particular e ser genérico humano – é particular enquanto expressa e vivência da sua subjetividade desejo, querer, vontade e; genérico, enquanto é membro da humanidade que tem a característica geral de liberdade subjetiva de querer, desejar etc. Que vida cotidiana é essa que possibilita a existência do homem, enquanto humanidade e enquanto indivíduo? Podemos identificar, algumas características e desafios de se tomar a vida cotidiana como ponto de referência para a produção de conhecimento.

Segundo Patto (1993), um dos grandes feitos de Heller é dar valor a uma dimensão que acaba sendo comumente desvalorizada nas reflexões filosóficas que é a da vida cotidiana. Uma das teses encontradas em Heller é de que a vida cotidiana é o lugar da revolução social. “Ao privilegiar a vida cotidiana como lugar onde a sociedade adquire existência concreta, Heller redefine o lugar onde se dão as transformações sociais” (PATTO, 1993, p. 132). Isto define as características do processo revolucionário. O primeiro é de que ela é uma tomada de consciência subjetiva do indivíduo que passa a querê-la.

² Não é a intenção, dado os objetivos deste trabalho, discutir todo o itinerário filosófico de Agnes Heller, a fim de apresentar sua filosofia da vida cotidiana. Portanto, não será debatido o estatuto filosófico que ela atribui ao cotidiano, mas tão somente apresentar como ela apresenta a retomada da reflexão da vida cotidiana no Renascimento e sua contribuição para a o pensamento deste período no que tange à antropologia, à sistematização do conhecimento. Para um estudo mais amplo sobre a vida cotidiana em Heller, além do *Homem do Renascimento* de 1982, ela também publicou, *O cotidiano e a história* de 1972, *Para mudar a vida* de 1982, estes em português e *Sociologia della vita quotidiana* de 1975, em italiano. Todos estes trabalhos são importantes para aclarar esta leitura.

Uma revolução, portanto, só o é quando se dá na vida cotidiana, quando são atendidos revolucionariamente os carecimentos radicais. A revolução passa, portanto, pela subjetividade, pela participação. Por isso, a revolução é um processo lento e celular. Por isso, não se pode fazer a revolução visível sem a revolução invisível. Por isso, a constituição do pequeno grupo é um momento importante de passagem da particularidade para a individualidade e, portanto, para o próprio processo de mudanças sociais radicais (PATTO, 1993, p. 132).

Em Heller, a revolução está na história como uma possibilidade, não um determinante, não um destino traçado na história da humanidade. Para que ela aconteça, é necessária a ação revolucionária, ação no sentido de práxis (Marx e Hannah Arendt) de modo que ela não é natural. É assim, uma decisão política, decisão consciente.

É neste sentido que na análise que ela faz sobre o Renascimento este tema surge, naturalmente, como um importante elemento de reflexão. Para Heller, “a vida cotidiana era pelo menos tão importante como tema do pensamento renascentista como os problemas da ontologia, da epistemologia, da arte ou da ética” (HELLER, 1982, p. 09). Isso porque o Renascimento é, segundo ela, o momento de descoberta do ser humano como sujeito e protagonista da história. Assim, se a vida do ser humano acontece na história, então o conhecimento, seja ele científico, filosófico, jurídico ou teológico deve contribuir para que o ser humano resolva os problemas práticos da vida. Deste modo, o conhecimento se tornou um elemento crucial para resolver problemas da vida cotidiana. Além disso, o surgimento da vida cotidiana, da vida prática na esfera do conhecimento, nesta época, veio acompanhando uma mudança de consideração sobre a natureza humana. Neste momento, o ser humano passou a ser visto como ser em construção diária, sujeito e protagonista da sua história e do seu destino.

1.1.1 O conceito de ser humano no Renascimento e a vida Cotidiana

O Renascimento, que teve o Humanismo como uma das suas expressões, colocará a questão da relação do Homem com a Natureza e do Homem consigo mesmo no centro do debate. É necessário levantar a questão da natureza humana para entender e responder aos novos anseios de um mundo em profunda transformação. Dessa forma, reformular o debate sobre a natureza humana. A reflexão sobre a natureza humana se tornará de suma importância, uma vez que o

ser humano e sua história tomaram a partir deste momento o lugar da centralidade histórica da comunidade política e social.

Segundo a reflexão de Agnes Heller, o conceito de Homem no Renascimento é analisado na sua relação com a dimensão da história. O ser humano é indivíduo sujeito da história. Ou seja, ele passa a ser visto como sujeito e protagonista da história, responsável direto pela vida em comunidade e suas dinâmicas. Uma vez que o ser humano é constituído historicamente e se desenvolve no desenrolar da sua historicidade a sua constituição deixa de ser estática, segundo Heller (1982, p. 9), “com o Renascimento surge um conceito dinâmico do homem”. Este conceito ensejou a redescoberta da vida cotidiana, da vida prática como campo de reflexão científica e filosófica. O conceito dinâmico de ser humano, ou seja, seu “fazer-se historicamente” visa responder um anseio por mais liberdade e participação que o novo paradigma social nascente naquela época exigia. É, pois, esta ideia de um ser humano dinâmico e da natureza histórica do Homem que modifica radicalmente a concepção antropológica da época.

Como em todas as épocas históricas da filosofia, a pergunta pelo que é o homem é crucial, do ponto de vista prático e teórico.³ No Renascimento, escritos como *Discurso sobre a dignidade do Homem* (1486) de Pico della Mirandola, e *Da liberdade cristã* (1520) de Martinho Lutero são exemplos da retomada do debate acerca da natureza e do lugar do ser humano no mundo. Tal período está, entretanto, marcado pela pergunta a respeito do lugar do homem no cosmo. Época forjada por transformações e descobertas em quase todos os campos de atividades humanas que, se não geraram, foram motivadas por crises. Isso lançou e exigiu novas respostas, e ensejaram muitas perguntas. As perguntas a respeito do Homem neste período trouxeram uma nova perspectiva na concepção do ser humano e sua história no mundo. Uma nova perspectiva que ficou conhecida como Humanismo.

³ A pergunta do salmista (Salmo 84) - “o que é o homem, que dele te lembres e o Filho do homem, que o visites?” - acompanha o ser humano desde a aurora da humanidade. Esta pergunta estava subsistente tanto na religião judaica, como no caso aqui do salmista, quanto nos sistemas filosóficos gregos. É atribuída a Sócrates a frase “conhece-te a ti mesmo”, e ao sofista Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”. Duas formulações antigas que colocam o ser humano no centro da história e do cosmo antigo. Como qualquer pergunta que a humanidade se faz, esta também tem a ver com o seu tempo.

Em 31 de outubro de 1517, quando o monge agostiniano Martinho Lutero atravessou a praça da pequena Wittenberg e fixou as suas 95 Teses na porta da igreja do castelo da cidade, desencadeando um enorme reboliço na cristandade ocidental, contava somente 31 anos do lançamento das novecentas teses do filósofo italiano Pico della Mirandola (1463-1494). Estas 900 Teses (1486) causaram também alarde na atmosfera cultural da Europa na época. Para defender estas teses das críticas adversárias, Pico della Mirandola elaborou, logo depois, a *Oratio de Hominis Dignitate* (1486). Trata-se de um “grandioso manifesto sobre a dignidade do homem” (REALE; ANTISERI, 1990). Segundo Sem Dresden (1968, p. 13), este texto pode ser considerado “o manifesto do Humanismo e do Renascimento”. Nele, diz Pico:

li nos escritos dos árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdalla Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: Grande Milagre, ó Asclépio, é o homem (DELLA MIRANDOLA, 1986, p. 49).

Nesta obra, o filósofo Italiano celebra o ser humano como o grande milagre da criação, a grande obra maravilhosa. Para ele, isso se dá porque o ser humano é o único ser capaz de se autodeterminar e decidir os rumos do seu destino. Todas as outras criaturas, tanto as celestes, como os anjos, ou as terrestres, como os animais, são determinadas ontologicamente a ser somente aquilo que a sua natureza estabelece. O ser humano, entretanto, “foi colocado no limite entre dois mundos, com uma natureza não predeterminada, mas constituídas de tal modo que ele próprio se plasmasse e esculpisse segundo a forma pré-estabelecida” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 81). Deste modo, o humanismo influenciado pela redescobertas dos clássicos gregos, o estudo da língua grega, descobertas de obras como a cabala, o corpus hermético, releituras dos textos platônicos e da mística ocidental ensejaram uma mudança radical no centro do cosmo medieval. Se, para a idade média, “Deus encontrava-se no centro. O homem toma agora o seu lugar” (DRESDEN, 1968, p. 15). De fato, o Humanismo como tal só pode ser pensado no universo do que foi chamado de época do Renascimento. Pois, segundo Dubois (1995, p. 227), “se há um ponto em que a Renascença merece verdadeiramente o seu nome é nessa atenção paternal, maternal e fraternal dada ao renascimento da noção de homem”. O ser humano renascentista está em busca de compreender a si

e seu lugar no cosmo a partir deste novo paradigma. É no humanismo renascentista que se inicia a sistematização mais densa do ser humano como “sujeito”. Afirma Dubois (1995, p. 198),

o humanismo é a descoberta do homem como sujeito, não mais como essência do objeto. Nem rival de Deus, nem simples “mosca entre as mãos de deuses cruéis”. O homem nada mais que humano, porém cada vez mais humano – esse o objetivo do humanismo. O homem humano, excessivamente humano, é um dos riscos dessa escolha, uma das suas perversões.

A concepção de sujeito se articula desde dois conceitos básicos: A liberdade e a consciência. O ser humano é um Ser dotado de liberdade e consciência que, portanto, pode decidir sobre os rumos do seu destino, assim como celebrou Pico Della Mirandola na sua *Oratio*. O humanismo renascentista articulou o Ser humano como sujeito na história, Ser capaz de se pensar, de se articular no mundo e decidir seu destino. A autodeterminação histórica do homem no mundo é um tema, todavia, sem perder e romper com os referenciais cristãos de um Deus que, em último caso, é Senhor dos destinos humanos. A tarefa da renascença consiste em dar ao homem a capacidade de tomar as rédeas de seu destino e, ao mesmo tempo, estabelecer os limites entre a sua ação e a vontade de Deus, ao passo que varresse do mundo as visões míticas. Um Ser humano autônomo começa a ser pensado nesta época.

A concepção antropológica Medieval recebeu grande influência do pensamento de Santo Agostinho, segundo Lima Vaz (1991, p. 68), principalmente até o século XII “somada à influência dos escritos dionisianos, que se torna também poderosa a partir do século IX, ela imprime às primeiras expressões da antropologia medieval traços neoplatônicos”. No século XIII, Aristóteles ganhará força junto com Agostinho pela contribuição de Tomás de Aquino. A antropologia de Tomás de Aquino pode ser resumida em três bases: a concepção clássica de homem como homem racional; a concepção neoplatônica do homem como fronteira entre o espiritual e o corporal; e a concepção bíblica do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus. Ainda na Idade Média, a vida do indivíduo estava determinada por um imaginário que colocava nas influências exteriores o determinante fundamental da sua vida. A Igreja, a Família e o Estado, ou seja, as instituições coletivas se impunham como força que incidia decisivamente na vida cotidiana do Homem. Além destas, forças mágicas como os demônios, a loucura, anjos, feitiços

colocavam a pessoa a mercê de um jogo sobrenatural de poderes que determinavam o destino do indivíduo. Restava bem pouco de autonomia, autodeterminação e responsabilidade para o indivíduo medieval. Um exemplo disto era a força que tinha a ideia de Demônio que perdurou até a época da Reforma Protestante do século XVI.

Outra característica do ser humano na concepção medieval é a dualidade corpo e alma, segundo Dubois (1995, p. 198),

a concepção tradicional do homem, elaborada pela cultura cristã da Idade Média ocidental, é dual: o homem é, substancialmente, alma e corpo. O corpo, material, mutável e mortal, está relacionado com a ordem cósmica, cujas estruturas reproduz e às quais reage analogicamente. A alma, de substância não material, imortal, mas mutável, é a verdadeira garantia da identidade e da personalidade humanas. Ela assegura a dignidade do homem como imagem da natureza divina.

Esta dualidade se caracteriza por uma concepção que coloca o corpo como frágil, efêmero e mortal. Neste caso, a alma é realçada como a verdadeira substância humana. Pois, é a alma que guarda a semelhança com o divino. Neste sentido, a situação da alma presa a um corpo é tomada como, de acordo com Dubois (1995, p. 199), “um período transitório e probatório, tendo em vista um destino que diz respeito essencialmente à alma, e transcende ao plano da natureza”. Como sistematizado pela filosofia platônica, a alma deve transcender o mundo sensível e atingir o verdadeiro conhecimento da pura Ideia. Na época do Renascimento, esta divisão dualista cristã “choca-se com uma reabilitação do corpo como forma e energia. Esse hino ao corpo e à matéria organizada é uma particularidade do imaginário renascentista” (DUBOIS, 1995, p. 200). Além disso, no Renascimento, o homem não é propriamente centralizado na alma, mas na ideia de consciência. Isto somado com a responsabilidade do eu e “a busca de uma nova unidade, que define o homem como modelo a partir dos conceitos de sujeito, de relação e de natureza, que é a contribuição peculiar do humanismo” (DUBOIS, 1995, p. 201), delineará a nova visão da situação e do papel do ser humano na história. O corpo não é totalmente desprezado. Ele é o elo com a natureza tão celebrada. Já a busca de uma unidade da pessoa acompanha o esforço de comunicação com a fonte externa do Ser, que é Deus. Numa relação que, como defendia Erasmo, era direta “face a face”, sem intermediários. Para o humanismo, o homem era parte da

natureza, todavia, gozava de certa supremacia sobre as demais criaturas, conforme salientava Pico della Mirandola.

No Renascimento, um terceiro elemento do ser humano ganha mais espaço. O ser humano era ao mesmo tempo uma alma e matéria, e entre a alma e a matéria, “havia o espírito, que já não partilhava da matéria do corpo sem, contudo se poder arrogar ainda a total imaterialidade da alma” (DRESDEN, 1968, p. 67-68). No humanismo, o abismo, ou o buraco entre corpo e matéria, é “preenchido”. Se a visão renascentista do humanismo não elimina esta dualidade, pelo menos faz com que ela se unifique numa estância chamada aqui de Espírito. No século XV, “a imagem corrente da situação humana foi tornada mais complexa, graças às ideias semelhantes derivadas do neoplatonismo e dos textos herméticos e cabalísticos” (DRESDEN, 1968, p. 68). A concepção do homem na Renascença, se de fato não é uma ruptura brusca e profunda com a concepção medieval, irá recolocar e reatualizar pontos essenciais da concepção de ser humano. De acordo com Dresden (1968, p. 69),

o pensamento humanista colocava o homem no centro da criação. O homem era o ponto orbital, o centro, o autêntico elo entre tudo o que havia sido criado. Pertencia ao nível inferior, ao mais baixo até, e, contudo, podia ascender à esfera celeste, talvez até mais alto, até junto do próprio Deus.

Um ser da natureza capaz de se assemelhar a Deus. “Como se fosse um deus, um deus terreno” (DRESDEN, 1968, p. 69). Capacidade atribuída ao fato do homem ser um ser racional. Esta é a base da dignidade humana que celebra a obra de Pico della Mirandola. Esta dignidade está na capacidade mencionada da “conjunção com uma quase mística união com Deus e com o divino” (DRESDEN, 1968, p. 70). Mesmo que “o homem possa degenerar em animal, mas justamente devido à sua valia pode regenerar-se, como diz S. Paulo, e regressar ao divino. Somente então encontrará repouso, a paz, a unidade e a bem-aventurança da vida eterna” (DRESDEN, 1968, p. 71). A dignidade do homem começa por esta liberdade frente às outras criaturas. O destino do homem está aberto, ele pode escolher os céus ou o inferno, quer dizer, a glória junto a Deus ou degenerar em animal. Não é anjo, criatura celeste, nem totalmente besta-animal. Diz Pico della Mirandola (p. 53), “ó suma liberalidade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! A qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer ser”. Neste pequeno verso de

louvor está resumido aquilo que o humanismo renascentista concebia como sendo a “dignidade” ou o *status* do ser humano. Esta dignidade está fundada no fato de que o ser humano é o único ser capaz de escolher e decidir seu destino.

Na Renascença, de acordo com Dubois (1995, p. 200-201), “assiste-se à recentralização do homem em torno de algo que não é exatamente a alma, mas sim, a consciência, e propõe com agudeza os problemas da liberdade e da responsabilidade do eu humano”. Esta nova perspectiva do ser humano como ser parte da natureza e direcionado ao divino, disposto como consciência e liberdade, coloca-o como sujeito da sua história e do seu destino e o propõe o Homem como um ser dinâmico. Este dinamismo está nas infinitas possibilidades que o ser humano pode seguir diante da estrutura social da qual faz parte. De acordo com Heller (1982, p. 15), “o mesmo dinamismo caracterizou a relação entre homem e a sociedade. A escolha de destino de cada um é sinônimo, num sentido social, da existência de possibilidades infinitas”. De modo que o destino passou a ser visto como resultante do conjunto de escolhas e decisões do indivíduo em relação com sua comunidade. Este é o aparecimento, ou assunção do indivíduo no meio da sociedade.

Heller defende a ideia de houve um processo desencadeado no Renascimento em que o indivíduo, tomado a partir de sua subjetividade, cada vez mais, foi se tornando importante para os rumos políticos da comunidade. O indivíduo irrompe na cena política do Renascimento. Ele se torna a base política da comunidade, antecipando-se assim à própria comunidade. Esta ruptura entre indivíduo e comunidade passar a ser um importante elemento para nossa análise da Europa do século XVI. Segundo Heller, nas sociedades onde a comunidade imperava, ela era um elemento natural ao indivíduo como sua própria existência. “O fato de o homem ser um membro da comunidade é para ele uma realidade dada naturalmente” (HELLER, 1982, p. 11). Não havia possibilidade de pensamento da existência humana fora da comunidade. Não existe a transcendência a esta comunidade. Tudo é mediado pela vida comunitária. Esta é uma diferença entre a Polis grega da antiguidade e o Renascimento, seus Estados e Cidades-Estado, como Florença e Veneza. A leitura que Heller faz é de que o modelo da Polis antiga que no Renascimento toma corpo principalmente em Florença e Veneza é insuficiente, enquanto comunidade para dá conta de um novo modo de produção. De acordo com Heller (1982, p. 13),

no caso de Florença, por outro lado, a situação era radicalmente diferente. O modo de produção em que se fundamentava não desapareceu com a queda da cidade renascentista, mas sim o contrário: a cidade caiu porque um novo modo de produção se mostrava incapaz de superar o âmbito da cidade-estado e se mantinha nos seus limites.

Esta ligeira análise leva a pensar no fim da ideia de comunidade como unidade básica da existência e subsistência da vida do indivíduo. A estrutura econômica renascentista demanda um novo tipo de organização social e política. Diz Heller (1982, p. 14), “a minha comparação entre Atenas e Florença constitui apenas um exemplo concebido para apresentar o novo caráter das relações econômicas e sociais do Renascimento”. A cidade-estado renascentista servia como barreira ao desenvolvimento do capitalismo. Isso foi percebido por filósofos da época como Maquiavel. E assim, “a riqueza como objetivo, a produção pela produção, a produção como um processo interminável dissolvendo e transformado constantemente as coisas e, portanto, a dissolução de todas as comunidades dadas naturalmente” (HELLER, 1982, p. 14). Este novo modelo econômico exigia uma relação mais dinâmica entre indivíduo e sociedade. A relação natural do indivíduo com o mundo a sua volta não dava mais conta da natureza das novas relações econômicas. No Renascimento, as bases da sociedade capitalista começam a questionar a ligação essencial que no mundo antigo e medieval condicionavam o destino do indivíduo com o da sua comunidade. O cristianismo, embora tenha lançado os primeiros golpes com a ideia de livre-arbítrio, porém, a sua ideia de culpa e pecado manteve esta mudança dentro de certos limites. É, pois no capitalismo renascentista que se começara a ruptura do destino do indivíduo e o destino da comunidade. Segundo Heller (1982, p. 11),

o renascimento foi a aurora do capitalismo. As maneiras de viver dos homens do renascimento e, portanto, o desenvolvimento do conceito renascentista do homem, tinham as suas raízes no processo através do qual os primórdios do capitalismo destruíram a relação natural entre o indivíduo e a comunidade.

Isto provocou um novo conceito de homem diferente do antigo e do medieval, o Homem como ser dinâmico. Este é indefinível. Todas as relações se tornam dinâmicas e se desdobram no conceito de infinito. “O infinito transforma-se não apenas num objeto de especulação mas também numa experiência imediata, uma componente da ação e do comportamento” (HELLER, 1982, p. 14). Nasce

assim a ideia moderna do homem que faz a si mesmo. Começava o afastamento entre vida pública e vida privada. Surgiu a versatilidade do homem moderno e sua conseqüente universalização. Tudo isso se desdobra na pluralidade das experiências concretas do Ser Humano. Ou seja, na sua vida cotidiana, o ser humano experimenta uma pluralidade de comunidades a qual ele podia se ligar. Embora o ser humano no cristianismo tivesse seu destino dependente de uma comunidade, a Igreja, havia outras comunidades a qual o homem poderia se ligar. Ou era cristão, ou da “comunidade” dos hereges, ou ainda dos “infiéis”. De modo que o sucesso ou insucesso dentro desta sociedade que emergia ficou cada vez mais como uma responsabilidade individual da pessoa, das suas escolhas e habilidades. Segue Heller (1982, p. 15),

e foi precisamente o aparecimento de uma relação individual com a sociedade, a escolha do seu próprio destino por cada indivíduo, que tornou necessários uma perspectiva, um sentido dos valores e um modo de comportamento cada vez mais individualista – o individualismo do renascimento.

É rompida a relação natural do indivíduo e da sociedade enquanto comunidade política. Esta ruptura está também ligada com o desenvolvimento da ciência renascentista. A conquista da natureza é inseparável da ideia de desenvolvimento da humanidade. O conceito de humanidade surge num contexto de conquista da natureza. Objetificação da natureza. A natureza surge como objeto, possuindo suas leis. “A noção de que o homem pode conquistar alguma coisa à natureza, criando uma segunda natureza a partir da primeira, data do renascimento” (HELLER, 1982, p. 15). Esta conquista da natureza permitiu primeiro que o ser humano se visse no estágio dinâmico de superação da sua natureza natural, rompendo com a ideia naturalista da relação homem e sociedade, e permitiu também a revalorização das ciências como instrumento que permite ao ser humano avaliar, interpretar e transformar sua realidade agindo e tomando decisões práticas.

O surgimento das bases do capitalismo, a ruptura com o feudalismo fez da época do Renascimento um momento de grandes e rápidas mudanças. E “o dinamismo do conceito de homem refletia a mesma transformação revolucionária da vida social e da vida humana que a desintegração da unidade ideal de homem” (HELLER, 1982, p. 23). Esta desintegração é o dismantelamento seja do ideal da Polis antiga representada neste momento por Florença e Veneza, seja, o ideal da

comunidade Cristã, representada temporalmente pela Igreja. Além disso, os estados feudais não darão conta de atender este novo dinamismo. Assim, “durante o Renascimento a base social da concepção cristã do homem deixou de existir”. (HELLER, 1982, p. 21). Surge o estado nacional que, cada vez mais, vai superando a religião e o estado feudal, aparecem as classes sociais que trazem em si um dinamismo social que os estamentos feudais não tinham. Dentro deste dinamismo renascentista, “surgiu uma pluralidade de ideais humanos no interior de um mesmo conceito de homem” (HELLER, 1982, p. 23). Tem-se assim o ser humano autônomo que “cria seu próprio destino, luta com a sua sorte e se faz a si próprio” (HELLER, 1982, p. 21). Corroborando esta reflexão de Agnes Heller, Alain Renault (1999, p. 09) dirá que,

o que supõem efetivamente esta concepção e esta valorização da humanidade como capacidade de autonomia que vão ser constitutiva do humanismo moderno e do conduzir, por um trajeto complexo, à afirmação do indivíduo como princípio? (...) é sem dúvida a forma como o Ser humano se concebeu e afirmou como a fonte das suas representações e dos seus atos, como seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou ainda seu autor: o homem do humanismo moderno é aquele que já não aceita receber as suas normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende escolhê-las e fundamentá-las ele próprio a partir da sua razão e da sua vontade.

Desse modo, reafirma-se o itinerário reflexivo desta análise de Heller. O indivíduo emerge no mundo renascentista, enquanto subjetividade que é expressa na sua consciência e na sua vontade racional. De modo que o indivíduo é decisão autônoma e assim sujeito da história. Somente o indivíduo autônomo é fonte dos seus atos. “A liberdade dos modernos não encontra o seu fundamento a não ser onde o humano é pensado sob a ideia, rigorosamente compreendida, de subjetividade” (RENAULT, 1999, p. 09). A questão passou a ser pensar o mundo: a natureza e a comunidade política como resultante dos atos conscientes e autônomos do indivíduo. Assim, na ciência e epistemologia surge o debate em torno da relação sujeito vs. objeto. Na vida política, a comunidade passa ser fruto da ação deliberada de sujeitos autônomos que estão em busca de construir-se com tal. De modo que o Direito ganhará espaço como debate prático da organização social. A ideia de vontade que reverbera no Direito moderno caracterizando-o como direito subjetivo. Depois irá irromper na teoria política social no tema do contratualismo. De modo que tomando o Homem como princípio de toda normatividade cria-se o

racionalismo jurídico sustentado na razão humana e na vontade. Embora estes sejam conceitos que se colocaram definitivamente na antropologia filosófica do século XVII fica evidente que já nos dois séculos anteriores eles se fizeram presentes de forma clara.

1.1.2 O conhecimento na Renascença e a vida cotidiana

Este novo dinamismo, esta liberdade de escolha e decisão que o Homem ganha neste período, trouxe para o debate a questão da capacidade do indivíduo em interpretar e entender os problemas práticos colocados pela vida quotidiana.

O destino passou, portanto a depender mais daquilo que realizei e daquilo fiz de mim; transformou-se numa simples questão de apreender corretamente o dinamismo da sociedade. Dado que o destino do homem adquiria forma no seio do movimento geral da sociedade, era aí que a relação entre indivíduo e essa sociedade emergia – como a relação de um indivíduo (HELLER, 1982, p. 15).

Na vida cotidiana, está o indivíduo construindo a sua história. De acordo com Maria Helena Souza Patto, Heller colocará o Indivíduo como centralidade da pesquisa. “E o indivíduo a que se refere não é um indivíduo abstrato ou excepcional, mas sim o indivíduo da vida cotidiana, isto é, o indivíduo voltado para as atividades necessárias à sua sobrevivência” (PATTO, 1993, p. 124). De modo que a vida cotidiana, ou seja, a vida ordinária se torna o lugar da ação e da formação deste indivíduo.

A vida cotidiana é a vida de todo homem, pois não há quem esteja fora dela, e do homem todo, na medida em que, nela, são postos em funcionamento todos os seus sentidos, as capacidades intelectuais e manipulativas, sentimentos e paixões, ideias e ideologias (PATTO, 1993, p. 124).

Ao colocar o ser humano no centro do mundo, tendo ele como sujeito e senhor do seu destino, o Renascimento traz para o centro do debate a construção de um arcabouço racional, científico, ético, político e filosófico que seja capaz de orientar o Homem na realização do seu destino. A questão do destino do Homem se transformou numa questão de cada indivíduo saber operar com os conhecimentos disponíveis para resolver problemas e achar soluções na vida prática cotidiana. É neste sentido que o Renascimento irá contribuir para que a ciência e a filosofia se tornem presentes no cotidiano das pessoas e, ao mesmo tempo, despertar o

interesse filosófico para as questões práticas. Isso se contrapõe à idade medieval, onde o conhecimento era acessível a um grupo restrito ligado ao clero. Ou seja, por um estrato social bem definido. Assim, a vida da maioria das pessoas, até de classes dirigentes, não era abarcada pela ciência. O conhecimento era como uma magia, que precisava de certa iniciação a um grupo determinado, cobertas por um véu de mistério. No Renascimento, reforçado com a dissolução do sistema de ordens sociais, a associação entre ciência e o privilégio de grupos se alterará radicalmente. O renascimento se instaura no momento de derrocada do velho modelo de estamentos e inaugura as classes sociais. Isso contribuirá para que a produção e a busca pelo conhecimento ultrapassem os limites da Igreja. Neste sentido, terá papel importante a Academia Platônica de Florença. Formada por um novo grupo de estudiosos humanistas e amantes de Platão, sob liderança de Marsilio Ficino e patrocinado por Cosimo de Medice. Atinge seu auge nos séculos XV e XVI. Embora não tenha sido uma instituição legal e formal contribuiu para que a ciência se espalhasse pelas demais camadas da sociedade.

Os jovens plebeus, que anteriormente só podiam adquirir conhecimentos tornando-se padres, conseguiam-no agora evitando a carreira eclesiástica (...); a prática da erudição e das artes liberais começou a transforma-se numa profissão e, lentamente, desenvolveu-se esse novo estrato a que hoje chamamos intelligentsia. Deste ponto de vista, o desenvolvimento da divisão social do trabalho de uma sociedade burguesa em ascensão atuou como estímulo (HELLER, 1982, p. 124).

A desintegração das ordens feudais produzirá o fim dos privilégios de grupos e sociedades internas do mundo medieval. Neste sentido, o conhecimento, seja o erudito seja o prático, aqueles que as sociedades de ofícios guardavam pra si, transmitindo como mistérios a iniciados, foi superado e começou a surgir a ideia de universalidade da ciência e da cooperação do conhecimento. De acordo com Heller (1982, p. 125),

essa cooperação já não tolerava a transmissão dos segredos do ofício de geração para geração, mas exigia – no interesse do desenvolvimento da cidade, ou da nação como todo – a cooperação, a publicação e a transmissão dos resultados. O cientista deixara de ser um mágico misterioso; para ele era essencial tornar públicos os seus segredos.

Trata-se de um processo de desenvolvimento da publicização do conhecimento. Este processo será responsável por trazer para a reflexão científica e

filosófica a vida cotidiana e prática das pessoas. De acordo com Heller (1982, p. 125),

uma novidade da ciência renascentista foi o fato de surgir a partir das necessidades que se manifestavam na vida cotidiana, e de uma maneira que era imediata e visível a todos. A filosofia renascentista também se originou em problemas éticos e outros levantados pela vida cotidiana das pessoas, ainda em um modo imediato e visível por todos. Por essa razão é possível relacioná-los, direta e continuamente, com a vida cotidiana e o pensamento de todos os dias.

Há, então, neste período um recíproco impacto entre vida cotidiana e ciência. Assim, o conhecimento teórico da vida prática foi alavancado para outro patamar social. A sua importância passa a ser celebrado como necessário para o destino dos Homens. Para Heller (1982, p. 125),

com o aparecimento dos ciclos burgueses de acumulação, surgiu uma interação constante entre as necessidades criadas pelo desenvolvimento dos meios de produção, por um lado, e a evolução da ciência por outro; e a colaboração entre o pensamento filosófico e os problemas da vida tornou-se igualmente mais intensa.

Pelo menos, isso durante o Renascimento, com o tempo os problemas da ciência atingiram o alto grau de abstração que foram se colocando além da reflexão cotidiana. De modo que, a partir do século XVII a ciência “ausentou-se do pensamento cotidiano” (HELLER, 1982, p. 125). Todavia, a ciência renascentista “manteve-se ainda dentro dos limites do pensamento cotidiano” (HELLER, 1982, p. 125) poderia assim ser “considerada uma simples extensão da imaginação cotidiana” (HELLER, 1982, p. 125). A teoria heliocêntrica de Copérnico (1473-1543), embora contrariasse a experiência direta, ao colocar o Sol em movimento em torno da Terra, foi facilmente absorvida pela imaginação cotidiana com usos pedagógicos de alegorias com esferas. Além de que esta teoria atendia a demandas de um “ateísmo prático”. Assim, no Renascimento, os resultados da ciência e as reflexões pertinentes aos problemas científicos eram algo que se encontrava na cotidianidade da época.

A vida cotidiana era pelo menos tão importante como tema do pensamento renascentista como os problemas da ontologia, da epistemologia, da arte ou da ética; mais rigorosamente, verificava-se uma interação constante e frutuosa entre estes assuntos técnicos e o estudo e a análise da vida cotidiana (HELLER, 1982, p. 131).

Como exemplo, Heller cita Montaigne, que construiu sua ética com base na experiência cotidiana, generalizando-a. Novas ciências e ramos do conhecimento surgiram com a valorização e reflexão sobre a vida cotidiana como a economia, a ciência política e a ciência legal, com Grócio.

Assim, todas as ciências sem exceção se infiltraram na vida cotidiana e, mais ainda, na vida cotidiana de todos, o que implica duas coisas: por um lado, não existe uma clara demarcação entre a ciência e a vida cotidiana e, por outro, não existe uma linha de demarcação nítida entre o pensamento ou a capacidade para pensar dos vários tipos de homem (HELLER, 1982, p. 134).

De acordo com Patto (1993), uma ciência da vida cotidiana tem um grande desafio que está no fato de que a vida cotidiana é costumas alienante. Pela coexistência e sucessão de atividades heterogêneas, a vida cotidiana é, de todas as esferas da realidade, a que mais se presta à alienação. Embora terreno propício à alienação, ela não é necessariamente alienada, somente é em determinadas circunstâncias histórico-sociais, como é o caso da estruturação das sociedades industriais capitalistas. “A alienação ocorre quando se dá um abismo entre a produção humano-genérica e a participação consciente dos indivíduos nesta produção - o indivíduo alienado” (PATTO, 1993, p. 125). Neste caso, observa Patto, a alienação da cotidianidade é fruto de um processo de homogeneização de um discurso dominante que é produzido pela classe que deseja manter a ordem das coisas como estão. Essa análise da produção das ideias socialmente dominantes remete à questão da relação entre ciência e preconceito. Segundo Heller (1982), os preconceitos têm a função de consolidar e manter a estabilidade e a coesão de integrações sociais, principalmente das classes sociais. Essa função de mantenedor da estabilidade e da coesão só é desempenhada quando estas estão internamente ameaçadas. Por isso, a maior parte dos preconceitos é produto das classes dominantes, pois é a elas que interessa manter a coesão de uma estrutura social, conseguida em parte graças à mobilização, através de preconceitos, dos que representam interesses diversos ou até mesmo antagônicos. Em outras palavras, embora a vida cotidiana seja propícia à emergência de preconceitos, ela não os determina; sua origem deve ser procurada em outro lugar.

Quanto maior a alienação produzida pelo modo de produção, tanto mais a vida cotidiana irradia alienação para as outras esferas; a ciência moderna,

ao colocar-se sobre fundamentos pragmáticos, absorve, assimila a estrutura da vida cotidiana (HELLER, 1972).

Nessas circunstâncias, uma forma não-cotidiana de pensamento (a teoria) que, em tese, promove o desenvolvimento humano-genérico permanece imersa na cotidianidade. Neste caso, a importância dada a este trabalho está no fato de que ao levantar a importância da vida cotidiana na formação do indivíduo, e ao reportar a construção de uma ciência e filosofia determinada por esta realidade, temos que levar em consideração os desafios e os entraves que a cotidianidade e a situação histórica colocam para aquele que faz ciência imerso nesta realidade. Neste caso, diz Patto (1993, p. 128) que “Heller opõe-se ao mito de sua neutralidade; para ela, a ciência é sempre interessada, havendo interesses que dificultam e interesses que facilitam sua tarefa de desvelar a realidade social”. O pesquisador sempre tem valores.

Por isso, ela traz à luz a penetração da tecnologia das ciências sociais na vida cotidiana e adverte para o papel alienante da elaboração de metodologias para manipular os homens, em especial nas esferas da vida cotidiana que têm uma relação mais direta com a genericidade: o trabalho e a política. Tendo em vista "melhorar" o funcionamento social (PATTO, 1993, p. 129).

Outra característica é que “na vida cotidiana, como vimos, a ação e o pensamento tendem a ser econômicos, ou seja, manifestam-se e funcionam na exata medida em que são imprescindíveis à continuação da cotidianidade” (PATTO, 1993, p. 126). Ou seja, o pensamento da vida cotidiana se concentra na realização de tarefas que sejam de ordem prática, voltadas para resoluções de problemas concretos. Neste caso, há uma “unidade imediata” entre pensamento e ação. “Essa unidade imediata faz com que o ‘útil’ seja tomado como sinônimo de ‘verdadeiro’, o que torna a atividade cotidiana essencialmente pragmática” (PATTO, 1993, p. 126). Por fim, podemos concluir com a afirmação de Patto (1993, p. 136),

no marco da sociologia da vida cotidiana, tal como elaborada por Agnes Heller, a análise da realidade investigada vai além da mera descrição da rotina das práticas sociais, em geral, e das relações interpessoais, em particular. Trata-se "de uma investigação ampla, que focaliza aspectos da vida social menosprezados pelos filósofos ou arbitrariamente separados pelas ciências sociais", na qual esses aspectos, aparentemente informes, passam a fazer parte do conhecimento e são agrupados, não arbitrariamente, mas segundo conceitos e uma teoria determinados.

1.2 O ideal da Reforma e o processo de secularização da vida política

Além dessas reflexões sobre a natureza humana e a busca pelo conhecimento, a assunção da vida cotidiana possibilita ver outro aspecto sobre o qual queremos refletir que é o profundo desejo por reforma que embalava os sonhos utópicos do século XVI. O retorno a uma época de ouro primitiva, o retorno ao idílico começo, etc. tudo isso alimentava um ideal reformador que se alastrou por todas as dimensões e se tornou mais trágico no seio da Igreja. Este ideal de reforma é importante do ponto de vista prático no Renascimento, pois ele alimentará um conjunto de articulações e práticas políticas cotidianas como a reforma protestante que abalará a maior instituição da época e abrirá caminho para repensar os fundamentos dos valores tradicionais da Idade Média tardia. Além de que este ideal alimentará sonhos de reformas sociais que inspirará muitas utopias do renascimento e retomadas de utopias antigas.

Primeiramente, propõe-se uma chave para entender o significado do anseio por reforma no Renascimento. Trata-se de uma “alegoria” ou metáfora. Esta é a alegoria do caminho, que é o fato de que a vida humana na Terra é vista como uma caminhada rumo a uma meta final. Nesta alegoria, busca-se relacionar o ser humano no seu fazer-se cotidiano que se fundamenta na busca humana pela realização dos seus anseios. Neste caso, o ideal de reforma no Renascimento está ligado com o dinamismo da história e da natureza humana.

No Renascimento, “tudo estava a exigir reforma e esse conceito, ‘reforma’ era usado pelo homem medieval quase que da maneira que nossos contemporâneos usam o conceito democracia” (DREHER, 1984, p. 29). Se exigia, ou se almejava, reforma em todas as áreas da sociedade. Na política, nas universidades, na moral, etc. Na Igreja, a reforma estava relacionada com a busca de um cristianismo autêntico baseado no ideal que se tinha do cristianismo antigo. Um cristianismo longe da hierarquia, da riqueza e poder que a igreja ostentava. Este anseio se percebe desde o século XII. A Idade Média estava cheia de movimentos de reformas. “Nos séculos XI, XII e XIII, a Itália e o sul da França foram sacudidos por movimentos reformatórios que ansiavam pela pobreza apostólica e, concomitantemente, criticavam a Igreja rica, sem vida” (DREHER, 1984, p. 30). Este desejo aos poucos foi ganhando cada vez mais adeptos. E vários movimentos de renovação da Igreja vieram a surgir.

A fines del siglo XII, se formaron en varios países sociedades de mujeres organizadas para la oración, que se llamaron beguinas, y las cuales se entregaron a una vida de devoción sin hacer votos monásticos. Sociedades semejantes de hombres, se organizaron también más tarde, bajo el nombre de begardos. Muchas personas de ambas clases se unieron para disfrutar de protección, con los terciarios de las órdenes monásticas. (...) La existencia en tanto número de esta especie de sectarios a quienes la Inquisición no podía extirpa, y quienes, es digno de observarse, eran en su mayor parte, personas sencillas y sin erudición, prueba que había en ese entonces un descontento profundo con motivo del estado de cosas; y un deseo ferviente, aunque mezclado con la ignorancia y la superstición, de que se restaurase un tipo de cristianismo más sencillo y más a propósito, había extendiéndose por los rangos inferiores de la sociedad (FISHER, p. 89).

Todavía, apesar deste clima todo, as autoridades da Igreja não quiseram ou não souberam acompanhar este desejo por mudanças. Um exemplo disso é o fato de que em 1323 o Papa João XXII, através da bula *Cum inter nonnullos*, condenou este ideal de pobreza que os movimentos reformatórios exigiam. Entre eles estava uma ala mais radical da ordem franciscana.⁴ Por isso, “para muitos surgiu a desconfiança de que a Igreja se afastara do seu Senhor, o Cristo pobre” (DREHER, 1984, p. 31).

Outro importante movimento que pleiteava reformas na Igreja da época pôde ser observado nos conventos. Nos mosteiros, surgiu o movimento conhecido como “observantes” em quase todas as ordens. “O objetivo do movimento observante era o de uma reforma que pretendia o retorno às regras originais das diversas ordens” (DREHER, 1984, p. 31). Isso se deu principalmente entre as ordens mendicantes que surgiram com o ideal de viver a pobreza apostólica. Entre estas ordens, estavam a Ordem dos Agostinianos Eremitas (1256) e Bernardo de Claraval (1090-1153). Além dos conventos, vários foram os movimentos reformatórios do período que vai da Alta Idade Média, século XI, à reforma luterana, no século XVI. Entre os principais, citamos o de John Wyclif, na Inglaterra, e Jan Huss, na Boêmia. Ambos foram condenados pelo concílio de Constança.⁵

Para o indivíduo, a reforma era tida como retorno a um estado de paz com Deus. Algo como busca de um paraíso primitivo que fora perdido. Onde todas as preocupações e angústias humanas eram suplantadas. “Reforma é o retorno do ser

⁴ Por exemplo, entre estes estava incluído Guilherme de Ockham, embora esse não pudesse ser considerado tão radical assim.

⁵ Podemos ainda citar, além dos movimentos que acabaram perseguidos e tidos como heréticos, outros movimentos de mesmo cunho e que acabaram sendo absorvidos para dentro da esfera da Igreja como, por exemplo, a ala mais moderada dos seguidores de Francisco de Assis.

humano ao estado original; ele sai do estado de pecado para voltar a ter paz com Deus. A mística descreve essa paz como união com Deus” (DREHER, 1984, p. 30). Esta busca por este estado de paz nos remete, então, à alegoria do caminho usada na época para falar da realidade humana no mundo. A ideia é de que o homem está a caminho, em busca de algo, de fazer-se, de torna-se algo, chegar a algum lugar. Esta ideia está muito influenciada pela concepção bíblica. Desde a expulsão e conseguinte perda do paraíso, o homem caminha em busca de retornar ao primitivo estado de paz. De modo que criação – queda – redenção – salvação revelam os pontos cardeais deste itinerário.

Nos termos legados à civilização ocidental pelo Gênese, entre outras fontes, e com difusão mais restritas, pelo Apocalipse, a história mítica da humanidade manifesta-se sob a forma de um êxodo e de uma peregrinação. O ponto de partida é o jardim, um “estado de natureza” do qual foi excluído o casal originário, com seus descendentes. O ponto intermediário é um estado de dissociação e conflito simbolizados pelos mitos da rivalidade fratricida de Abel e Caim, da decadência e da purificação pelo dilúvio. O ponto de chegada é uma cidade, a Jerusalém celeste do Apocalipse (DUBOIS, 1995, p. 157).

Esta narrativa da história da salvação bíblica trouxe ao imaginário da renascença algumas noções básicas, como a origem mítica de um estado natural, identificado como um estado de paz e harmonia. A natureza vista como algo ordenado e regrado, de modo que, a dissociação e conflitos surgem com a ação humana. O estado de perda do paraíso é a essência da concepção antropológica da narrativa bíblica. A esperança da fé, desde Abrão e Moisés até Jesus Cristo é chegar ao fim da caminhada. Alcançar em fim o tão sonhado lugar da harmonia e da paz perdida. A história humana é uma caminhada em busca deste estado de ausência de conflito, onde reina a paz e a tranquilidade e o ser humano pode realizar a fantasia do gozo eterno como era no Jardim do Éden.

Este Itinerário [Bíblico] da natureza que leva à cidade, de um estado natural a um estatuto social, é uma alegoria rica em significado que dá ao imaginário político e social uma dupla polaridade: o sonho que alimenta das origens míticas, a projeção coletiva das relações entre a criança e sua mãe, que cria as utopias agrárias e bucólicas, os retornos à terra e os mergulhos submarinos das naves embriagadas de infância; ou um sonho que pretende acelerar a realização da meta final, e apresenta-se como profecia de uma sociedade finalmente feliz e reconciliada, da coletivização que fará da humanidade um só ser orgânico (DUBOIS, 1995, p. 157).

Portanto, as imagens bíblicas do Jardim do Éden – do Gênesis – e da cidade celestial, a nova Jerusalém – do Apocalipse – remetem a um imaginário renascentista de que o ser humano se situa entre dois polos. O homem é um ser intermediário entre a natureza, o estado natural e primevo do ser humano e a polis, a coletividade, Estado construído no processo de socialização humana que engendra a atmosfera cultural do mundo humano. A situação do homem no mundo remete a uma caminhada de um polo a outro. O paraíso perdido, o estado natural de plena realização dos desejos, da segurança, da vida eterna, da paz será resgatado na imagem da cidade celestial. Se para a teologia cristã o Jardim do Éden será revivido no Paraíso celeste, prêmio para aqueles que assim merecerem; para o Renascimento, o estado natural primitivo do homem será revivido num ideal de civilização, de estado coletivo ideal. Este estado coletivo ideal deverá fundamenta-se por uma ciência que decifrará os enigmas da natureza reconciliando esta com o mundo da cultura humana. Natureza e mundo da cultura são dois polos, pois, que se unem no indivíduo humano. Na época da Reforma, época do Renascimento, entendia-se que o homem vivia em um estado de desagregação, de conflito entre a natureza e o mundo social. A superação deste estado é vivida no sonho utópico de uma civilização reconciliada. Reconciliação, no Homem, dos seus dois polos criadores, a natureza e o Ser divino – Deus. Como a criança e a mãe. Pois, o homem é filho de Deus e da Natureza. Alma, a semelhança de Deus e o corpo material, filho da terra. De modo que, as utopias, o lugar posto no fim do caminho da humanidade, como o paraíso terrestre, sempre sintetizavam o lugar natural e ao mesmo tempo divino. Este é o imaginário de Paraíso. A busca da realização coletiva que remeteria ao estado primitivo da humanidade. É nestes sentidos que se instaura as utopias renascentistas que na esteira da *Politeia* (República) de Platão ver surgirem a *Utopia* de Thomas More (1478-1535) em 1516 e *A cidade do Sol* (1602) de Tomaso Campanella (1568-1639). Além disso, era uma época permeada por utopias populares como a da Fonte da Juventude do século XVI e da “terra de cocanha”, conhecida como terra da fartura.

O homem da Idade Média tardia é um homem que está em busca, está à procura. Neste caso, a reforma, como formação de um homem novo, de um estado de coisas novas, e a metáfora do caminho como busca da realização utópica podem ser vistas aqui como duas ideias que expressam bem a situação do ser humano no

Renascimento. Uma relação de conflito com sua época, consigo mesmo e com seu destino. Este conflito enseja uma busca. Este ideal de reforma do Renascimento se mescla de maneira natural com a descrição feita por Agnes Heller de que este era um momento de profundas transformações, e que a vida cotidiana começará a sentir estas transformações. Restando estabelecer o processo revolucionário, apostando no novo ou apostando numa posição antirrevolucionária e apontando os erros deste processo.

Com a reforma Luterana, a partir de 1517, seguida da Calvinista entre outras, a autoridade da Igreja Católica ficou abalada em toda Europa, especialmente no nos países do Norte. A reforma religiosa foi o ápice do anseio de reforma que pairava naquela época. Todavia, esta maior pluralidade de comunidades religiosas no século XVI acarretou profundas crises políticas e guerras religiosas. De acordo com Voegelin (2016), isso se deu porque o poder religioso era uma espécie de ramo espiritual da ordem pública e assim “a formação de novas comunidades de credos, e suas lutas proselitistas a expensas umas das outras, passou a ser uma luta pelo controle do ramo temporal que apoiaria uma igreja monopolista dentro do seu território” (VOEGELIN, 2016, p. 30). Isso mostra que a reforma religiosa ensejou uma disputa política pelo poder temporal, uma vez que, as novas comunidades religiosas careciam de uma comunidade política que lhes apoiassem.

No contexto religioso, os movimentos religiosos se dividiam quanto ao grau de radicalização. Segundo Eric Voegelin (2016), há quatro tipos de propostas: I - reforma; II - cisma, III- sectarismo; IV- novo universalismo. Tanto a reforma luterana quanto a calvinista rejeitaram uma proposta mais sectária que na época era representado pelos movimentos anabatistas, isso levou ao afastamento aos poucos destes movimentos da luta da luta dos camponeses e das classes mais baixas, o que fez com que a reforma acabasse se aproximando das classes médias burguesas, príncipes e nobreza. Esta aproximação será determinante para o processo de consolidação da reforma; mas também gerará inúmeros conflitos políticos e bélicos. Houve, de fato, uma pressão política por parte da Igreja Católica com a finalidade de barrar este movimento, todavia, não foi possível retornar à velha ordem, seja via retomada do poder pela Igreja de Roma; seja pela formação de uma Igreja universal protestante. Isso levou as Igrejas a lutar pelo monopólio religioso nas comunidades políticas nacionais, principados, cidades e reinos. O resultado deste

processo foi que no fim do século XVI, as guerras religiosas e a intolerância mútua entre as Igrejas tinham produzido um contexto de guerras e conflitos quase intransponíveis. Assim, fez-se surgir “um novo princípio ocidental da política, a *raison d'état*, subordinando as igrejas à paz da comunidade” (VOEGELIN, 2016, p. 31).

A vida humana na sociedade tinha de continuar, a despeito das igrejas; e no final do século, começou a cristalizar-se a ideia de que os princípios da ordem social poderiam ser encontrados na existência natural da sociedade, que uma sociedade poderia existir por princípios naturais sem uma ordem espiritual (VOEGELIN, 2016, p. 32).

A *raison d'état* surge com a tentativa de resolver estes conflitos. As soluções para o problema da pluralidade de igrejas e suas disputas variavam desde um monopólio católico como no caso da Espanha até uma separação entre Igreja e Estado. A finalidade era garantir a paz, tão necessária em momento de consolidação dos Estados Nacionais, de modo que a pluralidade de Igrejas, suas diferenças e disputas dentro de uma unidade política ou espalhada por toda a Europa só atrapalharia. Assim, cada vez mais a separação entre estes dois aspectos, o religioso e o secular, ou seja, o poder civil e o poder eclesiástico, tornou-se um dos elementos centrais no debate da teoria política do século XVI e seguintes.

Apenas quando a coexistência de uma pluralidade de igrejas se tornara um fato historicamente inalterável é que começou a crescer uma consciência geral de que a autoridade governamental perdera seu *status* como função carismática dentro do *corpus mysticum* cristão e de que a subordinação de igrejas à autoridade temporal e sua *raison d'état* tinham metamorfoseado a temporalidade em secularidade... (VOEGELIN, 2016, p. 32).

Assim, o poder temporal, que recebia sua autoridade, em última instância, da autoridade eclesiástica, imbuída de uma autoridade espiritual, passou a não mais necessitar desta determinação.⁶ Portanto, pode-se dizer que a chamada *raison d'état* é um processo de separação entre o poder civil e poder eclesial, esta é uma característica da política renascentista e um dos principais debates em filosofia política da época. Todavia, este processo gerou um impasse na vida política da época. Este impasse estaria ligado às consequências práticas de se alienar a vida espiritual do poder civil, ou seja, da política secular. Uma vez que,

⁶ Este processo na verdade se desenrolará por toda a era moderna, entrará com força no século XVII de Grócio a Locke, com o jusnaturalismo etc. Aos poucos a comunidade concreta e histórica vai ganhando o status de fonte e autoridade do poder civil.

no século XVI não começa, como convencionalmente se diz, uma separação ou diferenciação da política de um contexto religioso; o que realmente começa é a eliminação da vida do espírito da representação pública e a contração correspondente da política a um núcleo secular (VOEGELIN, 2016, p. 34).

Assim a eliminação da vida do espírito da vida pública, ou seja, o processo de secularização reduz a ação do Estado a manter a ordem, a paz e a administração relativa à ordem material.

Que a secularização do governo na esteira da Reforma significasse a exclusão da vida espiritual do homem da presença pública, que esta eliminação constituísse um colapso civilizacional e que a aceitação deste fato levasse cedo ou tarde a desordens catastróficas só foi percebido por alguns poucos pensadores solitários na esfera pública. No século XVI, apenas Bodin se atracou do problema da historicidade das igrejas (VOEGELIN, 2016, p. 32).

De um lado, a secularização da política fortaleceu a monarquia; por outro, esta ascensão da monarquia se deu a despeito dos partidos religiosos e isso gerou, segundo Voegelin (2016), um debate que está presente na literatura política da época entre,

o assim chamado grupo monarcomáquico, que ataca a monarquia ascendente... porque o monarca não é receptivo às vontades dos respectivos partidos religiosos; e há um grupo... representado pelos *politiques*, que favorece um monarca forte, não partidário, a fim de pôr fim às guerras civis religiosas (VOEGELIN, 2016, p. 35).

Voegelin (2016) aponta que a tendência para a secularização da política, favorecendo a monarquia ascendente está ligado a um conjunto de problemas que variam de país para país.⁷ O exemplo mais emblemático é a batalha de *Mühlberg*, de 1547, em que a população movida por sentimentos religiosos resistiu à imposição de outro credo. Durante este conflito em *Mühlberg* apareceu a Bekenntnis (confissão) de 1550, que “elaborava pela primeira vez a teoria de que a resistência contra a autoridade governamental em matéria de religião era uma obrigação” (VOEGELIN, 2016, p. 37). A lógica deste panfleto era de que se o governo na esfera superior não cumpre sua missão de garantir a religião verdadeira, então o povo, na sua esfera inferior, tem o dever de fazê-lo. Isso gerou o conflito entre um suposto governo central e as unidades políticas territoriais. Tal texto traz ainda apelos para que os

⁷ Como exemplo, na Alemanha que vai surgir em seu território uma fragmentação em cidades e principados.

príncipes resistam, nestes casos, ao imperador em escala nacional. E contém sugestões de que se “poderia resistir à *hohe Obrigkeit* [autoridade superior] quando se trata de matérias outras que não as religiosas, tais como a vida, a liberdade e a propriedade” (VOEGELIN, 2016, p. 37). Enfim, a luta entre o poder eclesial e as autoridades públicas, na esteira da Reforma protestante lançou as bases do debate do processo de secularização da política e o surgimento do poder civil. Além disso, são as bases da separação entre Estado e sociedade civil colocando o debate sobre o poder do estado sobre materiais de liberdades civis como a liberdade religiosa e outras. A formação da sociedade civil se dá concomitante à centralização do Estado absoluto. Como articular estes dois poderes é o tema da política partir do século XVI.

Portanto, a vida cotidiana e sua valorização no Renascimento modificaram pontos de vistas sobre o Homem, o conhecimento e trouxe um desejo por profundas mudanças e reformas. Assim, o conceito dinâmico de ser humano como sujeito da história, a valorização da vida cotidiana e sua dimensão prática e o desejo de reforma neste período são tomados como elementos centrais do contexto social no qual nascerá a utopia moderna.

2 A POLÍTICA HUMANISTA: O DIREITO E A TEOLOGIA COMO INSTRUMENTO DE INTERVENÇÃO PRÁTICA

Uma resposta plausível para responder à questão dos motivos que levaram o magistrado e Bispo Vasco de Quiroga a promover um projeto de organizar a vida dos indígenas americanos nos moldes da *Utopia* moreana pode estar na interpretação da realidade fundamentada no encontro das novas perspectivas políticas do humanismo com as releituras da escolástica no século XVI.

A *Utopia* moderna é fruto de um mundo dinâmico de onde emerge o Ser Humano como sujeito e protagonista da sua história e que se forma ao longo de um processo formativo, então, é possível pensar uma intervenção política com a finalidade de construir uma realidade social que esteja a contento deste mesmo sujeito. Todavia, esta comunidade política não deve ser fruto do desejo subjetivo de uma pessoa, nem de um grupo específico; ela deve moldar-se de modo geral pelos valores éticos da justiça e garantia do bem viver e da liberdade dos seus membros. Como fundamentar isso teoricamente e como delinear na prática o caminho para se chegar a este ponto? É para responder esta pergunta que se propõe o encontro entre a política humanista e a escolástica no século XVI. É, pois, na Península Ibérica, Espanha e Portugal, que este movimento ganha nuances e elementos distintivos neste processo. De fato, a Escolástica Espanhola será um movimento que oferecerá uma perspectiva crítica à colonização da América a partir de pressupostos teóricos que se contrapõem às tentativas de fundamentar a dominação espanhola, aliado a isso a política humanista, fundamenta numa intervenção político-jurídica que busca na prática organizar uma comunidade política que seja a melhor possível serão instrumentos fundantes das concepções utópicas de Quiroga.

2.1 A retomada do Direito Romano e o ressurgimento do intelectual político no humanismo

Na perspectiva de se pensar a política no humanismo, busca-se pensar sobre *o quem*, *o quê* e *o como* deste processo. Ou seja, quem assume a tarefa de intervenção política na prática e que instrumentos ele utilizará para isso? Trata-se de estabelecer os personagens centrais, os instrumentos e ferramentas e como são utilizadas neste processo. Neste sentido, aponta a retomada do estudo do Direito Romano nas universidades medievais como instrumento de intervenção política e na

esteira desse processo o papel desempenhado por uma classe de intelectuais políticos que atuam como conselheiros políticos e que farão o papel de grande importância na política humanista. Assim, no âmbito da política do humanismo, temos o papel dos intelectuais políticos que de posse de uma nova maneira de interpretar e estudar o Direito Romano consolidará um modo de fazer política no século XVI.

O Direito Romano tinha se tornado o cerne técnico da política humanista. De acordo com Skinner (1996), os humanistas, especialmente do norte, se interessaram pelo conjunto de textos que vieram a exercer uma profunda influência no pensamento político do século XVI. Estes textos seriam o *Corpus Juris Civilis* ou simplesmente Código Justiniano, porque foi constituído provavelmente por juristas conselheiros de Justiniano que agrupou diversos códigos existentes na época. Era este código basicamente que se estudava na Idade Média.

Humanistas italianos como Lorenzo Valla usariam contra a escolástica. De acordo com Skinner (1996, p. 221), os humanistas italianos

pretendiam contestar a forma tradicional como os escolásticos abordavam a interpretação do Código Civil, e em particular sua tese, deliberadamente a-histórica, segundo a qual o maior objetivo do jurista deveria consistir em adaptar a letra da lei a fim de ajustar-se o mais possível às circunstâncias legais vigentes.

Desde o século XII, primariamente na universidade de Bolonha, se tinha retomado o estudo deste corpo jurídico. Nesta universidade, desenvolveu-se um modelo de estudo do corpo de direito civil chamado de *Escola de Glosadores*, que consistia em fazer anotações de comentários sobre o texto principal entre as linhas ou às margens. A retomada destes estudos por um lado contribuiu para que o Direito Romano fosse utilizado como base do Direito moderno, todavia, na época do humanismo este método de estudo sofreu duras críticas uma vez que ele consistia apenas em fazer comentários sobre o texto, no sentido, descontextualizado e sem apontar possíveis conexões com o contexto social, cultural e político, em que ele foi pensado. Ou seja, os glosadores estudavam o corpo de direito civil de modo a-histórico. Os humanistas se colocaram fortemente contra esta tese e contra ela trouxeram novas técnicas históricas e filológicas. Esta nova mentalidade contribuiu para que os textos do Direito Romano contribuíssem de modo mais plausível e prático com a nova mentalidade política que surgia. Por exemplo, foi usando estas

novas técnicas que segundo Skinner (1996) Lorenzo de Valla contestou a Doação de Constantino.⁸ Valla mostrou que o documento ocorria em anacronismo histórico e que alguns termos empregados no texto não existiam na época da suposta doação. Este método, histórico-filológico, Valla irá também aplicar contra o modelo de estudo do Direito Romano que ocorria nas universidades medievais. Lorenzo de Valla, seguidores e alunos como Ângelo Poliziano (1454-1494), Pietro Crinito (1475-1507) e Giulio Pomponio (1428-1497) ampliaram o conceito de humanismo jurídico. Esta corrente criada por Valla e seus discípulos foi aos poucos sendo absorvidas no estudo do Direito Romano nas universidades. É, segundo Skinner (1996), com juristas como Mario Salamonio e Andrea Alciato (1492-1550) que as técnicas jurídicas humanistas vão ganhar mais espaços. Este último,

utilizando as técnicas dos humanistas, e acrescentando a elas um conhecimento bem aprofundado do direito, (...) teve condições de integrar suas intuições algo fragmentárias numa abordagem nova e sistemática da ciência jurídica. Começou retomando os esforços de Poliziano para tratar o Código como documento histórico... (SKINNER, 1996, p. 223).

Apesar das contribuições de Valla e do fato de ele ser excelente filólogo, de acordo com Skinner, ele não era um excelente jurista. De modo que só quando seu método chega às mãos destes e de outros juristas que o Direito humanista ganhará espaço na mentalidade política europeia.

As décadas iniciais do século XVI presenciaram a introdução, pela primeira vez dessas técnicas no Norte da Europa. Foi na França que a nova abordagem teve acolhida mais entusiástica, e coube a Guillaume Budé (1467-1540), o principal humanista francês, o papel de redigir o primeiro e maior manifesto do humanismo jurídico a ser publicado ao norte dos Alpes (SKINNER, 1996, p. 224).

Aos poucos, o método humanista vai ganhando espaço. No geral, a importância do contexto histórico e da análise filológica vai resolvendo e clareando questões práticas e teóricas do Direito Romano. Para Nisbet (1982, p. 131), “pode-se considerar que a teoria política moderna se originou, em grande parte, de problemas e assuntos concernentes ao poder, que primeiramente se apresentaram ao Direito Romano”. Uma das grandes influências que o método humanista trouxe para o estudo do Direito está na importância da relação, histórica e prática, da lei

⁸ Esta doção se refere a um documento legal que existia na época em que o Imperador Constantino teria dado poder ao Papa de Roma sobre os patriarcas imperiais e o domínio sobre o império do Ocidente.

com o cotidiano que a produziu. Esta relação será fundamental para o Direito no século XVI. Também Nisbet (1982) aponta que o estudo do Direito Romano nas universidades europeias, acrescido dos métodos humanistas posteriormente, levou ao surgimento da racionalização da sociedade e cultura europeia. Para ele, uma vez que “se tornaram preponderantes nas inteligências dos estudiosos, intelectuais e estudantes, conforme no século XIII não poderia ele deixar de torna-se um destacado e importante fator de mudanças” (NISBET, 1982, p. 133).

De acordo com Nisbet (1982), podem ser enumerados quatro princípios do Direito Romano fundamentais para a filosofia política na época:

- a) O primeiro é o princípio da Soberania: autoridade política central sobre os outros grupos sociais, afirma, pois, o monopólio do Estado em matérias públicas e de interesses públicos, inclusive sobre a família e a religião;
- b) O segundo é o princípio da Concessão: afirma que toda autoridade estabelecida no âmbito de um Estado tem o seu poder derivado, ou concedido pela autoridade soberana. Ex: polícia;
- c) O terceiro é a doutrina do Contrato: estabelece o poder do contrato entre as pessoas, a associação, bem como o fundamento do valor do poder;
- d) E o quarto princípio é o que reconhece o Indivíduo como única unidade reconhecida de valor. Ou seja, o Indivíduo é reconhecido como autônomo e como uma unidade diante dos outros poderes. Este é o princípio da atomização do indivíduo.

Portanto são estes quatro pontos que Nisbet aponta como princípios políticos no qual se baseia o Direito Romano conforme o Código Justiniano. De modo que aplicar estes pontos na nova conjuntura do Renascimento exigia esta mudança de estudo do Direito Romano que os humanistas traziam. A sociedade medieval era totalmente diferente daquela que produziu as linhas centrais do Direito Romano. Nela se tinha, segundo Nisbet (1982), uma rede de autoridade plural, as leis vinham de fontes diversas e não se distinguiam a contento, lei, costume e tradição. De modo que, “a sociedade medieval era uma vasta rede de grupos, comunidades e associações, cada qual alegando jurisdição sobre as funções e

atividades de seus membros” (NISBET, 1982, p. 134). Além da Igreja, formaram-se guildas, profissões, mosteiros, posteriormente as próprias universidades, etc. De modo que estes princípios centralizantes e individualizantes vieram a ajudar bastante àqueles que defendiam a formação dos Estados Nacionais, da centralização do Poder, seja na Igreja seja na Sociedade. Por fim, Nisbet traça uma aproximação entre o nominalismo medieval e a doutrina romana da concessão. Segundo ele, enquanto o realismo alegava a existência real dos conjuntos e agrupamentos, para o nominalismo a unidade real era o indivíduo e que os conjuntos, agrupamentos como a família, guildas, igreja, etc. eram julgadas como não reais. Ou seja, o nominalismo não dotava de realidade as entidades coletivas. Centrava-se, pois, no indivíduo como centro e fundamento da sociedade. De acordo Nisbet (1982, p. 135), o nominalismo e a doutrina da concessão do Direito Romano “cada uma alegava que a realidade está apenas nos indivíduos, não nos conjuntos”. Porém, ressalva ele que enquanto os nominalistas alegavam que nem mesmo o Estado tinha caráter de realidade, para os intelectuais do Direito Romano buscavam “dotar o Estado com um grau de realidade corporada que não conheciam outra forma de unidade social na sociedade” (NISBET, 1982, p. 136). Deste modo, o Direito Romano contribuía não só para centralização política dos Estados Nacionais, mas também para a individualização da sociedade. Atendendo assim às duas demandas que se tinha na época.

É de posse deste arcabouço prático-teórico advindo do Direito Romano que um grupo de intelectuais políticos que atuava como conselheiro nas instituições da época irá se moldar para promover as mudanças demandadas pelos novos tempos. Neste sentido, busca-se analisar nesta esfera o que Robert Nisbet (1982) chamou de advento do intelectual político. Tanto More quanto Quiroga podem ser considerados frutos, por seus pensamento e ações, deste processo de consolidação deste tipo de personagem na política ocidental. Embora os dois tivessem contextos concretos distintos (More: Inglaterra; Quiroga: Nova Espanha e Espanha), é notório que os dois são influenciados por um contexto maior que é o Humanismo. Nos dois casos, a ação e o trabalho do intelectual político serão paradigmas de como podemos entender estes personagens no âmbito das suas contribuições para seus contextos, bem como entender um pouco mais de como eles puderam dialogar, mesmo que indiretamente.

Para Nisbet, o intelectual político, não se refere ao homem de Estado, governante, político, burocrático, mas a um “tipo de inteligência dotada de conhecimento, discernimento e dedicação. Que prefere sentar-se, como era o caso, à mão direita do poder” (1982, p. 126). Ou seja, ele não detém propriamente o poder, mas tão somente o conhecimento prático e teórico da sua dinâmica, propriedades e leis. Ele é um conhecedor, um estudante ou, na etimologia da palavra: um filósofo da política. Segundo ele, Platão teria inaugurado este modelo de intelectual. E observa que ele se fez presente em várias ocasiões na história da política ocidental. Os grandes impérios como os macedônios tiveram sua elite de intelectuais políticos que, com os seus conselhos, influenciaram a política de cada povo. Segundo Nisbet, é, pois, durante o império romano que surgirá uma classe destes intelectuais que permanecerá no desenvolvimento político do Ocidente. Estes são, segundo ele, os juristas romanos. A elite de juristas romanos da época do Império “são, depois de Platão, os verdadeiros fundadores da tradição ocidental de intelectuais políticos” (1982, p. 127). Para ele, teria sido esta elite jurídica romana “a maior elite legal, jamais conhecida; e seu papel como os mais profundos filósofos políticos que Roma jamais produziria” (1982, p. 128).

Ele, sem citar nomes, refere-se aqui aos mestres do Direito e do governo. A importância destes estava no poder dado à sua tarefa. Foi na época da centralização do império que estes intelectuais tiveram mais poder.

Foi na época em que o poder central do Imperador, oriundo do exército, sucedeu o poder mais pluralista, descentralizado, da tradicional República Romana. Foi a época em que o individualismo – resultado da atomização da família unida – se tornou preponderante na cultura, na economia e na vida social romanas. Foi época das maiores realizações técnicas de Roma, em todas as esferas da vida... (NISBET, 1982, p. 129).

Nesta época, portanto, viu-se o florescimento do Direito Romano clássico: direito político, comercial e administrativo, público e privado. A coletivização e a centralização do poder, ocorrendo juntamente com a individualização; o todo do império com governo centralizado tendo que lidar com as mais diversas esferas da vida e com o pluralismo cultural de um Estado “universal” exigiu um complexo sistema de leis, tribunais, uma engenharia burocrática que pode ser dita “a maior e mais extensa máquina administrativa conhecida da humanidade” (NISBET, 1982, p. 130). A genialidade de pensar esta máquina burocrática não foi de um só Imperador,

mas de uma gama de intelectuais dentre os quais Nisbet cita: Papiniano, Gaio, Ulpiano e Paulo, nos quais se devem buscar os gênios que elaboram toda essa rede de administração pública que foi o Império Romano.

Esses indivíduos não se limitavam a aconselhar e administrar diretamente: eles também ensinavam, às vezes por meios de conferências ou de textos escritos, sobre a natureza e a prática da administração legal, porém ensinavam com maior frequência por meio do próprio desempenho, como exemplo para aprendizes de ofício (...) levaram os princípios do Direito Romano e as estratégias políticas nele contidas a todas as partes do mundo ocidental (NISBET, 1982, p. 130).

De acordo com Nisbet, estes foram os grandes pensadores da comunidade política. Na Idade Média, este intelectual está ligado ao estudo do Direito Romano nas universidades. Desse modo, segundo Nisbet,

nasceu, espalhou-se e penetrou por todas as partes do Estado feudal europeu, uma classe de intelectuais que atuam como conselheiros de príncipes e barões feudais, de lordes menos importantes, e também de muitos Papas e bispos da vasta, extensa, mas, apesar disso, centralizada Igreja cristã (1982, p. 127).

Os intelectuais políticos medievais, influenciados e fundamentados pelos princípios filosóficos do Direito Romano, tinham como fundamento último, ou melhor dizendo, como utopia, a comunidade política platônica. Estes irão influenciar o surgimento do intelectual político renascentista, especialmente italiano. O livro de Maquiavel, *O Príncipe*, “é um exemplo fundamental da espécie de conselho político que os humanistas haviam dado, na Itália, durante mais de um século” (NISBET, 1982, p. 128). De modo que assim, no humanismo renascentista existe uma classe de intelectuais políticos que, na esteira do Direito Romano e agora com a crítica medieval escolástica, irá ressurgir no cenário político.

Os humanistas foram, acima e antes de tudo, retóricos, naturalmente, mas sua importância mais duradoura está em seu papel de intelectuais políticos: conselheiros frequentes de governantes, de financistas, mesmo de membros da Igreja, vez por outra – de todos, em outras palavras, que exerciam poder (NISBET, 1982, p. 127).

Neste ponto, trazemos aqui como exemplo deste trabalho dos intelectuais políticos no renascimento, a partir do texto de Bignotto (2012),⁹ o caso das

⁹ Em um interessante artigo, Newton Bignotto (2012) trabalha com a ideia de refletir sobre o pensamento político renascentista a partir dos estudos de um conjunto de textos políticos do renascimento encontrados nos arquivos de Florença. Estes textos são conhecidos como

Pratiche.¹⁰ Neste período, pensadores políticos e políticos humanistas como Maquiavel, Guicciardini, Leonardo Bruni, Petrarca, Salutati, Poggio Bracciolini, Matteo Palmieri, Alberti, Pomponazzi entre outros transformaram a cena política europeia, em especial a italiana. Neste país, a cidade de Florença aparecerá como um lugar privilegiado de observação da nascente filosofia política humanista. Segundo Bignotto, é da análise dos textos formulados nas de Pratiche Florença que poderemos ver os elementos centrais da filosofia política humanista.

Essas fontes são fundamentais para a compreensão do funcionamento das instituições florentinas no final do século XV, mas elas contêm mais do que um repertório de falas que precediam a tomada de decisões. Nelas se refletia um século de cultura humanista e se forjava a nova reflexão política (BIGNOTTO, 2012, p. 120).

A tese de Bignotto é de que o humanismo renascentista criou uma nova “linguagem capaz de influenciar não apenas os estudiosos da política, mas a própria vida política” (BIGNOTTO, 2012, p. 120). Há, no Renascimento, o aparecimento e a consolidação de uma nova linguagem política que nasceu como resposta aos problemas da época. De modo que,

as Pratiche não foram, assim, apenas o espaço de discussão de uma cidade que se mostrava preocupada com seu destino e se servia de uma linguagem ordinária para se comunicar. Nelas, a herança humanista consolidou sua influência e preparou o nascimento de novas formas de pensamento político (BIGNOTTO, 2012, p. 129).

Embora com interesses práticos para a vida política da cidade, as Pratiche foram também um lugar de criação e transmissão do pensamento teórico político da época. Os textos analisados na pesquisa de Bignotto se localizam historicamente entre os anos de 1494 e 1512, portanto final do século XV e início do Século XVI. Neste período, o pensamento humanista italiano, criou novas categorias políticas expressas em conceitos que estiveram presentes exaustivamente na cena política cotidiana de Florença. De acordo com Bignotto, sob o impacto da leitura dos textos

protocolos das consulte e pratique que eram reuniões que visavam auxiliar o governo de Florença nos períodos de 1494 a 1512 em diversas áreas da administração pública. Concomitante a isso, temos a reflexão da relação entre filosofia política e história. Onde se levanta a questão do estatuto epistemológico dos fatos históricos para a reflexão política teórica. De acordo com Bignotto, os “Pratiche”, como ele resume no texto, “servem como fonte sobre as grandes personalidades políticas do período, sobretudo aquelas mais atuantes na cena pública” (BIGNOTTO, 2012, p. 124).

¹⁰ Pratiche ou protocolos das Consulte e pratique eram reuniões que visavam auxiliar o governo de Florença nos períodos de 1494 a 1512. Nesses encontros, cidadãos notáveis, ou representantes de grupos políticos ou profissionais, eram convocados para opinar sobre questões urgentes e, com isso, participar do processo de decisão, que muitas vezes lidava com questões concernentes à própria sobrevivência da cidade (BIGNOTTO, 2012, p. 120). Dessas reuniões nos foi legado um conjunto de textos (atas) do qual se propõem Bignotto a análise no artigo acima referido.

de Cícero, em especial do Tratado dos deveres, e de Tito Lívio, a primeira geração de humanistas – influenciada pelas obras pioneira de Petrarca e depois guiada pelo entusiasmo de Salutati – enfrentou o problema de definir um caminho, que pudesse, ao mesmo tempo, manter os vínculos com o cristianismo e afirmar os valores apreçados pelos autores romanos, que só podiam ser plenamente realizados com a dedicação a atividades vinculadas à vida da cidade. Estas atividades vinculadas à vida na cidade tinham um caráter prático, o que gerou o conflito entre a vida ativa e a vida contemplativa, o saber prático e o saber contemplativo como o fundamento da política. Este debate é interessante porque somente no jogo político florentino e seu republicanismo se poderia traçar alguma novidade no pensamento político, uma vez que aí teve-se uma experiência prática para se criar um novo modelo político. Florença no Renascimento era liderada por homens de negócios com mentalidades práticas. O funcionamento e a organização da cidade passavam mais por decisões práticas e cotidianas do que por debates teóricos sobre o fundamento político da cidade. Ou seja, os debates teóricos sobre conceitos e fundamento metafísicos da realidade política não fazia tanto sentido para uma cidade que necessitava de respostas práticas para resolver os problemas advindos, principalmente de um novo paradigma econômico que se formava e colocava em questão as instituições políticas e sociais da época. Neste caso, é na prática diária da política que podemos observar o aparecimento de um novo arcabouço linguístico orientado para resolver os problemas práticos da vida política do período. O contexto urbano de Florença, ligado ao renascimento comercial e às transformações econômicas geradas por este, criam uma nova atitude política nos atores locais. Na realidade, o pensar político florentino exigia a superação do paradigma da política agostiniana.¹¹

No estudo de Bignotto sobre as Pratiche, aparece a figura de Leonardo Bruni, chanceler da República Florentina na primeira metade do século XV, quem deixou um conjunto de textos bastante representativo do humanismo. Os textos de Bruni explicitam de maneira elaborada as ideias que dominaram o pensamento italiano no começo do século XV e “que contribuíram, de forma decisiva, para a consolidação de um novo vocabulário teórico para a filosofia política moderna e para

¹¹ De acordo com BIGNOTTO (2012, p. 120), “Petrarca encontrou grandes dificuldades em abandonar o paradigma agostiniano, hesitando, durante toda a vida, entre a herança cristã e o apelo para a participação nos negócios da cidade, que lhe chegavam pelas páginas de Tito Lívio e Cícero, que ele leu e comentou detalhadamente”.

uma nova concepção do homem” (BIGNOTTO, 2012, p. 121). No pensamento de Leonardo Bruni, desaparecem os conflitos entre vida prática e vida contemplativa.

Com Leonardo Bruni, as hesitações que ainda dominavam o pensamento de Petrarca e de Salutati, quanto à relação entre uma vida dedicada à contemplação e a vida ativa, desaparecem completamente. Bruni não opta pelo modelo da vida ativa depois de uma renúncia às suas crenças religiosas ou de um longo debate com as fontes medievais. Ele simplesmente muda os termos do problema, apostando, desde seus primeiros escritos, que sua tarefa principal é pensar os problemas de sua cidade e as dificuldades que ela e todas as repúblicas italianas encontravam para sobreviver no contexto turbulento do começo do século XV na Europa (BIGNOTTO, 2012, p. 121).

O contexto urbano e seus desafios, a mudança prática de paradigma, colocaram em xeque as instituições políticas da época. Era tempo de transição e isso exigiu uma espécie de refundação política para época. Como primeiro tema para responder estes desafios, segundo Bignotto,¹² é o da origem das cidades e o da criação de sua identidade. Dessa forma, a Roma republicana surge como ideal de cidade, de modo que os florentinos buscam bem antes da cidade de Deus de Agostinho seu referencial. A conjunção entre origem e identidade será um fator relevante para justificar a vida política cotidiana, o funcionamento e importância das instituições sociais. Neste sentido, apareceu em Florença a ideia da filiação direta ao passado republicano romano. De acordo com Bignotto, a relação entre origem e destino apareceu como um dos elementos da política humanista. Ao comentar sobre os textos de Bruni diz que a estratégia deste político italiano era defender Florença como cidade livre e gloriosa baseado na ideia de “fornecer os fundamentos para sua liberdade e sua glorificação nas instituições republicanas através do recurso a acontecimentos do passado que não podiam ser postos em dúvida” (BIGNOTTO, 2012, p. 121). De modo que pouco importa se a origem da cidade é constatada com uso da imaginação e da retórica, mesmo que a recuperação do passado possa ser falsificada o que importa nesta tentativa de retornar ao passado republicano, ou à origem republicana de Florença é,

que a origem da cidade, o que determina sua condição de república livre, oposta às tiranias, situa-se no tempo e não depende de nenhum elemento transcendente para ter validade. Em termos modernos, poderíamos dizer que os humanistas apontaram, ao mesmo tempo, para o fundamento

¹² Bignotto se baseia em um texto de Bruni lançado nos primeiros anos do quattroceto, intitulado *Laudatio Florentine Urbis*, neste ele diz que Florença era filha de Roma.

humano da liberdade e para o papel essencial do momento inicial do corpo político (BIGNOTTO, 2012, p. 121).

Para Bignotto, mesmo que a origem da cidade seja o passado romano, o contrato original ou uma revolução, “o que se incorpora à filosofia política é a discussão sobre a origem das cidades e o impacto dessa formulação no papel ativo que os homens desempenham na história” (BIGNOTTO, 2012, p. 122). Desse modo, o pensamento político irá se desdobrar sobre o funcionamento das instituições internas da vida da cidade. As instituições que garantem na vida quotidiana o bom funcionamento do corpo político. Isso acontece devido à perda dos referenciais transcendentais da vida política, no caso, o Império e a Igreja. “Transferir a identidade para a origem significa, ao mesmo tempo, pensar a responsabilidade humana nos destinos dos corpos políticos” (BIGNOTTO, 2012, p. 122). Assim temos uma primeira característica da política renascentista, jogar a identidade da vida política da cidade, ou seja, seu funcionamento prático e quotidiano para a origem, rompe com o funcionamento fundando no transcendente, colocando a ação prática do Homem como essencial na formação da comunidade política.

Em seguida Bignotto, sugere outro tema importante neste período e que aparece no contexto das Pratiche que é a separação do público e do privado. Nesta volta ao modelo republicano, o espaço público aparece como lugar privilegiado do fazer político. “O que devemos reter desse movimento em direção à cidade é que os humanistas descobriram que o espaço público é lugar ideal para a prática de virtudes” (BIGNOTTO, 2012, p. 121). Portanto, a ideia de que só é possível a política em um espaço público, sugere a ideia de que os interesses individuais devem ser suplantados pela coletividade, ao mesmo tempo, que é necessário garantir a liberdade individual do cidadão coloca o desafio de se delimitar a esfera pública da privada.

Para nós, a herança dos humanistas serve para atentar tanto para o risco da destruição do espaço público, tema recorrente na obra de pensadores contemporâneos como Hannah Arendt, quanto para os riscos da apatia que domina muitas sociedades democráticas contemporâneas. Ao associar valores como liberdade, justiça e outros à ação do cidadão, os humanistas criaram uma tópica essencial do republicanismo moderno (BIGNOTTO, 2012, p. 121).

Para isso, é preciso dissociar na prática quotidiana da política o desejo pessoal daquele que age; do desejo de toda a cidade. Neste ponto, é necessário

dizer o que é esta coletividade representada pela cidade. Ou seja, mais do que limites geográficos, é necessário dizer o que é um corpo político. Segundo Bignotto, para Bruni, quem escreveu um texto chamado *De Militia* sobre o assunto, “pode-se chamar (um corpo político) de cidade, quando ela pode manter-se por si mesma. Em outras palavras, o que garante a identidade de uma cidade é sua autonomia” (BIGNOTTO, 2012, p. 122). O corpo político constituído a partir da sua autonomia é constituição da dimensão pública da Renascença. Uma república só sobrevive se tiver um corpo político formado, autônomo e que por isso esteja bem delimitado a esfera pública da privada. Isto é possível quando o indivíduo aceita se colocar a disposição deste corpo político em troca das satisfações prometida por tal. De modo que, “uma vez constituído o corpo político, após o impulso inicial que confere um rosto à organização institucional, é preciso que ela cumpra suas promessas, dando oportunidade a todos para que, pelo menos, possam esperar alcançar honras e vantagens” (BIGNOTTO, 2012, p. 122). O corpo político se institui através de promessa de satisfação aos indivíduos. Sem esta satisfação os membros do corpo político seriam tomados pela inércia. Assim de acordo com Bignotto, para Bruni, “a uma cidade, só será capaz de garantir a integridade de seu projeto original se migrar para o domínio legal as razões alegadas pelo fundador para conferir-lhe identidade” (BIGNOTTO, 2012, p. 122). De modo que a identidade de uma comunidade depende do seu projeto inicial, ou seja, as razões pela qual ela foi fundada. O funcionamento das instituições, a relação público vs. privado depende deste projeto inicial.

Os elementos da filosofia política renascentista presente neste debate podem ser organizados nos seguintes pontos: primeiro, a diferença entre fundação e vida institucional contemporânea em que o ato de fundação, seja ele, uma revolução, um acontecimento passado, etc. é responsável pela ordenação simbólica do corpo político; segundo, a ideia de que a criação de uma república depende também da “capacidade de os atores políticos migrarem, para o terreno institucional, as qualidades que atribuíam às origens” (BIGNOTTO, 2012, p. 123). O conjunto de leis e instituições da cidade deve cumprir a promessa na qual a cidade foi fundada. Em Leonardo Bruni, Bignotto (2012) irá afirmar que estão presentes nele os três eixos principais do pensamento republicano renascentista: liberdade, igualdade e

participação. E que os valores defendidos por Bruni e outros Humanistas florentinos como Poggio Bracciolini, Matteo Palmieri, Alberti e outros,

funcionaram como um programa político que demonstrou toda sua força em 1494, quando da queda dos Médici. Diante da possibilidade de reorganizar a vida política da cidade, uma boa parte dos florentinos buscou, nos valores cívicos humanistas, uma referência para a reconstrução das instituições republicanas que haviam perdido paulatinamente suas funções ao longo do período de predomínio mediciano (BIGNOTTO, 2012, p. 123).

Por fim, pode-se dizer que as *Pratiche*, de Florença, são o resultado da atuação de um conjunto de intelectuais políticos que, ao atuarem de forma prática na política, elaboram respostas a problemas práticos da vida cotidiana tendo como fundamento princípios políticos definidos.

O humanista italiano do século XV era um retórico, um compilador de textos antigos, se quisermos, mas também tipicamente o intelectual político, servindo à cidade-Estado ou ao dirigente mais disposto a pagar bem pelos conselhos de um humanista, em assuntos de Estado e guerra. Neste sentido, os humanistas eram muito semelhantes à classe intelectual dos dias de Platão, os sofistas da Grécia antiga, e também muito semelhante ao cortejo de intelectuais resultantes do exemplo e das ideias de Platão, no antigo mundo mediterrâneo (NISBET, 1982, p. 137).

É este o tipo de ação política que veremos cada vez mais constante neste período, como no exemplo de More e de Quiroga.

2.2 Renovação da teologia católica ibérica e a sua influência na filosofia e no direito do século XVI

Pensar a relação entre os povos originários e os conquistadores foi um desafio desde a chegada dos espanhóis e portugueses na América. Debates de ordem moral, jurídica e dos direitos políticos estiveram na pauta dos intelectuais e acadêmicos em ambos os lados do Atlântico. Deste processo, surge o que se pode chamar de teoria crítica da colonização. Tal teoria teria a preocupação com temas como: o direito de conquista, a soberania dos povos nativos, direitos humanos, guerra justa e escravidão, entre outros. Tal teoria produziu uma longa bibliografia cujo exemplar mais significativo é a controvérsia entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de La Sepúlveda, acontecida em Valladolid em 1550. O surgimento destes temas referentes à colonização da América nas academias ibéricas só foi possível graças a um processo de renovação teológica que “repensou” a filosofia

política tomista frente aos novos problemas do momento. Neste caso, a teoria crítica da colonização é o conjunto de formulações teórico-crítica e prática de ordem teológico-filosófica e jurídica que foram articuladas no âmbito da Escolástica Ibérica, a partir do século XVI com o objetivo de criticar o processo de colonização na América. Assim, expressa esta teoria os movimentos que ficaram conhecidos como Escola Ibérica da Paz, Segunda Escolástica Espanhola e a Escola de Salamanca, que muita vez não são diferenciados e que tiveram grande contribuição no desenvolvimento dos direitos humanos e no direito internacional. Este movimento inicia-se com os trabalhos de Francisco de Vitória (1486-1546) que, a partir da segunda década do século XVI, como professor da universidade de Salamanca, inseriu um novo método na teologia ibérica. Vitória foi seguido por Melchor Cano, Domingo Báñez, Domingo de Soto, Francisco Suárez e Roberto Bellarmino, dentre outros, no que se chamou a Escola de Salamanca. A teoria crítica da colonização também encontrou sua versão prática, principalmente entre clérigos, missionários que se colocaram em defesa dos colonizados. Entre estes se destacam Frei Bartolomeu de Las Casas e Vasco de Quiroga, dentre outros. Para buscar entender tal teoria crítica da colonização busca-se aqui analisar as mudanças ocorridas na teologia política da época, uma vez que nesta encontram-se os fundamentos e elementos centrais que ensejaram e fundamentaram a teoria crítica da colonização.

É importante afirmar que o século XVI é marcado no âmbito da teologia política por um debate envolvendo duas concepções teológico-jurídicas. A primeira, a “Teologia da Conquista”, fundamentada no “augustinismo político” e que alimentou as guerras de reconquistas contra os árabes na Península Ibérica, e outra, que é a teologia desenvolvida na escola de Salamanca a partir dos trabalhos de Francisco de Vitória e outros.

A respeito da Teologia da Conquista, apontamos aqui o texto de Francisco Rejon Moreno (1997) que afirma que havia na época o que ele chama de “Teologia da Conquista”. De modo que “não só os missionários, mas também os colonizadores e conquistadores tinham uma teologia” (REJON, 1997, p. 28). Trata-se, segundo ele, de uma “teologia política” e vai existir em toda Europa da época e mais precisamente na Espanha por causa do ainda imperante espírito da luta pela reconquista que foi a luta contra os árabes na Península Ibérica terminada em 1492,

com vitória da Espanha. Esta teologia política, segundo Rejón (1997a, p. 29), apresenta as seguintes características: “predomínio do agostinismo político que justifica, ao aplicar a teoria da guerra justa, as regras de conquista como guerras religiosas”; e a ideia da teocracia que acaba propugnando pelo totalitarismo político-religioso: pagãos e inimigos são no final das contas as mesmas coisas. Para esta teologia, a moral da guerra justa e suas leis só se aplicariam para guerra entre reinos e príncipes cristãos. Para os ditos pagãos, valeria a “guerra romana” (saques, represálias, escravidões...). Tal teologia no século XVI não é tão forte e amplamente defendida nos meios acadêmicos europeus e ibéricos, todavia, ela ainda se encontra como ideia política de conquistadores e exploradores que na prática dirigiam o processo de colonização.

Segundo Benoît Beyer de Ryke, em “a contribuição agustiniana: Agostinho e o agostinismo político” (RENAUT, 1999). O termo “agostinismo¹³ político” foi uma criação de Henri-Xavier Arquillière em 1934 na obra chamada *O agostinismo político, ensaio sobre a formação das teorias na Idade Média*. E referia-se à influência do pensamento de Santo Agostinho na teoria política medieval no Ocidente cristão. De acordo com Ryke, o pensamento agostiniano dominou no Ocidente até o século XIII com o surgimento da escolástica. Suas principais características são: não há uma separação formal entre filosofia e teologia, por conseguinte, nem entre natureza e graça, verdade natural e revelada; a verdade natural é secundária em relação à revelação; preferência por Platão a Aristóteles; preeminência da noção de bem sobre a verdade e da vontade sobre a inteligência; e por fim, na explicação de um determinado problema a resposta que apontasse mais a Deus superaria aquela puramente baseada em fatos naturais. A influência destas características sobre o pensamento, segundo Ryke (1999, p. 38), baseado na obra de Arquillière, se deu da seguinte forma:

estendendo ao domínio político as características do agostinismo em geral concebido como uma “tendência para absorver a ordem natural na ordem sobrenatural”, Arquillière definiu o agostinismo político como “uma tendência para absorver o direito natural na justiça sobre natural, o direito do Estado no da Igreja”.

¹³ Foram encontrados textos em português que tanto utilizavam da forma “agostinismo” como “augustinismo”, nas citações seguiremos como se encontra no original, nas ocorrências próprias daremos preferência a forma “agostinismo” pensando também em diferenciar da expressão “agostiniano”.

A afirmação de que se pode absorver o direito do Estado no da Igreja pode ser tomada como central no augustinismo político. Esta centralidade de fato afirma a superioridade do direito da Igreja sobre o estado e a ordem natural das coisas. Seria no caso fundir Estado e Igreja. Ou seja, segundo Ryke (1999, p. 38),

em suma, esta tendência, característica do augustinismo político, “para fundir a ordem natural na ordem sobrenatural, para a segunda absorver a primeira” – e, por conseguinte, fundir o estado na Igreja –, conduziu numerosos eclesiásticos, desde a alta idade média como o papa Gregório, o Grande, no século VI ou o teólogo e compilador Isidoro de Sevilha no século VII, a defender o modelo político de uma teocracia pontifícia colocada à cabeça da *respublica christiana*, a comunidade de todos os cristãos.

Assim, o pensamento de S. Agostinho foi tomado como fundamento para a defesa de uma teocracia cristã. Há de ressaltar, como faz Ryke (1999), que compreender o augustinismo político como formulador de uma teocracia não venha a ter as suas controvérsias. Por exemplo, o cardeal Henri de Lubac (1896-1991), um jesuíta francês, teólogo e filósofo influente no Concílio Vaticano II, defendia, segundo Ryke (1999, p. 38), que “havia lugar em Agostinho para uma justiça natural autônoma, sendo a justiça sobrenatural essencialmente de ordem espiritual”. Lubac, portanto, se mostra contrário à ideia de que o pensamento agostiniano pudesse servir para fundamentar uma teologia política fundadora de uma Teocracia. Todavia, é notório de que o processo de supressão da ideia romana de Estado pela cristandade na Alta Idade Média tenha tido em grande parte o uso das ideias de Agostinho. De modo que adverte Ryke (1999, p. 38),

confundindo a cidade celeste com a Igreja e cidade terrestre com o Estado, os partidários da teocracia pontifícia cometeram um contra-senso relativamente ao pensamento de Agostinho. Enquanto esse último não acreditava que a cidade celeste fosse realizável a partir deste mundo, os teocratas consideraram que a Igreja era a imagem da cidade de Deus na terra. Afirmaram desde logo a supremacia da *auctoritas* do papa sobre a *potestas* do imperador.

Não obstante esta ressalva de Lubac e Ryke, sobre o papel de Agostinho na conformação de uma teocracia cristã na Alta Idade Média, o fato é de que o augustinismo político pode ser assumido aqui como uma teologia política que influenciou nesta relação entre ordem natural e espiritual, entre o poder da Igreja e o poder do Estado, ou ainda, entre direito natural e sobrenatural. Esta ideia chega até o século XVI para justificar a dominação dos reinos cristãos sobre os pagãos com o

objetivo de promover a evangelização, uma vez que o direito espiritual se sobressaia sobre o direito natural. Mesmo em debate aristotélico como foi a “Controvérsia de Valladolid” esta ideia aparece defendida por *Juan Gines de Sepúlveda*. De modo que este pensamento influenciou teóricos políticos no contexto da colonização da América para justificar a guerra, a escravidão e submissão dos povos nativos.

Importa aqui analisar como estas teorias teológico-políticas influenciaram o contexto da colonização da América no século XVI e ofereceram justificativas teóricas para o direito e a moral da época. O primeiro grande teólogo a se preocupar de forma sistemática e em ambiente acadêmico do assunto da colonização americana foi o escocês João Maior (1467-1550) na universidade de Paris. Esse mestre de Vitória é ainda um discípulo do augustinismo político, para ele, segundo Rejón (1997a, p. 20), “os índios, afirma, se se convertem terão de pagar os gastos da empresa conquistadora; se não se convertem, então é legítimo depor-lhe o chefe”. Segundo ele, a evangelização necessita previamente da colonização. Este princípio, de que a evangelização necessita primeiramente da colonização, expressa a influência do augustinismo como fundamento teológico, filosófico e jurídico da teologia política da conquista. Os defensores desta teologia costumavam citar uma frase atribuída ao papa Gregório VII “os pagãos devem converter-se ou desaparecer”. Ou seja, a necessidade de evangelizar e salvar as almas dos indígenas é mais importante do que seus eventuais direitos e autonomia política. Uma vez que subjugar os povos indígenas era uma necessidade para o bem (salvação) do próprio índio. Esta ideia expressa bem o que a bula papal *Unam Sanctam* de 1302 do papa Bonifácio VIII (1294-1303) na sua contenda com o rei da França Filipe IV, o belo, quer defender. Trata-se, segundo Ryke (1999), de uma declaração dos direitos do pontífice romano sobre todos “os homens”. Assim, afirma Ryke (1999, p. 67), “a igreja una, santa, católica e apostólica, tem como missão levar os homens à salvação e fora dela não há remissão possível”. Esta Bula é a voz mais forte em defesa do poder do Papa frente aos príncipes leigos. Como o direito de Deus e sua vontade supera todo direito e vontade humana e sendo a igreja portadora da missão de Deus e o Papa chefe supremo desta Igreja, então, cabe ao Papa o poder sobre o espiritual e o temporal, o qual o Papa designa príncipes leigos que lhe devem obediência. Assim, segundo Ryke (1999, p. 67-68), “nestas

declarações de Bonifácio VIII, não há lugar para o direito natural do Estado: tudo está orientado com vista à salvação sobrenatural...”.¹⁴

Os Juristas Matias Paz e Palácios Rubios são considerados porta-vozes de uma versão mais branda do Agostinismo político. Para eles, segundo Rejón (1997a, p. 29), a conversão dos indígenas requer primeiramente um “requerimento ou intimação à fé antes de começar a guerra a que se teria direito”. Como condição jurídica e legal ao submetimento dos índios. Este agostinismo brando de Paz e Rubios expressaria a “tradição teocrática medieval: se os índios não se convertem é lícito privá-los de seu território e fazê-los servos. Não é lícito o domínio despótico, mas sim o político” (REJÓN, 1997a, p. 30). Os índios, segundo Rejón (1997), têm direito à liberdade pessoal, mas somente se aceitarem o regime colonial. Este pensamento chegará até autores como Ginés de Sepúlveda ou o parecer de Yucay.

Como foi já dito esta teologia da conquista apresentada aqui não usufrui de tanta popularidade nos meios acadêmicos no século XVI. Isso principalmente por uma mudança que se dá nos estudos escolásticos neste período. A grande novidade se deu na universidade de Salamanca, através da escola de Salamanca. O pensamento da assim chamada Escola de Salamanca que combateu a teologia da conquista foi uma releitura da teoria da justiça de Santo Tomás de Aquino. Todavia, esta perspectiva tomista será confrontada com um mundo em franca transformação, trata-se, na verdade, de uma época de uma “revolução profunda” que enseja o surgimento de um novo paradigma de mundo o qual o século XVI era o centro do processo. Como o pensamento escolástico pode contribuir para responder estas novas questões? A colonização da América se converterá em uma fonte interminável de questões morais, políticas e jurídicas que desafiará o pensamento filosófico e teológico da época. Um exemplo de problema prático da época será a justificação moral e jurídica da escravidão e domínio europeu sobre estes povos. Estes e outros temas estarão no centro do debate da filosofia ibérica do século XVI que se desenvolve a partir das grandes universidades da Península Ibérica como Alcalá de Henares, Évora e, sobretudo, Salamanca que foi referência para diversas outras na Espanha, em Portugal e na América, como a universidade da Nueva-

¹⁴ Aqui caberia o debate do quanto estas ideias foram hegemônicas na Idade Média, também, poderia-se confrontar estas ideias com outras correntes medievais, como o aristotelismo de Tomás de Aquino e a filosofia política de Guilherme de Ockham; todavia, o interesse aqui é o de considerar a existência desta linha de pensamento no debate teórico, uma vez que representa o extremo oposto da teologia ibérica no século XVI que tematizará a colonização americana.

Espanha no México, em Santo Domingo e em Lima no Peru. Esta filosofia ibérica teve como um dos principais pontos de concentração a cidade de Salamanca, principalmente por causa da sua Universidade, mas também, ali estava o colégio jesuíta outro ponto de referência do pensamento ibérico do século XVI.¹⁵

O início da escolástica ibérica¹⁶ é atribuído ao dominicano espanhol Francisco de Vitória que, a partir dos seus estudos na Universidade de Paris, começou a discutir a concepção de justiça da *Summa Teológica* de Aquino e aplicar as questões práticas do seu contexto. Como afirma Francisco Rejon Moreno (1997b, p. 78), “esta escola é um movimento filosófico que reuniu um contingente bem considerável de teólogos que fizeram um esforço enorme para (...) pensar, à luz da fé e com os recursos teóricos do seu tempo, os problemas mais cruciais levantados pela realidade das Índias”. A respeito das principais características desta escola de pensamento, podemos destacar aqueles apontados por Roberto H. Pich (2013):

- (i) os temas, o método sistemático de exposição e o espírito compatibilizador entre teologia e filosofia da Escolástica dos séculos 13 e 14, em especial devido à influência das obras de Tomás de Aquino,

¹⁵ O pensamento ibérico desta época também pode ser conhecido como “Escola de Salamanca”. É conhecido também como “segunda Escolástica ibérica” ou “Escolástica ibero-americana”. De acordo com o dicionário de Filosofia Ferrater Mora, há dois sentidos para expressar o que é a de “Escola de Salamanca”. O primeiro, é a “designação de uma importante atividade filosófica e teológica desenvolvida por escolásticos espanhóis do século XVI e começo do Século XVII”. E, “refere-se a um conjunto de ensinamentos e de escritos que têm um propósito comum (a revivificação da tradição escolástica em diversas vias, e principalmente na tomista) e um centro de difusão (Salamanca, sobretudo a universidade, mas também o colégio jesuíta). Entre os diversos autores desta escola, Ferrater Mora destaca Francisco de Vitória, OP; Domingo de Soto, OP, Melchor Cano, OP; Domingo Báñez, OP; Francisco Zemel, mercedário; Francisco de Toledo, SJ, Tomás de Mercado, OP; Gregório de Valencia, SJ e Francisco Suares. O segundo sentido diz respeito à obra coletiva *Collegium Salmanticense*, curso teológico baseado nos ensinamentos dos carmelitas de Salamanca de 1631 até 1712 inspirado na *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Por causa das suas contribuições para o tema dos direitos humanos e do direito internacional e a defesa dos direitos dos povos indígenas pelo conjunto de seus principais representantes, é também chamada de “Escola Ibérica da Paz”. Sobre este movimento afirma Luis A. de Boni: “tratou-se de um movimento filosófico e teológico, que teve seu apogeu nos séculos XVI e XVII, dentro das universidades, principalmente da Espanha e Portugal, mas também da Itália e de alguns outros países. Partindo do estudo dos escolásticos medievais, principalmente de Tomás de Aquino, esses autores procuravam dialogar com a sociedade de seu tempo na qual haviam surgido alguns fatos novos, como as descobertas científicas na área da Física, que haveriam de culminar com os nomes de Copérnico (†1543), Galileu (†1642) e Newton (†1727); as descobertas marítimas que levaram os europeus a contatar novas civilizações, nas Américas e no Oriente; e a Reforma protestante” (DE BONI, 2010, p. 6). Outra ideia que se deve ter sobre a filosofia ibérica é a influência tomista e escolástica. Por isso, ela ser conhecida como “neoescolástica”, “segunda escolástica” ou ainda “escolástica ibérica”.

¹⁶ Tendo em vista a abrangência e os objetivos desta pesquisa, não será discutido aqui nenhum autor da escola em particular ou mais profundamente, porém tão somente serão levantadas algumas considerações gerais sobre as características da escola de Salamanca com a finalidade de tecer considerações sobre a filosofia ibérica do século XVI, focando sobre como esta filosofia trabalhou temas práticos como a escravidão, a guerra justa e autonomia dos povos indígenas.

sobretudo à Segunda Parte da *Summa theologiae*; (ii) o ideal de reforma interna à Igreja Católica e a oposição aos movimentos protestantes, dando uma nova dimensão aos temas do poder papal e do poder eclesiástico, do poder secular e da missão de conversão ao catolicismo; (iii) além disso, nos âmbitos da lógica, metafísica, teoria do conhecimento, ética jurídica e crítica da religião, nota-se um diálogo e uma reação crescentes com respeito à filosofia moderna incipiente; (iv) o fato do 'Novo Mundo', que traz aos intelectuais da escolástica barroca a necessidade de tematizar, na ética, na antropologia e no direito, a 'conquista' espanhola, o estatuto do ser humano, os direitos dos povos recentemente descobertos e conquistados e as relações normativas para os vínculos entre os povos.

Pode-se dizer que o tema central com que se ocupou a escola de Salamanca foi a fundamentação teórica e prática de ordem teológica, filosófica e jurídica da conquista espanhola sobre as terras descobertas na América e a relação com os povos indígenas na "Nueva España". A partir de um rápido olhar para este conjunto geral de autores e temas pretende-se, então, analisar a problemática teológico-moral das Índias e seu reflexo nas obras e autores do séc. XVI. Como exemplo de contribuição do legado da Escola Ibérica da Paz e do pensamento escolástico ibero-americano podemos citar, de acordo com Lucas Silva Duarte (2013, p. 82),

o reconhecido esforço de Francisco Vitória sobre o direito internacional (ou direito das gentes); a luta contra a escravidão dos índios por Bartolomeu de las Casas (1484-1566); as teorias econômicas de Tomás de Mercado (1523/30-1575) e Juan de Mariana (1536-1624); as contribuições no campo da metafísica de Francisco Suarez (1548-1617) e Luís de Molina (1536-1600).

Como afirma Culleton (2016, p. 52)¹⁷ sobre os grandes temas da escola de Salamanca,

os grandes temas são os próprios de um tempo novo, de um mundo em expansão que exige novas significações. É necessário repensar uma economia global, o valor da moeda, a moralidade dos juros, as relações internacionais e um direito correspondente, uma moral internacional, as relações interculturais, a restituição, o matrimônio, novas concepções de Estado, governo, propriedade privada, escravidão e liberdade. Em termos de filosofia especulativa, se faz necessário repensar, sobretudo, a Metafísica como fundamento último de qualquer outro saber.

Há de fato uma grande gama de temas práticos relativos à sociedade humana que foi interesse desses pensadores, das relações econômicas, autonomia dos povos e questões do direito penal e etc. Todavia, como já foi dito antes, o tema

¹⁷ Contexto da escola ibero-americana escola de Salamanca.

central aqui está relacionado com a forma como se ocuparam os filósofos ibéricos em relação aos povos indígenas. O pensamento teológico, filosófico e jurídico, a partir deste giro de perspectiva, se debruçou sobre algumas questões morais. Mantendo aqui uma proposta de Rejón, dividimos em 4 grandes temas:

- A) **CONQUISTA E DOMINAÇÃO:** a pergunta moral a respeito da conquista e colonização das Índias é diferente da pergunta feita desde uma perspectiva meramente política, econômica ou militar. “A questão fundamental é a da liceidade e legitimidade da conquista e do domínio dos novos povos” (REJON, 1997a, p. 32). E assim discutir os pontos específicos da liceidade moral da guerra e da violência como recursos para conseguir a sujeição dos nativos e como meios (dolorosos, porém necessários) para conseguir sua evangelização e conversão.
- B) **DIGNIDADE HUMANA:** a pergunta feita por Montesinos em La Espanhola (1511) “estes, não são homens?” dá base e sustenta as demais. São os índios seres humanos? Esta pergunta não se restringe ao âmbito ontológico, mas também, reflete no pensamento jurídico, uma vez que sendo pessoa humana o índio era sujeito dos mesmos direitos que tinha o europeu, não só os de cunho individual, mas também político e social.

E naquelas circunstâncias concretas, a outra expressão da dignidade humana era a liberdade. O tema da servidão e da escravidão era uma questão palpitante na qual se verificava se o evangelho, a boa notícia, haveria ou não de ter repercussões históricas concretas coincidindo na ordem econômica, legal e pastoral (REJON, 1997a, p. 33).

- C) **POLÍTICA E AUTONOMIA DOS POVOS:** a questão central que se coloca é a dos limites do poder tanto do papa quanto do rei para anexar a si ou dispor dos povos e repúblicas que vão sendo conquistadas. Quem é o sujeito do poder e a questão do direito à autonomia dos povos para organizar-se politicamente.
- D) **ECONOMIA:** nos territórios da Nueva-España, nesta época, a economia se baseava no sistema de Encomenda. Para os autores da época, esta instituição acabava por marginalizar e empobrecer as maiorias indígenas. Assim, se questionava legitimidade e o direito de impor tributos, e em segundo lugar defendem o direito do pobre de não pagá-los devidos justamente à sua pobreza.

Sobre o pano de fundo aristotélico-tomista, tomemos como referência o texto de Jean-François Courtine, *Vitória, Suárez e o nascimento do direito natural moderno*. Segundo Courtine (1999, p. 108),

Tomás teria assim fornecido as peças principais do processo jurídico-político discutido durante todo o século XVI na escolástica espanhola. Trata-se no essencial de dois tratados conexos da *suma teológica*: o tratado das leis (Ia, Ilae, qu. 90-97) e o tratado da justiça (*de justitia et jure*, Ila, Ilae, qu. 57-79), aos quais convém acrescentar as questões relativa aos “infiéis” (Ila, Ilae, qu. 10, de *infidelitate in communi*, e qu. 12, de *apostasia*).

Estes textos de maneira geral foram os que os professores de Salamanca utilizaram para constituir sua teoria política aplicada ao processo de colonização. Foi o dominicano Francisco de Vitória (1492-1546) o instituidor dessa tradição, principalmente a partir dos seus ensinamentos em Salamanca que se iniciaram em 1523. Vitória, segundo Courtine (1999), operou uma renovação pedagógica no fim da sua docência no convento dominicano em Paris: ele substituiu, como requisito para o doutorado em teologia, *As Sentenças*, de Pedro Aberlado, pela *Suma Teológica*, de Aquino, especialmente o tratado “de iustitia et iure”. Esta mudança veio ao encontro das necessidades práticas da época suscitada pelas mudanças no contexto político e sociocultural do século XVI. Assim, Vitória, “inspirado pela Política do Estagirita, retoma o direito natural do Estado: a sociedade, e a autoridade política que lhe está ligada, é um fato da natureza, desejado por Deus na ordem da criação” (RYKE, 1999, p. 67). Assim, se o ser humano é sociável por natureza, é natural sua forma de organização, ou seja, o Estado segue uma lei natural.

No quadro doutrinal, segundo Courtine (1999), Tomás de Aquino articula o Direito Natural com o Direito de Gentes. Dessa forma, segundo Courtine (1999, p. 109), “nesse sentido, o direito natural confunde-se com o que em termos modernos chamaríamos a consciência da lei natural”. Essa lei natural, na concepção tomista, é concebida como participante da *lex divina*, ou seja, a lei natural não é nada mais do que expressão no plano histórico da lei divina, ela é parte da lei divina que ordena e governa o mundo. Tomás de Aquino irá se contrapor à ideia de Isidoro de Sevilha que, segundo Aquino, procedeu uma divisão inadequada das leis do direito criadas pelo ser humano. Isidoro incluía neste Direito o “direito das gentes” que era chamado assim por que era aceito e praticado pelos diversos povos e nações. Para Aquino, o direito comum a todos os povos é um direito natural, portanto, não é um

direito criado pelo ser humano; mas, parte da *lex divina*. Segundo Courtine (1999, p. 110),

a lei humana, precisamente na medida em que é lei e se conforma portanto à *ratio legis*, deriva da lei natural (*lex naturae*), que constitui por seu turno a primeira regra da razão em função do que se define o “direito” (*rectum*) e o justo (*justum*). É portanto em função da sua relação respectiva – mas sempre fundamental – com a *lex naturae* que é preciso distinguir e situar o direito civil e o direito das gentes, que constituem ambos o direito positivo (*jus positivum*).

Assim devemos dividir o direito positivo entre direito civil e direito das gentes e ambos derivam de determinada forma do direito natural. O importante neste caso é observar como Tomás de Aquino pensa a forma de derivação do direito natural destas duas formas de direito positivo. Segundo Courtine (1999), para o S. Tomás as derivações podem ser de dois modos. Primeiro, por “conclusões” a partir de princípio, de acordo com o modo da ciência de Aristóteles. E, de outro modo, por determinações “da mesma forma como um arquiteto usa o termo comum casa para todo tipo de habitação”. É desta forma que Aquino estabelece uma relação direta entre o direito de gente e a lei natural. Para ele, o direito de gente deriva por forma de conclusões derivadas de princípios. Por ser necessário a vida social, e pelo fato de o ser humano ser naturalmente um ser social, de acordo com *A política*, de Aristóteles, então é destes princípios naturais que regem a vida em sociedade que o direito de gente deriva por conclusões. Afirma Courtine (1999, p. 111),

portanto, se o direito de gentes vem enfileirar-se sob a rubrica mais geral do direito humano, (...) se por isso é do domínio do direito positivo, é do direito positivo tomado no sentido mais alargado do termo, na medida em que permanece enraizado na lei natural, e se separa portanto do direito positivo no sentido estrito, o *jus civile*.

De modo que o *jus civile* é determinação, sempre particular e contextual e é constituído a partir das características locais de uma cidade ou Estado, suscetíveis a variações. De acordo com Courtine (1999), este não é o caso do direito de gente que como resultado dos princípios naturais que regem a vida social ele se faz presente onde quer que esteja a comunidade humana.

O tomismo será a base do pensamento de Francisco de Vitória e da escola de Salamanca. Para Vitória, o Estado é de direito natural. Como de direito natural, ele é também, por isso mesmo, da vontade divina. Esta sua tese pode ser

compreendida se analisarmos a sua tese de que todo e qualquer povo possui soberania legítima para constituir seus governos, suas leis e suas posses. Esta sua tese pode-se analisada no seu argumento proposto na sua *Relectio de Indis* (VITÓRIA, 1989). Ele pergunta se antes da chegada dos espanhóis os índios eram verdadeiros donos de suas terras? E responde de maneira escolástica levantando teses e contra teses. Ele parte da afirmação de que todo domínio vem da autoridade divina, ninguém pode ter domínio se não for dado por Deus. E diz que ser imagem de Deus é o fundamento do domínio. Bem, sendo assim, poderia se dizer que o pecador, por ser infiel e afastado de Deus não teria legítimo domínio sobre si e as coisas que julga ser suas? Ele responde que mesmo o pecado mortal não impede o domínio civil e nem qualquer outro. Ele cita o Concílio de Constança (1414-1418) e Pedro de Ailly e diz que aquele que está em pecado mortal deve ter o domínio de posse daquilo que é essencial pra sua vida, pois, se não tem o domínio sobre o pão que come jamais sairia da situação de pecador. E afirma que “el dominio natural es don de Dios, lo mismo que civil y aún más que el civil, pues en civil parece ser de derecho humano” (VITÓRIA, 1989, p. 65), segue ele com outros argumentos que corrobora sua tese. Por exemplo, afirma que na bíblia tem exemplo de pessoas pecadoras e que nem por isso perderam seu poder de governante; além disso, responde que se ser imagem de Deus é fundamento de todo domínio, o ser humano é imagem de Deus por sua própria natureza e não por sua conduta moral. E assim, apresenta Vitória um conjunto de argumento para concluir a tese de que a infidelidade não é impedimento para ser verdadeiro dono. Assim, conclui-se com base nisso que os povos indígenas, por não serem cristãos não perdem o legítimo poder sobre si e domínio sobre suas terras. Assim se a comunidade é fruto da natureza humana, o governo, necessário a toda sociedade é um poder natural. Ele na *Relectio de jure belli* (1539), defende a ideia de que a comunidade política é de direito natural e por isso, “nenhum Estado, sob pena de desaparecer enquanto tal pode ser privado dos seus poderes públicos” (VITÓRIA *apud* COURTINE, 1999, p. 118). É ele, o Estado, o espaço da humanização da pessoa. Esta tese de Vitória aparece também em pensadores jurídicos como Paz e Rubios e teólogos tomistas como Cayetano, que afirma, de acordo com Rejón (1997, p. 30), “a dignidade da pessoa, proclama, procede em primeiro lugar de seu ser racional e não da sua fé”. Ou seja, a obrigatoriedade da evangelização não leva a colonização. Isso porque, a necessidade de evangelizar não pode se contrapor ao direito natural divino. “Para

que haja comunidade política, importa de fato que o Príncipe não tome em consideração senão o interesse dos seus súditos, sejam eles pagãos ou infiéis” (COURTINE, 1999, p. 120). Vitória introduz a ideia da igualdade entre todas as comunidades políticas, uma vez que todas elas são de direito natural e que somente de cada comunidade, como Estado perfeito em si, pode emergir o poder de governo que deve responder a esta comunidade. Além disso, ele introduz a ideia de que o bem comum de cada comunidade faz parte do bem comum do mundo inteiro. Por fim, para Vitória,

os príncipes dos povos não cristãos – vimo-lo – têm uma jurisdição legítima sobre esses povos, tal como os habitantes do Novo Mundo têm dominium legítimo sobre as suas terras, e, por esse fato os príncipes cristãos não têm nenhum direito imediato à conquista (COURTINE, 1999, p. 122-123).

A grande fundamentação oferecida aqui com este pensamento de Francisco de Vitória, de acordo com Rejón (1997, p. 30), é o fato de poder assim reconhecer no índio “um ser humano dotado de razão, por isso, sujeito de direitos”.

Esta justificação teórica oferecida pelos pensadores da Escola Ibérica da Paz se desenvolveu em íntima relação com a prática missionária junto aos índios. Deste modo, religiosos como Montesinos e Bartolomeu de Las Casas e Vasco de Quiroga desenvolveram uma prática missionária (práxis) que viu no índio o pobre do evangelho. Da teologia da conquista, agora olham na perspectiva dos conquistados. A perspectiva do pobre é assumida também em teologia, dentro dos moldes tomistas próprios da época, por autores acadêmicos como Domingo de Soto, discípulo e continuador da cátedra de Vitória, e a chamada segunda geração da Escola de Salamanca. Segundo Rejon (1997, p. 30), é esta mudança de perspectiva que se verá na obra de Domingo de Soto, *Deliberación de la causa de los pobres*, editada tanto em latim quanto em castelhano por seu autor em 1545. Outro aporte importante para a nova reflexão teológica, que este giro permite, segundo Rejón (1997, p. 30), é a afirmação que a vida do pobre deve ser defendida “independente do comportamento moral do pobre; seus direitos brotam de sua pobreza mesma e não da sua boa conduta”. Esta perspectiva do pobre está presente de alguma maneira na obra de muitos outros teólogos como Melchor Cano, Miguel de Salamanca, Bartolomeu Carranza, João de la Peña, Alonso de Veracruz, Luís Lopes

– e de leigos como Francisco Falcón e Humán de Ayala. De acordo com Rejón (1997, p. 31),

a partir da experiência direta no mundo dos pobres e incorporando os problemas da sua vida cotidiana à tarefa da reflexão teológico-moral, esta acaba apresentando uma vitalidade e um diálogo com o mundo cultural e político de seu tempo poucas vezes conseguindo até hoje.

Face à teologia altamente especulativa, o contato direto com uma realidade tão diferente da europeia impele a insistir sobre a necessidade de conhecer diretamente, “com os próprios olhos”, os fatos sobre os quais se vai teologizar.

Podemos concluir por ser o direito de gentes determinação do direito natural e este por seu turno expressão da *lex divina*, não se pode concluir, como fazem os partidários da teocracia cristã e do augustinismo político, que o direito da igreja a evangelizar e guiar os povos prescindia dos direito da gente podendo subjugar-lo e opor-lhe em nome da fé. O direito da Igreja deve respeitar o direito de gentes por serem ambos expressão da obra de Deus. Ou seja, o direito de gente é, em certa medida, uma *lex divina* que não pode ser violada em detrimento dos arranjos político-econômicos dos homens.

3 DUAS UTOPIAS NO SÉCULO XVI: A IMAGINAÇÃO DO VELHO E A VIDA CONCRETA NO NOVO

Todos estes acontecimentos do período desembocarão no século XVI e o transformam em um caldeirão borbulhante situado no meio de uma corrente que vai da escolástica medieval em diante e desagua no racionalismo do século XVII. A crise dos símbolos de sustentação da cosmovisão medieval, como a Igreja, provocou uma profunda crise de valores da época; as mudanças econômicas ocasionadas pela nova economia capitalista, abrindo um clima de disputas e ascensão de uma nova classe social: a burguesia; questões culturais, como o relativismo e a pluralidade, trazidos pela descoberta da América; e as novas perspectivas filosóficas advindas do renascimento e do humanismo que vieram no bojo da redescoberta de Platão e releituras de Aristóteles dão um pouco do retrato do que era a Europa. Sendo assim, “a sociedade passava por profundas transformações. Tudo estava a exigir reforma” (DREHER, 1984, p. 29). Por outro lado, este período também é visto de acordo com uma caracterização que, segundo Dubois (1995, p. 236)

Estabelece-se imaginariamente na hora dos inícios. Ela indica os nascimentos, as auroras, a primavera, a infância e a juventude; as manhãs, as crianças, as rosas em botão. Se a renascença é solar, é preciso compreender que se trata de um sol nascente.

Este é o impasse da renascença: época de crise e época de renascimento. É neste momento que surge a utopia moderna através da obra de Thomas More e, influenciado por esta obra, o juiz e bispo espanhol Vasco de Quiroga irá promover no México (Nueva-Hispania) os “Pueblos-Hospitales”, um tipo de comunidade indígena que busca ser na prática concreta a sociedade ideal de More. O que une estes dois trabalhos é justamente a crítica e a análise social que compartilham e o fato de buscarem na imaginação utópica a expressão de uma esperança reformadora e revolucionária para o cenário distópico em que viviam.

3.1 A Utopia de Thomas More: da imaginação literária à crítica social

A vida de Santo Thomas More (1480-1535) se desenrola entre a segunda metade do Século XV e primeira metade do século XVI. Sua principal obra,

A Utopia, nasce em 1516 na Inglaterra intitulada “De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia” (Sobre o Melhor Estado de uma República que Existe na Nova Ilha Utopia). Todavia, é com o nome de Utopia que ela ficou famosa na literatura filosófica do Ocidente. Com isso, Sir Thomas More se tornou responsável por cunhar a palavra “utopia”. Temos na definição de utopia o estreitamento, de partida, entre o seu significado e a ideia de “perfeição” e de “coletividade”; de modo que utopia se refere a um ideal de uma coletividade perfeita.

Criada por Thomas More, a palavra firmou-se enquanto indicativo ou descrição literária da sociedade perfeita, porém inexistente. Utopia gerou o adjetivo utopista, ou seja, aquele que persegue o inexistente, o sonho idealizado, a fantasia, a quimera, o futuro imprevisível e irrealizável. Também utilizado de forma pejorativa para classificar os que perseguem utopias, idealistas que não se conformam com a realidade (DA SILVA, 2016, p. 134).

Essa perfeição é idealizada como realização dos desejos básicos da humanidade. Uma perfeição que é coletiva. Assim, o que existe de comum entre as obras utópicas é a criação ficcional literária de um lugar, cidade ou Estado em que se realizam todos os desejos coletivos. As obras utópicas são, à primeira vista, obras literárias que narram sociedades perfeitas onde todos os membros são felizes e todos os conflitos foram superados. De modo que é mister fazer dois questionamentos. Primeiro, se cada obra utópica tem suas próprias características, há um fio condutor que unifica obras tão distintas em épocas e contextos? Segundo, pode-se perguntar ainda: se para além da narrativa literária, é possível encontrar nas narrativas utópicas uma crítica social e política de uma determinada sociedade, de modo que esta crítica possa também contribuir para o debate político mais geral na filosofia?

As utopias são frutos de um “desejo coletivo”, de modo que a imaginação utópica tem por base a estrutura dinâmica do imaginário social. Assim, para responder afirmativamente a estas perguntas, pode-se partir da ideia de que a característica comum às obras literárias utópicas é que elas expressam, no seu universo narrativo, um elemento essencial na vida social e política da sociedade humana. Estas obras expressam o que podemos traduzir nas palavras de Teixeira Coelho (1985, p. 7): “é a liberdade que ele (ser-humano) se reserva de opor ao evento defeituoso, à situação decepcionante, uma força contraditória”. Este é, portanto, o fundamento da utopia e o que faz com que ela deixe as páginas da ficção literária e torne-se um importante dispositivo de reflexão e transformação social.

Esta capacidade, percebida ao longo da história, que o ser humano tem de se opor àquilo que o desagrada, seja a nível pessoal ou social é de fato o próprio motor do desenvolvimento histórico da humanidade. Pode-se falar que existe nas sociedades humanas uma força que se impõe pelo desejo, pelo anseio de uma perfeição, ou de uma melhora nas condições de vida do ser humano. Essa característica é uma forma que o ser humano desenvolveu de contrapor a uma determinada realidade em que está inserido e criar, buscar, construir outra realidade. A base é, portanto, o processo criativo e imaginativo do ser humano. Este processo criativo é o que une o desejo; como fonte individual e subjetiva, e a ação concreta e objetiva que transforma a realidade. Portanto, como diz Teixeira Coelho (1985, p. 8) a imaginação é “uma das estruturas de sustentação da própria realidade e sem a qual esta não pode existir sob pena de retirar-se desse real aquele elemento criativo capaz de fazer da vida algo diferente”. Ao contrario do que se possa dizer, que a Imaginação é algo como um “sonho acordado” ou um delírio, ou que ela produz apenas ficção; ela é, de fato, uma força criadora que desempenha o papel fundamental de tornar a vida dinâmica e fazer nascer na realidade posta, algo de novo. De acordo com Teixeira Coelho (1985) a imaginação pode ser vista de um modo comum, como “aquela que alimenta apenas vontade subjetiva” e está relacionada com os desejos individuais das pessoas; ou pode ser vista como capaz de prolongar o real existente na direção do futuro, das possibilidades. A este último tipo de imaginação, ele chama de “imaginação exigente”. Esta imaginação, a partir daquilo que existe na realidade atual é capaz de antecipar o futuro delineando um conjunto de ações que visam a transformação desta realidade. Segundo Teixeira Coelho, esta imaginação exigente é a “imaginação utópica”. E ele próprio afirma sobre a imaginação utópica,

É ela que, até hoje pelo menos, sempre esteve presente nas sociedades humanas, apresentando-se como elemento de impulso das invenções, das descobertas, mas, também das revoluções. É ela que aponta para a pequena brecha por onde o sucesso pode surgir, é ela que mantém em pé a crença numa outra vida (COELHO, 1985, p. 9).

Pode se dizer que esta imaginação utópica parte de fatores subjetivos e individuais, no entanto, ela se alimenta de fatores objetivos produzidos pela vida social de cada época e se desenvolve tendo como parâmetros sempre as possibilidades conjunturais que se apresentam. Assim, a imaginação utópica é

inerente ao homem, ou seja, ela é um atributo antropológico, ela pode ser percebida ao longo da história do ser humano, ela se apresenta através da dimensão subjetiva do indivíduo, mas se caracteriza por ser uma imaginação social, coletiva. Ela se opõe a uma realidade dada e propõe criativamente uma alternativa de modelo social. A imaginação utópica é assim a força criativa de toda a utopia.

3.1.1 A Utopia: o surgimento da imaginação utópica moderna

Para Teixeira Coelho (1985) embora a imaginação utópica sempre estivesse presente na vida social humana, houve três momentos em que elas foram mais frutíferas e desenvolveram de modo mais claro e ativo o papel contestador e criativo. Estes momentos foram: primeiro, a época das grandes civilizações antigas, principalmente na Grécia e em Roma; depois, na Europa, em dois momentos; segundo, na época do Renascimento, entre os séculos XI e XVII e outro, terceiro, no início da Revolução Industrial, séculos XVIII e XIX. De modo que as características sociopolíticas e culturais da Grécia Antiga, da Europa do Renascimento e da Revolução Industrial poderiam ser traçadas com o objetivo de buscar elementos que ajudem a refletir sobre a utopia, todavia, limitar-se-á a afirmar, e este será um ponto chave deste trabalho, que um elemento comum nestes três momentos foi a tentativa de transformar aquela força que sustentava a crença em mitos e lendas de um mundo melhor, em um pensamento político que orientasse a comunidade ou a coletividade humana a desenvolver uma forma de “Estado” ou de cidade que fosse a mais justa possível.

Foi na Renascença, através da obra de Thomas More, que nasceu o nome utopia. O livro de More “é um livro paradigmático do gênero utópico moderno porque lançou as bases sobre as quais muitos dos demais modelos se constituíram” (DA SILVA, 2016, p. 134). Ela nasceu, pelo menos à primeira vista, com um objetivo contrário à obra política de outro humanista, Maquiavel, pois, “a este gênero opõe-se o realismo político de Maquiavel, que, em O Príncipe, propôs-se a escrever sobre a veritá effettuale della cosa che ala immaginazione di epsa (verdade efetiva da coisa do que à imaginação dessa)” (DA SILVA, 2016, p. 134). Esta contraposição com Maquiavel pode levar a interpretação de que a Utopia de More não tivesse nenhuma pretensão de incidir na política real daquele tempo. Ou seja, ela seria somente uma obra literária, com fins literários. Todavia, propõe-se à ideia de que a obra de More

de 1516 inaugura o modelo utópico com crítica político-social. A Utopia é uma crítica social à sociedade europeia, e em especial a inglesa, do século XVI. Assim, a Utopia nasce tendo como base a imaginação coletiva. Ou seja, tratava-se de dá a esta imaginação um arcabouço teórico político e social. Todo este processo de leitura da obra Utopia como crítica, pressupõem um processo de análise e aprofundamento da narrativa com a finalidade de encontrar através desta narrativa pontos de vista filosóficos que fundamentem a Utopia como crítica política. Como define Teixeira Coelho, “o que se pretende, antes de mais nada, é uma outra vida baseada num novo arranjo político de sociedade, firmadas em novas estruturas sociais” (1985, p. 18). Desta forma, também afirma Ferrater Mora que os utópicos “foram movidos frequentemente pelo desejo de criticar a sociedade da sua época e de propor reformas, que são cumpridas na sociedade utópica” (2001, p. 2961). Assim, a utopia política é a forma em que esta imaginação utópica se apresenta de forma mais concreta. Portanto, faz-se necessário tecer uma análise que aponte um caminho interpretativo da obra de More que permite analisá-la como fonte de crítica política.

Pode-se dizer que a tarefa de transformar a imaginação utópica dando a ela um arcabouço teórico e princípios filosóficos e políticos, fazendo-a assumir seu papel de linha diretiva na constituição de uma perfeita coletividade, tenha tido início com o filósofo grego Platão, na Grécia, no século IV antes de Cristo. Este foi o primeiro a apresentar uma narrativa utópica de forma sistemática e fundamentada em uma teoria política. O programa platônico se expressa atravessa das obras *As Leis*, *Crítias* e, a principal, *A República*. O ponto central destas obras era busca pela melhor forma de estabelecer a vida em comunidade. Nestes diálogos, ele discute sobre as Leis, o conceito de justiça, o modelo de governo, educação, ética, a estrutura social, família, as instituições, etc. tudo aquilo que é, de acordo com sua teoria, fundamental para uma sociedade boa. Platão pensava no âmbito da cidade. De acordo com Teixeira Coelho (1985, p. 21)

Platão pensa, assim, na cidade, o espaço por excelência da dimensão humana. Platão colocará sua cidade no interior, longe do mar e das possibilidades de contato com culturas “degeneradas”, e projetará essa sua Nova Atenas como um exato oposto à cidade do erro, por ele localizada numa suposta Atlântida...

De certa forma, a Atlântida de Platão pode ser um modo de criticar a Atenas de seu tempo. De modo que os elementos de crítica à realidade e de

apontamento de perspectiva do que poderia ser estão presentes. Estabelece-se assim que Platão tece sua teoria política através de um discurso utópico. Platão terá uma decisiva influência na Utopia de Thomas More.

Em sua tese de doutorado, Claudio Stieltjes traz uma proposta de análise da obra Utopia de Thomas More que pode ser tomada como referência para este trabalho. Citando o trabalho de Miguel Abensour (1990), Stieltjes afirma que a principal dificuldade de se entender as narrativas utópicas está no fato de que “o discurso das utopias é o fruto de um dispositivo textual complexo até dizer chega” (2005, p. 06). Portanto, a ideia é tomar o discurso narrativo como uma espécie de dispositivo textual. Entender esse dispositivo textual é fundamental para se responder à questão de como que as utopias, particularmente a de Thomas More, estruturam seu discurso de modo a fazer dela uma reflexão filosófica. Para ele, o discurso da Utopia se insere dentro do arcabouço da filosofia política. É, pois, esta afirmação de que a Utopia é um discurso de filosofia política que torna possível compreender seu intrincado discurso. De modo que, “a utopia tem uma inserção histórica segura, pois nasce, na concepção do seu criador Thomas Morus, como uma modalidade de discurso filosófico que se apresenta com o caráter de crítica à realidade social” (STIELTJES, 2005, p. 07). Porém, se ela é um discurso filosófico, não é um discurso tradicional, então, é, de fato, uma narrativa. Assim, é preciso desvelar tal narrativa a fim de obter sua análise e crítica política. Stieltjes (2005) cita Abensour:

A invenção da escrita utópica seria a escolha de uma forma singular de intervenção no campo político; é a afirmação de que o projeto político, a busca do melhor regime, passa necessariamente pelo recurso de uma forma de escrita. A utopia seria política não porque anuncia suas proposições, suas teses ou temas, mas na própria efetuação de seu dizer (ABENSOUR apud STIELTJES, 2005, p. 07).

Para Stieltjes, o “dizer” da Utopia é um “dizer” oblíquo porque não satisfaz a linearidade do discurso da filosofia tradicional. Também afirma Suzana Albornoz,

Em L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin, o professor francês Miguel Abensour propõe o que lhe parece ser mais adequado e de acordo com o caráter do texto e do autor, em conjunção com as circunstâncias que em seu tempo cercavam autor e texto. Trata-se da proposta de uma leitura por ele designada como em via oblíqua (ALBORNOZ, 2003, p. 01).

Essa obliquidade se refere ao fato de que Tomas More construiu, através da Utopia, um discurso político filosófico indireto, escrito numa narrativa que

à primeira vista esconde o seu real objetivo. Uma vez que a característica da narrativa textual da Utopia é a sua “obliquidade”, a pergunta primeira que se deve fazer é por que e como a narrativa de A Utopia de Thomas More assume a forma de um escrito oblíquo?

Uma das respostas para essa questão está no fato de que, quando em 1516, S. Thomas More cunhou a palavra Utopia a Inglaterra vivia um regime que coibia a liberdade de expressão. Embora More tivesse sido um funcionário do Estado, ligado ao poder vigente, como ministro, ele desenvolveu através do seu texto uma crítica político-social que poderia ser taxada de subversiva. Por isso, provavelmente, ele tenha cunhada essa palavra, segundo Teixeira Coelho (1985, p. 18) “para evitar maiores dissabores” e Albornoz afirma que

A propósito da definição dessa escrita indireta ou via oblíqua do pensamento político que atravessa a produção literária, Leo Strauss se refere ao julgamento de Sócrates, acontecimento paradigmático e de certo modo fundador, em nossa história ocidental, da relação entre os filósofos e o poder, a cidade, o Estado. Quando Sócrates fez uma intervenção nova, de estilo novo, na cidade, demonstrou imprudência. O caso de Sócrates chama a atenção sobre o fenômeno da perseguição que ameaça a pesquisa filosófica em toda cidade humana. Segundo Strauss, a pergunta prática que se coloca aos filósofos, pois, é de como se deve comunicar um pensamento independente, suscetível de revolucionar a ortodoxia de uma dada sociedade, sem se expor ao mesmo fim trágico de Sócrates (ALBORNOS, 2003, p. 03).

Nesta mesma direção, segue Abensour que afirma que o motivo da obliquidade do texto seria o que ele chamou de “motivo psicológico da prudência”. Ou seja, a forma da narrativa da Utopia foi construída de forma prudente para garantir a defesa de Thomas More diante das autoridades inglesas, uma vez que o texto teria como objetivo a crítica ao governo britânico do rei Henrique VIII. Dessa forma, a narrativa, o nome Utopia e todos seus sentidos alegóricos eram uma forma de driblar eventual censura ao texto e ao seu escritor por parte do governo britânico da época. Stieltjes critica esta ideia dizendo que ela

Não é sustentável, se considerarmos a forma radical como Thomas Morus, chanceler do reino, apóia a Santa Sé, na contenda com Henrique VIII, quando esse monarca, ao querer anular seu casamento com Ana Boleyn, vê seu pedido de divórcio recusado pelo Papa Clemente VIII. A oposição a Henrique VIII custará a Thomas Morus um longo processo judicial, o cárcere e finalmente uma condenação à pena capital (STIELTJES, 2005, p. 07).

Stieltjes, então, propõe a tese de que a obliquidade do texto da Utopia se dá porque More “procura no método socrático (na ironia e na maiêutica) uma estratégia discursiva capaz de realizar a necessidade pedagógico-política da prática do convencimento” (STIELTJES, 2005, p. 07). Ou seja, há no motivo que levou à narrativa utópica um motivo pedagógico. Este recurso faz com que à primeira vista, ou seja, a superfície do texto, apenas direcione para as ideias essenciais da obra. É preciso resolver os níveis da narrativa até chegar a seu núcleo. Ou seja, é preciso entender como se articula os discursos da Utopia para traduzir todo seu significado em crítica política. De acordo, com Stieltjes, em regra, os discursos das utopias articulam-se em três níveis:

Ao nível de narrativa, é a narração de como se chega à cidade utópica, e a descrição da cidade utópica. Ao nível de discurso crítico, é uma oposição a uma realidade considerada distópica. Ao nível de discurso justificativo, temos a tematização da axiologia das utopias; ele justifica a existência do discurso crítico e da narrativa; a realidade existente é criticada porque fere essa axiologia, e a cidade utópica é imaginada por ser-lhe conforme (2005, p. 08).

É no nível do discurso justificativo que encontramos o núcleo filosófico e no qual podemos considerar sua reflexão teórica. Faz-se necessário chegar até este discurso. Para isso, é preciso proceder a análise da narrativa utópica através da “via do seu dispositivo textual de forma a chegar ao dispositivo intelectual do seu discurso justificativo” (STIELTJES, 2005, p. 10).

No discurso Justificativo está posto, através da narrativa do texto, o dispositivo intelectual que apresenta os temas filosóficos da crítica utópica. Para chegar ao nível justificativo, requer um processo de mergulho na narrativa e ir encontrando os pontos de construção de sentidos.

Sem se ter esse cuidado, ou seja, levando-se a Utopia inteiramente ao pé da letra, como se fosse uma proposta de organização estatal direta, sem se considerar a via oblíqua, que significa através de um texto literário e ficcional desenvolver a intenção de fazer pensar e criticar as realidades da Inglaterra daquele tempo – muitas vezes, pelo contraste, ou mesmo, pelo paradoxo, em todo caso, com a distância da ironia – pode-se cair na tentação de remeter a Utopia, injustamente, à genealogia do totalitarismo. (ALBORNOZ, 2003, p. 01).

Analisando a Utopia de More, Stieltjes distingue os seguintes elementos presentes na narrativa. Primeiro, os pontos cardeais da narrativa que comumente

são: a) a viagem; b) a geometrização do espaço; c) o insularismo; d) a abolição da propriedade privada. Outro modo é caracterizando as partes distintas do texto, que o distingue a parte distópica da utópica e como que elas se articulam entre si; e, por fim, temos o conjunto de alegorias que compõem o texto.

Para Stieltjes (2005), o primeiro modo de distinguir as narrativas utópicas, através dos seus pontos cardeais, está equivocado. Para ele, estes quatro pontos apenas mostram a configuração dos temas. Ou seja, eles ficam presos à esfera superficial do texto. Estes são apenas traços das narrativas utópicas que espelham seu sentido filosófico. Neste caminho equivocado, ele insere autores como Raymond Trousson, Gilles Lapouge e Jean Servier. Permanecendo neste nível, apenas obter-se-á uma caricatura do texto utópico. No segundo modo, está a articulação das partes distintas do texto. No caso da Utopia de More, têm-se duas partes distintas. O primeiro livro da Utopia inicia-se com um relato dos motivos da missão diplomática e econômica que conduziram More ao local onde se dá a conversa com Hitlodeu. “O relato da missão diplomática não é gratuito; como veremos em breve, está implicado com a conjectura econômica da Inglaterra, que será analisada no decorrer do livro primeiro” (STIELTJES, 2005, p. 11). Nesta parte, são apresentados ainda os interlocutores de More, os principais, Pierre Gilles, um dos grandes humanistas renascentistas, e Rafael Hitlodeu, o filósofo-marinheiro narrador em terceira pessoa da Utopia. Esta divisão da obra em partes visa apresentar a realidade distópica sobre a qual a Utopia irá se contrapor. Neste caso, a realidade socioeconômica da Inglaterra. Traz, ainda, considerações importantes, no caso, destacamos os motivos apresentados por Rafael Hitlodeu em não querer ser conselheiro real.

O terceiro modo, leva em consideração as alegorias e figuras de linguagem que, no caso da obra moreana, se concentram na segunda parte que trata da descrição da ilha, da vida cotidiana e da organização social da ilha Utopia. Esta parte tem como objetivo ser o contraponto da realidade distópica apresentada na primeira parte.

T. Morus adverte o leitor para que tome cuidado com as aparências do texto e ao mesmo tempo dá ao seu discurso um registro platônico ao diferenciar aparência e realidade. Não podemos nos esquecer de que, no poema que serve de epigrama para A Utopia, T. Morus declara-se êmulo da cidade platônica, isto é, da república (STIELTJES, 2005, p. 12).

Portanto, se a mera descrição da narrativa literária do texto não oferece condições de uma análise crítico-filosófica de Utopia, é, pois, na articulação das partes distópica e utópica e na interpretação de suas alegorias e imagens que estas considerações deverão ser buscadas. Cuidar com as “aparências” e pressupor que por trás delas existe uma realidade, não só coloca o texto no fluxo do platonismo, mas também exige do leitor um trabalho de tradução e interpretação do conjunto dos seus signos e figuras de linguagem. Este fato Stieltjes exemplifica com o próprio modo de como More apresenta Rafael Hitlodeu. A figura de um marinheiro-filósofo representa uma ambiguidade que percorrerá todo o texto e serve para dizer que o próprio texto da Utopia é inscrito numa grande ambiguidade que está no fato de que Rafael Hitlodeu é um marinheiro do mar da sabedoria filosófica. Assim, “ao mesmo tempo em que T. Morus delimita o campo de seu discurso, diferenciando-o das aventuras de viagem, adverte o leitor para que não se deixe iludir pela narrativa, pois o significado tem outro registro, o que aparece não é a realidade” (STIELTJES, 2005, p. 12). Ou seja, A Utopia é um discurso em código, entretanto a chave de interpretação dela está à mostra no próprio texto. A Utopia de More não é uma simples obra literária sobre as aventuras de navegantes, o registro dela é outro, é crítico-filosófico. Segue Stieltjes dizendo que “Morus diferencia o gênero do seu discurso das narrativas de viagem, ele sinaliza uma diferença importante: sua narrativa se situa no campo do imaginário, mas não é uma fantasia” (STIELTJES, 2005, p. 11). Um imaginário que dá suporte à crítica e análise sócio-política da realidade europeia, está é a busca de More.

Portanto, o discurso simbólico e alegórico do texto da Utopia leva à consideração lógica de que o essencial do texto não está explícito no texto e, portanto, ele requer um trabalho de interpretação e tradução destes símbolos. Estas alegorias preenchem o texto, estão no nome dos personagens, das cidades, dos rios e no próprio nome Utopia. Esta característica textual só pode se realizar naquele momento em uma obra humanística. De fato, no Humanismo, a hermenêutica e a filologia estão em alta, as narrativas disputam com o método escolástico, de modo, que em si a Utopia expressa este novo modo de filosofar. Exigindo do leitor interpretação. Assim, para entender a obra de More na sua perspectiva de crítica social é necessário entender a articulação entre as suas duas partes e seus sentidos alegóricos e temas levantados.

Da primeira parte do livro, em que a realidade distópica é apresentada, temos alguns elementos delineadores que devem ser observados. Primeiro temos, a recusa de Rafael Hitlodeu em aceitar a ideia de ser conselheiro (ministro) de algum Rei.

O impasse é apontado com uma pergunta aparentemente ingênua que Pierre Gilles dirige a Rafael. Ao considerar as experiências que Rafael adquiriu durante suas viagens, Pierre Gilles pergunta por que não procura assessorar um rei, ser conselheiro de um rei de modo a ajudar a causa do direito e da moral em prol do bem público (STIELTJE, 2005, p. 13).

Stieltjes analisa as objeções de Hitlodeu e divide as objeções em dois grupos, os ético-filosóficos e ético-políticos. No primeiro grupo, o ético-filosófico, aparece o compromisso com a verdade. “Esse compromisso exige a preservação da autonomia e da consciência. Por definição, o discurso filosófico é o discurso da verdade e da sabedoria” (STIELTJES, 2005, p. 13).

Quanto Rafael exclama: “os príncipes foram educados para a caça e a guerra, não para serem sábios”, ele percebe com lucidez e realismo os fundamentos e o sentido do poder dos príncipes, basicamente constituído pela “libido dominante”. Qualquer tentativa de mudar seus objetivos seria fadada ao fracasso (STIELTJE, 2005, p. 13).

Em seguida, Peter Giles sugere a Hitlodeu um compromisso indireto com os reis a fim de atenuar suas ações injustas, a isso Stieltjes afirma que

Rafael rejeita a proposta de um possível compromisso, isto é, de uma via menos direta de atuação junto aos príncipes, pois afasta uma filosofia política do meio-termo, que limite seu campo de atuação a práticas destinadas apenas a atenuar o erro e o mal sem erradicá-los. O resultado é uma contestação à instituição política do príncipe. O impasse político está, portanto, posto por Thomas Morus (STIELTJES, 2005, p. 14).

Desta forma, temos aqui um argumento ético-político; a impossibilidade de compromisso político com quem não tem compromisso com os princípios verdadeiros da ética. Esta seria em resumo as duas objeções colocadas por Hitlodeu a aceitar trabalhar para um rei. De modo que se esgota nesta parte do diálogo, “o primeiro grupo de argumentos ético-filosóficos e ético-políticos a respeito da impossibilidade de reforma social pela via de uma mudança no comportamento e na ação dos príncipes” (STIELTJES, 2005, p. 14). Este grupo de objeções nos leva ainda a colocar More em uma posição contrária a de Maquiavel. Para More, a política tem seu fundamento para além do exercício do poder, que são os princípios éticos universais.

Um segundo elemento da primeira parte trata-se do ponto central desta, é a leitura socioeconômica que a obra faz da realidade inglesa na época. Esta será a realidade distópica a que se contrapõe a obra.

Essa análise é contida no diálogo que se realiza na casa do cardeal Morton, conselheiro influente de Henrique VIII. Esse diálogo é a espinha-dorsal do primeiro livro de *A Utopia*: não só catalisa a problemática da obra como constitui a charneira entre o primeiro e o segundo livro. Participam desse diálogo um jurista e um bobo da corte. É importante prestar atenção à presença do bobo, pois é uma figura central da constituição do dispositivo textual e intelectual de *A Utopia*; é também a marca de um registro literário significativo (STIELTJES, 2005, p. 14).

O tema central deste discurso é a questão da violência urbana e da marginalização. No diálogo que acontece na casa do cardeal Morton, eles debatem sobre se é justo o castigo de pena de morte para coibir o roubo e a marginalização. Neste diálogo, um jurista presente na reunião defende que sim, já que alguns homens não querem trabalhar e preferem roubar e serem “vagabundos”. Hitlodeu então contra-argumenta afirmando que a punição, além de ser exagerada, não resolve o problema posto. “É de fato uma posição assaz atroz para os furtos, embora não suficiente para refreá-los”, dirá Hitlodeu (MORE, 2017, p. 41).

A resposta dada por Hitlodeu ao jurista é apontada por Stieltjes (2005, p. 15) como “uma análise socioeconômica totalmente inovadora e absolutamente surpreendente para a época. Antecipa em muitos pontos a análise que farão Karl Marx e Rosa Luxemburgo da acumulação originária do capital”. Hitlodeu faz uma análise de conjuntura da situação econômica da Inglaterra e tenta apontar um nexo causal entre fatos e efeitos que estão interconectados.

De fato, esta metáfora resume bem as tensões sociais causadas pelos *cercamentos*. A indústria têxtil inglesa necessita de mais e mais lãs. A criação de carneiros torna-se um negócio muito lucrativo. É necessário cercar o acesso às terras comuns, utilizadas por todos desde tempos imemoriais. A consequência é a expulsão de camponeses e pequenos proprietários rurais, reduzidos à miséria e forçados a migrar para as cidades. É desta realidade social que trata o Livro I, marcado “por uma força apaixonada, manifestando em todas as suas partes uma indignação moral contra o status quo” (DA SILVA, 2016, p. 145).

A propriedade privada, o lucro, a política dos cercamentos, os latifúndios e a agropecuária voltada para a demanda da indústria têxtil são responsáveis

causais pela expulsão dos pequenos agricultores da zona rural, o crescimento urbano desordenado, o desemprego, e consequente marginalização e violência. Assim, “a grande originalidade de T. Morus com essa análise socioeconômica é deslocar a causalidade do crime do indivíduo para as questões sociais, para o sistema social”. (STIELTJES, 2005, p. 15). Ao mudar a origem das causas da delinquência, de uma esfera moral individual para a esfera da dinâmica socioeconômica, More se compromete com uma visão dinâmica da natureza humana. “Contra o jurista conservador, T. Morus argumenta que não é a natureza humana que é perversa, mas são as instituições sociais e a organização da sociedade” (STIELTJES, 2005, p. 15). O homem está em processo histórico de construção. Portanto, esta história, com seus dramas e experiências concretas, é a base da formação do Homem. “Esse tipo de deslocamento afeta não só a antropologia jurídica, mas a antropologia tout court e aponta, certamente, uma nova concepção do homem e da natureza” (STIELTJES, 2005, p. 16). Neste caso, ao se construir historicamente, o ser humano é fruto das suas relações sociais, econômicas e culturais. O público e o privado se articulam dinamicamente na construção social. Não há sistema socioeconômico justo, se este não garante o bem-viver da comunidade. Este fato inviabiliza a vida virtuosa dos indivíduos. Há assim um giro de perspectiva. Não é a vida virtuosa dos indivíduos que somadas resultam em uma comunidade moral. Mas, é uma comunidade estabelecida politicamente em princípios morais que possibilita a virtuosidade dos seus membros. Neste caso, não é a lei jurídica que livrará a sociedade da criminalidade; mas, a justiça socioeconômica. Assim, “a abundância, a igualdade de acesso aos bens produzidos e a inexistência de mendigos e assaltantes constituem os elementos positivos da sociedade utopiana” (DA SILVA, 2016, p. 136). No debate, Hitlodeu sai do aspecto jurídico, a respeito da melhor lei, ou da justiça de tal lei e,

Podemos constatar que o nível jurídico é logo extrapolado e a análise recai sobre o sistema socioeconômico inglês. Ora, T. Morus descobre a matriz da ordem econômica num princípio jurídico de ordem social, isto é, a propriedade privada. A análise fecha nessa ordem o périplo, voltando à questão jurídica (STIELTJES, 2005, p. 15).

A injustiça social é a causa da criminalidade. Esta injustiça tem sua raiz na propriedade privada, que é um artifício legal, de modo que a lei deve ser regulada não por princípios da própria ordem jurídica, mas de ordem ético-política, o bem-

comum no caso. Neste exemplo, a propriedade privada e o lucro demasiado são legais, juridicamente falando, mas contribuem para estabelecer o regime socioeconômico injusto.

Dessa forma, More antecipa um dos fundamentos das sociedades que enveredaram pelo caminho da construção socialista no século XX. Nestas, a planificação da economia objetiva superar a anarquia da produção capitalista, cuja mola é a busca incessante de lucro - e não a satisfação das necessidades humanas (DA SILVA, 2016, p. 137).

Assim, podemos dizer, na esteira do que neste trabalho já foi apresentado através do texto de Agnes Heller, que More traz a vida prática e cotidiana da reprodução humana para dentro da reflexão filosófica. É a esfera cotidiana da reprodução socioeconômica e cultural humana que oferece os fundamentos para as leis políticas e jurídicas que regulam a comunidade.

Para T. Morus, o homem depende de seu meio, isto é, da organização social. Numa linguagem moderna, podemos emitir a seguinte idéia: para T. Morus, natureza humana deixa de ter o caráter exclusivo de variável independente e começa a constituir-se numa variável dependente (STIELTJES, 2005, p. 16).

More rejeita o pensamento de Maquiavel e de grande parte dos pensadores políticos italianos. Todavia, ele busca dentro do humanismo a resposta para os problemas. Estes problemas são problemas da vida prática.

Na busca da causa da criminalidade, T. Morus perfaz uma concepção holista da sociedade. A cadeia de causas e efeitos conduz não só a uma concepção de conjunto da sociedade, mas também a uma concepção organicista em que as partes do todo social são interdependentes e formam corpo. Nessa concepção holista e organicista da sociedade, mudar a matriz da organização social significa mudar todo o sistema. É exatamente isso que T. Morus pretende quando propõe aos seus interlocutores eliminar a propriedade privada e substituí-la pela propriedade coletiva (STIELTJE, 2005, p. 16).

More busca e propõe na Utopia uma mudança social. Não fica claro se espera por uma reforma ou revolução. É, neste ponto, que Stieltjes sugere haver um vacilo em Thomas More. Ele não espera convencer seus interlocutores e é assim que ele parte para a narrativa de descrição da Ilha.

É o momento em que todo o universo do texto moriano vacila. Ao perceber que não conseguirá convencer seus interlocutores, dentro dos preceitos da lógica formal, T. Morus sai de cena, muda o foco narrativo de primeira pessoa e volta para o foco narrativo de terceira pessoa, e entra em cena Rafael Hitlodeu com a narrativa de sua viagem à ilha da Utopia (STIELTJES, 2005, p. 16).

A partir deste momento começa a segunda parte do texto. A narrativa da Republica Utópica propriamente dita. More coloca na narração do filósofo e viajante

Rafael Hitlodeu o relato da Ilha Utopia. É este viajante que acompanhou Américo Vespúcio que conta sobre a ilha. Sobre esta narrativa, pode-se dizer que “é um discurso que se articula através da imaginação, utilizando, conforme a expressão de Bronislaw Baczak, ideias-imagens” (STIELTJES, 2005, p. 17). Isso faz da utopia uma forma diferente de expressão da filosofia política.

Claude-Gilbert Dubois e Sabine Melchior-Bonnet explicam como o espelho de vidro, revestido de mercúrio, invenção da Renascença, excita a imaginação da época. A imagem do espelho é mágica, pois é ao mesmo tempo fiel e invertida. É um símbolo conveniente para a Utopia, pois esta espelha a loucura e devolve por inversão uma imagem de sabedoria. As imagens do mundo invertido não são raras durante a Renascença. A lógica do mundo invertido, ou, como prefere Christopher Hill, do mundo de ponta-cabeça, é uma prática que pode ser verificada não só na literatura renascentista mas particularmente nas gravuras. Um bom exemplo são as gravuras de I. Honervogt, em que é possível observar um peixe que pesca um ganso, um boi que segura um arado puxado por dois homens, etc. (STIELTJES, 2005, p. 18).

Este discurso de ideias – imagens, ou seja, este espelhamento se dá entre a primeira e a segunda parte. Pode-se dizer que a relação entre as duas partes, tomando a análise socioeconômica da Inglaterra na parte I como núcleo desta; e a descrição do cotidiano da ilha, na segunda parte, é uma relação de inversão. Não para dizer como deveria ser, mas para expressar uma crítica política à política europeia da época. A Utopia é a Europa invertida, com a finalidade de mostrar fielmente o que ela é.

Utopia refere-se não apenas a um “não lugar”, mas também à realidade sociopolítica da Inglaterra na época do autor, bem como à experiência pessoal e profissional de Thomas More enquanto advogado célebre, membro do parlamento e do Conselho Privado, Chanceler de Henrique VIII. More foi um homem vinculado ao poder e vítima deste (DA SILVA, 2016, p. 145).

No fim do segundo livro do discurso vespertino de Rafael Hitlodeu, ele diz: “confesso facilmente que muitas das coisas que existem na república dos utopienses eu mais desejaria que houvesse em nossas cidades, do que de fato imagino” (MORE, 2017, p. 207). Há neste ponto, portanto, uma relação de inversão; uma vez que, a Utopia traz em si que aquilo que a Europa poderia ser, deste modo, a Europa é que está sendo tomada como inacabada e sonhada por Hitlodeu, enquanto que a ilha Utopia é a realidade acabada e perfeita. Por fim, pode-se levantar alguns temas tratados na Utopia com a finalidade de destacar aqueles pontos que inserem a obra como reflexão política contemporânea do Renascimento no século XVI.

Primeiro, pode-se trazer o tema dos conflitos religiosos, estimulado pelo desejo de reforma que existia na época.

Utopo, já desde os primórdios, quando percebeu que os habitantes, antes de sua chegada, sempre brigavam entre si por causa das religiões, concluiu que tal situação lhe oferecia ocasião de os vencer... tão logo ele conquistou a vitória, decretou que cada cidadão poderia seguir a religião que mais lhe aprouvesse (MORE, 2017, p. 183).

Esta liberdade religiosa possui um duplo aspecto. Primeiro um aspecto prático, evitar conflitos religiosos e para garantir a paz e unidade do reino. Outro aspecto se refere a um princípio ético. “Utopos considerou inépcia e insolência exigir, por força ou ameaça, que aquilo que alguém creia ser verdadeiro assim também pareça a todos” (MORE, 2017, p. 183). Deste modo, “Utopos pôs de lado a questão, deixando-a em aberto, e permitiu que cada um fosse livre para escolher em que crer” (MORE, 2017, p. 185). O que a Utopia traz nesse ponto se tornará o caminho da modernidade em dois aspectos. Primeiro, desloca a religião da esfera estatal para o privado. Ou seja, o que determina a crença religiosa de um indivíduo é a sua vontade racional a partir da sua própria experiência e interpretação de mundo; a religião não é mais uma questão da tradição comunitária. Todavia, a liberdade religiosa na Utopia não está determinada pelo princípio de uma concepção libertária e individualista. Pois ela foi colocada, como diz o texto, para evitar brigas e divisões no meio do povo. Assim, temos o segundo elemento que esta questão religiosa traz sobre a modernidade que é o debate entre a liberdade individual e o compromisso comunitário pelo bem-comum. Percebe-se que a liberdade religiosa defendida em Utopia tem como princípio o bem-comum e a defesa da comunidade e não o individualismo moderno. Este será um tema que se estenderá pela modernidade. Por exemplo, o debate entre os liberais como Hobbes e Rousseau.

Com isso, outro ponto importante de ressaltar é o que se pode chamar de comunitarismo. De fato, o aspecto comunitário em Utopia é uma marca indelével, está presente no texto, especialmente na parte II na descrição da vida econômica dos utopienses. Na parte intitulada “elogios à republica dos Utopienses”, Hittlodeu diz,

Em contrapartida, em Utopia, onde ninguém duvida que tudo é de todos, uma vez que se cuide que os silos públicos estejam cheios, nunca faltará coisa alguma a ninguém. Por isso, não é mesquinha a distribuição de bens, de modo que não há ali ninguém que seja pobre ou mendigo. Embora nada possuam, todos são ricos. Pois maior riqueza ninguém poder ter do que, inteiramente livre de qualquer preocupação, viver com ânimo alegre e

tranquilo, sem temor pelo sustento, sem o incômodo das queixas da esposa, sem apreensão pela pobreza do filho, nem aflição pelo dote da filha, estando seguro quanto à sua felicidade e sustento, e com a de todos os seus - esposa, filhos, netos, bisnetos e toda série de descendentes que os nobres computam (MORE, 2017, p. 201).

Este texto resume bem o comunitarismo na Utopia. A Utopia é uma república sem classes econômicas e sociais, os bens são distribuídos visando o bem-comum e não o lucro. O princípio de justiça, como equidade, rege a vida econômica, colocando a esta princípios éticos anteriores e fundamentais. Ou seja, as leis surgem da justiça, da justa sociedade, e assim se resgata a ideia de virtude social. Virtude é colocar os seus dons em prol do bem-comum. A igualdade entre os seres humanos é algo natural para os utopienses. E a natureza se converte em fonte de estilo de vida. A finalidade da vida é a felicidade em comum. Portanto, a comunidade é uma exigência da natureza para a vida feliz. Todos os seres são iguais pela natureza e carecem da reciprocidade da vida em comum.

Os utopienses dizem, assim, que é a própria natureza que nos prescreve uma vida agradável, isso é, uma vida que tenha o prazer como o fim de todas as ações; e eles definem a virtude como o viver sob tal preceito. A natureza convida os mortais ao auxílio recíproco para uma vida feliz - e, decerto, o faz com toda razão. Pois, ninguém está tão acima da ventura do gênero humano que a natureza cuide apenas dele; pelo contrário, ela favorece igualmente a todos que são abrangidos pela mesma - ela que, com certeza, também nos ordena a observar que não busquemos nossas conveniências a custa dos incômodos alheios (MORE, 2017, p. 133).

Esta reciprocidade natural que compõe a vida em comunidade estabelece a igualdade entre todos os membros da comunidade. Isso leva a uma igualdade política entre os seres humanos, fundamentando a liberdade dos indivíduos em determinar sua vida em busca do seu prazer. Deste modo, esta é a finalidade de uma boa república, qual seja: a instituição de um espaço público em que cada indivíduo possa viver a sua felicidade natural. “Eles creem que nenhum prazer é ilegítimo, desde que dele não provenha mal; Mas, pautam-se por uma série de cerceamentos que enquadram a vida cotidiana” (DA SILVA, 2016, p. 136) . De posse da felicidade, então, o cidadão deve contribuir para o bem comum, sendo assim, virtuoso como resposta positiva a um sistema justo. Percebe-se em Utopia o estabelecimento de um equilíbrio entre liberdade individual e compromisso público. Tal fato é também o fundamento dos Estados republicanos modernos. Por isso, as leis sociais devem ser definidas com a participação e opinião de todos.

Os utopienses pensam que devam ser observados não só os pactos celebrados entre os particulares, mas também as leis públicas promulgadas

de forma justa por um bom príncipe e que o povo, não oprimido pela tirania, nem ludibriados por dolos, sancionou-o com o consentimento comum, e que tratam da repartição das conveniências da vida, isso é, da matéria do prazer (MORE, 2017, p. 133).

Assim, no mínimo, esta preocupação com o consentimento comum já demonstra a opção por um governo que busque preservar a vida comum, única maneira de cada indivíduo alcançar a sua felicidade pessoal. Deste modo, em Utopia, vida comum e individual estão intimamente ligadas. O público e o privado são esferas irmãs, inseparáveis da vida na terra. No caso, o público e as instituições que cuidam desta esfera têm seu fundamento na experiência de bem viver privada do indivíduo. O indivíduo, como ser racional, determina sua vida a partir das suas escolhas, todavia, é na comunidade somente que ele encontra a possibilidade de obter felicidade e o prazer. O indivíduo é parte e todo ao mesmo tempo. O que se afirma, então, é que o indivíduo em busca de prazer e felicidade é o parâmetro que sustenta a ação política das instituições públicas. Disto, surge a questão da possibilidade de uma vida comunitária que preserve a liberdade dos indivíduos e, ao mesmo tempo, que seja condicionada, tendo a felicidade como princípio. Trata-se de conectar satisfatoriamente interesse comum e privado nas instituições sociais. Em Utopia, é a vida virtuosa de cada membro que garantira isso. Todavia, esta virtude na utopia não é um atributo transcendente da pessoa, mas é resultado de uma intervenção pedagógica da comunidade na formação do sujeito. Portanto, a esfera pedagógica é ressaltada como tarefa fundamental das instituições sociais e de cada indivíduo, seja pelo exemplo de vida em consonância com os princípios morais, seja comunitariamente pelo processo de educação dos seus membros.

Vida política e ética se conectam em Utopia. Não como defendia os gregos, a priori e ontologicamente; mas por ordem da vida prática e cotidiana. Esta ligação deve ser construída ao longo da história pelas instituições sociais. Destas, o poder político e o governo é a principal. O governo é responsável pelo processo de formação da virtude dos seus cidadãos. Não como guardião ou vigia, mas como pedagogo, facilitador do processo. Neste ponto, a Utopia entra em atrito com Maquiavel.

Porque, se um rei for desprezado ou odiado por seu povo, a ponto de não poder o manter em seus deveres senão à custa de violência, esbulhos e confiscos, e o reduzindo à mendicância, seria melhor ele abdicar do reino do que o manter por tais artifícios, pelos quais, embora possa manter o nome de rei, perde, decerto, a majestade. Afinal, não é da dignidade régia

governar os mendigos, mas, antes, cidadãos ricos e felizes” (MORE, 2017, p. 73).

O escopo da república seria a felicidade, o bem-viver de cada membro do grupo. De modo que a obra *Utopia*, ao trazer uma série de problemas cotidianos da época, mais do que descrever soluções mirabolantes e fantasiosas para eles, visa-se dizer como eles devem ser tratados, ou seja, de que a função das instituições sociais é “afinar” o cotidiano das pessoas, aos princípios de bem-viver, que não está sustentado numa criação transcendente, mas na natureza. A *Utopia* levanta problemas que vão desde a escravidão até a eutanásia e bullying e procura mostrar como que o cotidiano deve ser regido por princípios comunitaristas do bem-comum.

Assim, temos o nível do discurso justificativo em que encontramos o núcleo filosófico da obra de More. Este é, pois, o núcleo teórico crítico da *Utopia*. Se a vida feliz que é o escopo da república se reproduz no cotidiano, então, é necessário resolver os problemas e conflitos que aí acontecem. Neste caso, segundo a análise aqui proposta da obra *Utopia*, as leis jurídicas por si, sozinhas não resolvem os problemas e conflitos cotidianos das pessoas, por isso, as instituições políticas não podem sustentar-se na sua legalidade, mas na sua eficácia como promotora do bem-comum.

O pensamento utópico não é mero devaneio de mentes racionalistas e intelectuais com tempo livre para arquitetar cidades e países imaginários. Ainda que concebidos por indivíduos, as utopias partem da realidade histórica e social dos autores e, em certo sentido, expressam o tempo histórico em que são pensadas e escritas, bem como a crítica à materialidade social, política, econômica e cultural de suas épocas - embora o irreal e a imaginação criativa e um certo saudosismo em relação a um passado perdido, uma hipotética idade de ouro, também sejam aspectos que compõem as utopias (DA SILVA, 2016, p. 145).

Esta crítica se dirige logicamente à realidade distópica apresentada na parte I, que no caso, é a Inglaterra e conseqüentemente toda a Europa em que ascendia a economia política capitalista sustentada no lucro, na propriedade privada e no individualismo. De fato, “Thomas More reage ao seu tempo, aos males econômicos, políticos e sociais que atingem a Inglaterra (...) De qualquer forma, uns veem-no como o arauto do socialismo moderno” (DA SILVA, 2016, p. 145). Mas, além disso, é uma crítica contra uma corrente filosófica que tem seu exemplo em Maquiavel e nos filósofos juristas italianos.

O referido autor entende por “leituras alegóricas” aquelas como exigia o crítico católico André Prévost, que destacam a questão da escrita, que dão prioridade ao aspecto literário da Utopia de More e, enquanto assim procedem, nesse movimento fazem desaparecer, como que apagam o caráter político da obra, o pensamento da elaboração do projeto do melhor regime de governo e de organização da cidade. A Utopia, assim, acaba deixando o plano da questão política para transformar-se em experiência espiritual, que deve desembocar, como é próprio da alegoria, numa lição moral (ALBORNOZ, 2003, p. 03).

A Utopia se configura como crítica social e política. Todavia, ela pressupõe um trabalho de tradução do seu universo literário e o levantamento dos seus pontos teórico-críticos.

3.1.2 A Imaginação utópica como crítica social

Na obra, *L'idéologie et L'utopie*, o filósofo francês Paul Ricoeur analisa a ideologia e a utopia como produtos do que nomeia “imaginação social e cultural” dentro do programa de entender a experiência humana de formar significações. Sua análise se baseia no estudo da relação entre estes dois produtos da imaginação cultural. De acordo com este seu trabalho, desde a obra de Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*, de 1929, estes dois conceitos não foram estudados como um conjunto, como uma polaridade. Para Ricoeur, Mannheim tem este mérito de pensar ideologia e utopia conjuntamente. De acordo com o francês, “ele o fez considerando ambas como fenômenos desviantes em relação à realidade” (RICOEUR, 2015, p. 16). O estudo destas duas categorias como um conjunto ou uma polaridade, esta é sua tese, contribui para o estudo da chamada “imaginação cultural” e mostrar que ambas se fundamentam neste tipo de imaginação. Afirma Ricoeur (2015, p. 16), “pretendo que essa dupla polaridade entre a utopia e a ideologia e no seio de cada uma dessas noções pode ser posta na conta de traços estruturais daquilo que eu denomino imaginação cultural”. Esta dupla polaridade a que se refere aqui o autor trata-se do fato de que tanto a ideologia quanto a utopia guardam em si dois traços antagônicos e que são compartilhados por ambas. Primeiro, o fato de que cada um destes fenômenos ter um lado negativo e um positivo, ou seja, eles têm um lado constitutivo e outro destruidor ou patológico. Outra característica partilhada é de que sempre o lado patológico se coloca no primeiro plano. Assim, a ideologia pode ser vista, no seu lado patológico, como uma dissimulação do real que gera uma falsa consciência do real; enquanto a utopia pode ser vista como uma espécie de “sonho social” algo longe da realidade. Todavia, há um lado positivo nestes dois polos. A ideologia pode ser vista como o conjunto de ideias que leva o indivíduo a se ver

como parte integrante de um grupo e que fundamenta uma visão de mundo; enquanto que a utopia é a força imaginativa que leva à transformação social. O estudo desta dinâmica relação e desta polaridade tanto interna quanto relacional destes dois produtos da imaginação social é o tema central deste trabalho de Ricoeur. Para o francês:

Ao prestar atenção a esse nível de correlação funcional, mais profundo, eu partirei da sugestão de Mannheim: a sua comum não-congruência com a realidade. A possibilidade da não-congruência da distorção perante a realidade já pressupõe, de muitas maneiras, que os indivíduos, assim como os grupos, se relacionam com suas próprias vidas e com a realidade social de um modo que não é somente o da participação e em distanciamento, mais precisamente o modo da não-congruência. Todas as figuras da não-congruência devem ser parte integrante de nosso pertencimento à sociedade. Isso me parece de tal ponto verdadeiro que a imaginação social é constitutiva da realidade social. Assim, tudo se passa como se a imaginação social, ou a imaginação cultural, operando simultaneamente de maneira construtiva e de maneira destrutiva, fosse simultaneamente uma confirmação e uma contestação da situação presente (RICOEUR, 2015, p. 17).

Portanto, Ricoeur primeiro observa que o princípio da não-congruência é que permite abrir espaço para o aparecimento da imaginação social ou cultural como estruturante da realidade social. Esta imaginação tanto exerce o papel de confirmação, de conservação como de destruição ou de mudança desta realidade. Isso só é capaz porque esta imaginação dá ao ser humano a capacidade deste distanciamento do mundo real. Não obstante a importância do estudo conjunto destas polaridades apresentadas no texto de Mannheim e Ricoeur, aqui, devido ao objeto do nosso trabalho, nos centraremos precisamente no estudo sobre a utopia.

Sobre a Utopia, ainda na parte introdutória, Ricoeur parece rejeitar a relação entre ideologia e utopia feita pelo marxismo ortodoxo, com pretensões científicas, que qualifica a utopia como ideológica. Para ele, “a ideologia e utopia dizem respeito a dois gêneros semânticos distintos” (RICOEUR, 2015, p. 31). Para começo de conversa, existe um conjunto de obras utópicas que reivindicam para si este epíteto, como é o exemplo da própria obra de Thomas More. O que não acontece com a ideologia. Dizer que uma ideia utópica é ideologia, ou fruto de um discurso ideológico é equivocado no sentido de que há na utopia um além e um aquém de toda ideologia posta, ou seja, de toda visão de mundo imposta.

Para a ideologia, Ricoeur propôs seguir um caminho que vai da sua visão negativa ou patológica, como visão enganosa, à sua função positiva

integradora do grupo social. Este é o mesmo caminho proposta por ele para pensar a Utopia. Partir de sua significação patológica e chegar a uma função positiva da utopia. O negativo em a utopia está exposto já na sua semântica, ou seja, “lugar nenhum”.

As obras utópicas que conhecemos, muitas delas elaboradas no mesmo período, ou em espaços de tempo irrelevantes do ponto de vista histórico, são, à primeira vista, bastante diferentes entre si. Cada uma delas propõe um modelo distinto de como deve ser a vida social. Assim, o papel das instituições, como o modelo de família a ser adotado, as leis, a divisão de classes, o papel da religião, o modelo de governo, etc. cada uma delas tem sua própria forma de desenho social. De modo que, de acordo com Ricoeur (2015, p. 32), “na ausência de uma unidade temática da utopia, precisamos buscar a unidade em sua função”. Por mais distintas que possam ser as utopias, elas têm uma unidade expressa na sua semântica já citada acima. A ideia é de que há um ganho com o que Ricoeur chama de “extraterritorialidade”. De modo que, “desse não-lugar, uma réstia de luz é lançada sobre a nossa própria realidade...” (RICOEUR, 2015, p. 33). Sair desta realidade que nos rodeia, mesmo que só pela via da imaginação, para o não-lugar, ou lugar nenhum, de onde se pode ver e repensar o mundo em que vivemos. Este é o ganho da extraterritorialidade. Assim, na ideia de Ricoeur (2015, p. 33),

a utopia permite variações em torno de questões com a sociedade, o poder, o governo, a família, a religião (...) É por isso que eu proponho considerar a utopia, tomada radicalmente em sua função de introduzir um lugar nenhum na constituição da ação social. (...) Se toda ideologia tende em última análise a legitimar um sistema de autoridade, toda utopia, o momento do outro, não deve enfrentar o problema do poder?

A utopia surge quando há uma crise de credibilidade. Ela surge para questionar, ou enfrentar um poder estabelecido. Ela se coloca, de acordo com Ricoeur, como polo oposto à ideologia, é este o ponto central da análise da utopia realizada pelo filósofo francês. Como já foi afirmado, Ricoeur parte principalmente da análise do trabalho de Mannheim, *Ideologia e Utopia*. De acordo com ele, o estudo de Mannheim desenvolve-se em três etapas. A procura de critérios para análises da utopia, um método de estudo, e por fim, a busca em escabecear a finalidade da utopia na história.

De modo que pode-se dizer que este trabalho de Mannheim tem o mérito de tirar a Utopia do mero discurso literário descritivo para afirmação de elementos teóricos e críticos da utopia como relevantes para uma teoria

social. É nesta relação com a ideologia que isso fica mais claro. (RICOEUR, 2015, p. 318-319).

Para Mannheim, a ideologia e a utopia têm ao mesmo tempo um ponto comum e um traço que as distingue. O ponto comum, a não-congruência, exprime uma forma de desacordo com a realidade. O traço diferencial é que a utopia é “situacionalmente transcendente”, ao passo que a ideologia não o é.

A utopia é realizável, Mannheim sustenta, segundo Ricoeur (2015, p. 319), “que ela abala a ordem estabelecida. Assim, uma utopia está sempre em vias de realizar-se”. Esta ideia contrapõe-se logicamente a outra ideia de utopia que a tem como um sonho, uma quimera irrealizável. Esta característica de estar sempre “em via de realizar-se” é que garante à utopia este caráter revolucionário e contestador.

Para este trabalho, a análise de Ricoeur sobre Mannheim ajuda a estabelecer a utopia não somente como produto literário, mas como instrumento teórico e prático do pensamento político. É neste sentido que ele desenvolve o estudo de Karl Mannheim. Afirma Ricoeur (2015, p. 319):

O interesse metodológico reside na diferença entre essa abordagem sociológica e uma abordagem histórica. Trata-se questão importante para a filosofia das ciências humanas. (...) A inclinação maior da pesquisa histórica é consagrar-se à singularidade dos acontecimentos.

Ou seja, a história literária, principalmente na época de Mannheim, estaria mais centrada na descrição de cada acontecimento, no caso, de cada obra utópica. É justamente com a sociologia e o método sociológico que é possível estabelecer uma tipologia que unifique as diversas obras utópicas e dê a esta o estatuto filosófico que estamos buscando. Para isso, Ricoeur (2015) estabelecerá três regras metodológicas desenvolvidas por Mannheim.

A primeira é construir o conceito de utopia, um conceito operatório que dê conta de sistematizar o conjunto das utopias individuais. O segundo, diferenciar as utopias segundo as camadas sociais, ou seja, vincular cada forma de utopia a uma camada social. De forma que “a utopia é o discurso de um grupo, e não uma obra literária flutuando no ar” (RICOEUR, 2015, p. 320). Esta ideia implica também que a utopia não é somente fruto da individualidade do seu autor. E por terceiro, afirma ainda Ricoeur (2015, p. 320), “uma utopia não é somente um conjunto de ideias, mas uma mentalidade, um Geist, uma configuração de fatores que organizam

o conjunto de ideias e dos sentimentos”. Portanto, temos, a construção de um conceito de utopia, a correlação com as classes sociais e um desejo dominante.

Para concluir, a não-congruência da utopia com a realidade, que pode servir para um discurso negativo afirmando que a utopia tem sua carga mitológica, fantasiosa, é na verdade, pelo contrário, um recurso teórico importante na crítica social de um estado de coisas.

3.2 Uma Utopia Tropical: Vasco de Quiroga e os Pueblos: Hospitales na Nova-Espanha

Um dos maiores pesquisadores da vida de Vasco de Quiroga, o mexicano Silvio Zavala, faz uma pergunta que pode ser considerada o fio principal da rede que agora se estende à nossa frente. A pergunta é: “por que um magistrado espanhol concebeu o projeto de ajustar a vida dos índios da América no século XVI ao esquema ideal da Utopia de Moro?”. De fato, os estudos mostram que Quiroga leu Thomas More e, portanto, teve contato com a literatura humanista da época. De modo que o projeto de desenvolver uma sociedade utópica na América não era algo tão desmensurado no século XVI, pelos menos se for levado em conta em conta os ideais humanistas e o clima de renovação que suscitavam. A obra de Thomas More foi uma condensação dos anseios humanistas da época. Estes anseios humanistas se alimentando dos mitos e lendas do passado viram no novo mundo a possibilidade de realização ou, melhor dizendo, de “encarnação” destes anseios. De modo que, o imaginário humanista da época pré-renascentistas, no bojo do nascimento da utopia moderna moreana, conceberá a América como lugar ideal para se pôr em prática o sonho de uma sociedade renovada, livre dos antigos vícios do Velho Mundo e que de fato representasse o ideal ético-político de uma sociedade justa e igualitária dentro do projeto de uma política teológica que se constituía naquela época.

Para responder a pergunta de Silvio Zavala, é preciso entender os fundamentos que levaram Vasco de Quiroga a interpretar a América como um lugar que apresenta as condições ideais de resgatar concretamente um modelo de sociedade que fosse a realização plena da comunidade virtuosa que almejou o pensamento utópico do humanismo do século XVI, nos moldes da República de

Platão, por exemplo. Veremos que esta interpretação da realidade americana não foi um produto isolado da mente do clérigo espanhol, mas faz parte de um conjunto de interpretações que têm como base os discursos e imaginários utópicos sobre a América logo após a chegada dos europeus. Portanto, o Novo Mundo, especificamente a Nova Espanha, emerge dentro de um imaginário que exerce, ele mesmo, uma influência no pensamento do humanismo e em especial em Quiroga. Esta questão de Zavala nos faz em pensar em outras questões; como: A forma com que Quiroga interpretou a vida e a realidade indígena tem influências humanistas? Qual a relação prática entre A República da Utopia de More e Os pueblos-hospitales de Quiroga?

3.2.1 O imaginário utópico nas crônicas dos primeiros colonizadores: função do mito nos relatos sobre o Mundo Novo

Foi com grande alarde que ecoou por toda Europa no fim do século XV a notícia de que havia um “Mundo Novo”. Este *Mundus Novus* tratava-se verdadeiramente de algo novíssimo, uma “quarta região” do globo. Falar deste mundo, transmitir esta novidade, com todo seu impacto e significado para a Europa ficou a cargo dos cronistas da época. Um dos primeiros textos produzidos com missão de falar sobre a América para o público europeu foi a carta atribuída a Américo Vesúpcio, *Mundus Novus*. Esta carta tornou-se um modelo paradigmático desta tarefa. *Mundus Novus* foi publicada em 1503 em latim e em 1506 já havia 22 edições dela por toda Europa. Atribuída a Vesúpcio, na verdade acredita-se que ela tenha sido obra de vários cronistas anônimos que, durante a primeira década da chegada na América, se puseram a descrever o novo continente. De acordo com Cavalcanti e Cordiviola (2009) a carta *Mundus Novus* representou um modelo de descrição da América que procura ressaltar as diferenças entre os dois mundos sintetizadas em três aspectos: primeiro, as diferenças humanas através da descrição dos povos indígenas como povo sem leis morais e públicas, sem religião (pagãos) com comportamentos bárbaros (ex. canibalismo). Segundo, sobre as diferenças na natureza do lugar, a fauna e a flora foram descritas com toda sua exuberância, infinitamente fértil, com clima favorável, diversidade de animais e frutos. Por terceiro, sobre o céu que expressam figuras e coisas que não estão de acordos com os filósofos da época. Além dessa descrição contida na carta *Mundus Novus*,

Cavalcanti e Cordiviola (2009, p. 416) enfatizam outros textos, como uma carta atribuída a Cristovam Colombo,

Na carta a Luis de Santángel, escrita a começos de 1493 enquanto retornava da sua primeira viagem, Colombo já instituíra um modelo para descrever as terras desconhecidas: a natureza pródiga, a promessa renovada de riquezas, a inocência natural do indígena, mas também a presença hostil de canibais. Esse modelo retorna na carta do doutor Chanca, nas epístolas reunidas por Pietro Mártire da segunda e terceira viagens colombinas, e nas anotações que o próprio Vespúcio fizera de 1502 para Lorenzo de Médici, onde descreve a mesma viagem pelo litoral sul-americano.

Para Cavalcanti e Cordiviola (2009, p. 16), todavia, estes demais textos não superaram *Mundus Novus* “para cristalizar as imagens do novo”. Ainda segundo estes tal carta influenciou um círculo de cosmógrafos, entre eles, Martin de Waldseemüller que elaboraram um mapa em que aparece pela primeira vez a palavra América. Tal mapa, intitulado *A cosmographiae introductio* saiu acompanhado por outra carta, também atribuída a Vespúcio, conhecida como Carta a Soderini de 1504 que fala das quatro viagens de Vespúcio. Esta carta, publicada como *Quatuor navigationes*, teria leitores ilustres por toda a Europa, entre eles, o humanista Inglês Thomas More. Cavalcanti e Cordiviola (2009, p. 416) ressaltam que leitores como More “não apenas se interessavam pelas curiosidades e exotismos das terras distantes, mas que também viam nas narrativas a possibilidade de pensar sobre as transformações de um mundo que nunca mais seria como antes”. Afirmam Cavalcanti e Cordiviola (2009, p. 417):

Para que More pudesse inventar sua ilha de Utopia foi necessário antes, que outros letrados, baseados em informações precisas e em especulações imaginárias, inventassem cartas que condensavam as curiosidades e os ecos que emanavam de longe. E também foi necessário que outros leitores, baseados naquelas invenções e no compêndio do saber geográfico da época, inventassem um mapa que outorgava definitivamente um lugar para as novas terras.

Viajantes, leigos e religiosos, que acompanharam os primeiros descobridores, estes cronistas, mais do que simplesmente descreverem o que viam e ouviam, eles se puseram a dá sentido, a “significar” “o insignificado”, “o sem-sentido” que aquele novo mundo representava. Foi uma tarefa a muitas mãos. De fato, este conjunto de texto, que narra os acontecimentos da chegada e dos primeiros anos dos europeus na América, teve, mesmo que esse objetivo não fosse consciente para o cronista da época, o papel de “criar”, “inventar” o novo continente. Em um estudo sobre a gênese utópica da América, o escritor hispano-uruguaio

Fernando de Ainsa (1998, p. 33) afirma que “en el encuentro de América, se inventa otro continente al mismo tiempo que la nueva realidad (se dispone) en el mundo de la época para modificarlo de forma substancial”. Ou seja, o encontro instaura uma relação dialética enquanto a Europa busca “dar sentido” e “significar” a América, ela cria o novo continente, ao mesmo tempo, que a América em si questiona e aponta outros caminhos para a velha Europa. Ainsa traduz a chegada dos europeus como a instauração de uma complexa e instigante relação; o encontro do velho mundo com uma alteridade até então desconhecida, um ponto de partida que desencadeará uma rede de significações que definirá a utopia como gênero e como prática. Ainsa (1998, p. 131) dirá que “el discurso utópico americano surge de la dialéctica entre los arquetipos del imaginario europeo sobre regiones desconocidas e inexploradas y la noción de alteridad a partir del encuentro entre dos mundos”. Seguiremos este estudo de Ainsa para afirmar que não será por acaso que o personagem da Utopia de More, Rafael Hitlodeu, encontrará a ilha Utopia na região das novas terras descobertas, durante uma das viagens em que acompanha Américo Vespúcio. Esta região se tornará uma espécie de amálgama dos mais variados mitos e narrativas lendárias que darão lugar, aos poucos, ao discurso utópico instaurado pela obra de More. É, pois, estes mitos e lendas que representavam o anseio por mundo melhor, uma época de ouro, um tempo de felicidade perdida recuperados no Humanismo e no Renascimento e que servirão de fundamento para a construção da “ideia de América”. Ou seja, as narrativas mitológicas antigas e medievais que povoavam o imaginário europeu do século XVI serão retomadas em grande perspectiva na conquista da América para dar sentido a este novo que surge. Ao mesmo tempo, estes mitos revelam ou denotam uma crítica ao velho continente envolvido por uma série de crises políticas e religiosas. Os mitos e lendas, portanto, condensam esta perspectiva dialética da descoberta da América. Com a instauração da modernidade, estas narrativas mitológicas abrirão espaço para que a Utopia moderna instaurada por More desempenhe esse papel. De modo que, a partir da descoberta da América, teremos uma progressiva substituição dos mitos e lendas pré-renascentistas sobre esta região do globo pelo discurso utópico moderno que terá em Thomas More seu início e grande referencial.

A primeira imagem relativa aos mitos e utopias do século XVI que irão ser relacionadas com a América é a que advém da tradição judaico-cristã do Jardim

do Éden. De acordo com esta tradição, era comum a procura pelo lugar real, geográfico do que teria sido o jardim de que fala o livro do Gênesis. De acordo com o historiador Francês Claude-Gilbert Dubois (1995, p. 160), “no século XVI, o paraíso terrestre onde viveu o primeiro casal humano, não era considerado uma alegoria, e sim uma realidade histórica e geográfica”. Como realidade histórica e geográfica, muitos foram aqueles que se colocaram a tarefa de localizar o local do paraíso adâmico. Como exemplos dessa busca, Dubois (1995) cita a obra de Guillaume Postel, com o quilométrico nome de As maravilhas do mundo, e principalmente as coisas admiráveis das Índias e do Novo Mundo; mostrando o lugar do paraíso terrestre, e, além desta obra, cita um manuscrito que circulava em Madrid no século XVII intitulado El paraíso en el nuevo mundo. Vainfras (1993) aponta nos textos do descobrimento, especialmente o de Colombo, a analogia com o paraíso terrestre da tradição edênica judaico-cristã, presente no Gênesis e reforçada pelos escolásticos. De modo que esta tradição edênica medieval achará no novo mundo um perfeito ambiente para sair da pura fantasia e especulação e ganhar realidade concreta. Vainfas (1993, p. 222) irá dizer que:

Inúmeros espanhóis deram continuidade, como já disse, à tradição edenizadora da América, seja rastreando nela a evidência do próprio Éden terrenal, seja constatando as maravilhas orientais que anunciavam a vizinhança da antiga morada de Adão e Eva.

A tradição edênica é um dos “Motes” das narrativas utópicas sobre a América. Esta tradição, Dubois a descreve como um arquétipo mítico do processo de socialização da própria humanidade. “A história mítica da humanidade manifesta-se sob a forma de um êxodo e de uma peregrinação” (DUBOIS, 1995, p. 157), em que o ser humano deixa o estado natural em que vivia no Éden e caminha para a cidade celestial, a nova Jerusalém do Apocalipse. Segundo Dubois (1995, p. 157)

o ponto de partida é o jardim, um estado de natureza do qual foi excluído o casal original, com seus descendentes. O ponto intermediário é um estado de dissociação e conflito simbolizado pelos mitos da rivalidade fraticida de Abel e Caim, da decadência e da purificação pelo dilúvio. O ponto de chegada é uma cidade, A Jerusalém celeste do Apocalipse.

A cidade reflete, na análise de Dubois, o aspecto social da vida humana. De acordo com sua análise, pode-se dizer que o ser humano se coloca entre dois arquétipos de estado de perfeição. O primeiro, o da origem, o Jardim do Éden: que representaria a unidade perfeita entre indivíduo e a natureza, do indivíduo consigo mesmo; o segundo, o da cidade celestial: que representaria a perfeita coletivização

dos seres humanos, Como diz Dubois (1995, p. 157), “o sonho (...) de uma sociedade finalmente feliz e reconciliada, da coletivização que fará da humanidade um só ser orgânico”. A perfeita paz na comunidade política. Os dois arquétipos se colocam como imagem do alcance da plena felicidade e paz que rege a vida do ser humano.

Para Dubois, o mito do Jardim do Éden é conceituado como uma “utopia regressiva”. Ou seja, elas remetem a um passado perdido. Este passado é sempre imaginado como uma época de ouro e de felicidades. Este será um importante aspecto na formação das utopias modernas, pois, segundo afirma Ainsa (1998, p. 15), “la utopia, por muy proyectada al futuro que parezca, se nutre siempre de la nostalgia”. Esta ideia também se fará presente na construção da imagem do bom selvagem que encarnará o cristão primitivo. Já o fim do itinerário, neste caso, a cidade celestial do Apocalipse, é o que se pode chamar de “mitologia de progresso”. Assim, dirá Dubois (1995, p. 158), enquanto,

as utopias regressivas cultivam formas de habitação que nos levam a um estado primitivo da sociedade: tenda do nômade, casa do selvagem, cabana do pastor, construções cuja humildade é compensadas pelas arquiteturas naturais; (...) A mitologia do progresso prefere as arquiteturas futuristas para alojar o homem de amanhã, como nos projetos urbanísticos de Filarete, de Francesco de Giorgio Martini ou de Leonardo da Vinci.

De modo que, enquanto o aspecto bucólico, natural, “primitivo” e o exotismo da fauna e da flora denotam a América com o Éden adâmico e traz, segundo Dubois (1995, p. 161), o sonho de “uma sociedade agreste e pastoral, dedicada a prazeres da colheita e da ordenha, sem os trabalhos do campo ou o pastoreio”; a cidade celestial, a Jerusalém do Apocalipse, denota o futuro promissor da América e através dela o sonho da coletividade resgatada e reconstruída pela paz. A cidade celestial no século XVI, ou seja, o lugar da coletividade reconciliada será retomado através dos mitos e lendas das cidades perdidas, dos reinos antigos, tempos de ouro da humanidade. De modo que os sonhos das cidades de ouro, da Atlântida, do Eldorado, semeiam a expectativa futura do resgate social e coletivo da raça humana. Esta busca é vista como a reconstrução de uma coletividade humana sustentada no bem comum.

Este bem comum é o anseio que está por trás de outro conjunto de metáforas e arquétipos que alimentam as utopias americanas. Trata-se do mito do Eldorado. Este mito se insere dentro do anseio por uma redenção material que a

Europa vivia diante da crise econômica do século XVI. E, conforme considera Vainfas (1993, p. 222), “fantasia e ambição mantiveram, como já disse antes, vínculos estreitos e profundos, a exemplo do que ocorria nos relatos medievais acerca do Índico (...) e horizonte onírico do Ocidente medieval”. Temos no mito do Eldorado um exemplo de que ambição, mercantilismo e fantasia utópica se mesclaram às vezes como motivação da vinda à América. Os espanhóis procuraram insistentemente o Eldorado. Por exemplo, Pedro de Ursúa que, na década de 1560, desceu pela Colômbia, Guiana e Amazônia procurando-o.

Para Fernando de Ainsa (1998) o mito do Eldorado tem um duplo aspecto. De um lado, a busca pelos lugares, países e cidades legendários onde se encontrariam uma infinidade de ouro, exemplo, o Patiti, Eldorado, a cidade dos Césares, etc; por outro, a busca pela “idade de ouro”, ou seja, o resgate de uma época de ouro da humanidade. Para Ainsa, trata-se de um ambíguo signo do ouro. O que a cobiça desperta na busca por riqueza e a busca por uma época primitiva em que o homem estava reconciliado com a natureza. Esta ambiguidade se inscreve pelo fato de que um representa um bem material, ligado à busca por riquezas, e o outro, a um bem “espiritual” ligado à busca pela redenção do ser humano. Diz Ainsa (1998, p. 81),

La propia empresa de Cristóbal Colón está marcada por esa ambivalencia. No anota – acaso – el descubridor de América en un ejemplar del *Imago Mandí* de su propia mano con las indicaciones sobre las piedras preciosas y los tesoros de las míticas islas de la antigüedad que espera encontrar en las Indias occidentales, mientras escribe en su Diario y en las relaciones de sus viajes su progresivo convencimiento de estar investido de una misión espiritual estrechamente aliada a la localización de paraíso terrestre; en el nuevo mundo, territorio donde se preservaba intocada la Edad de Oro perdida definitivamente en Europa?

Vainfas (1993, p. 222) considera que “seria equivocado, no entanto, supor um divórcio rígido entre as motivações edênicas e as ambições materiais da expansão atlântica...”. A questão é, como estes dois aspectos, um material e outro espiritual, puderam se mesclar na mesma busca? Ainsa (1998) busca entender esta questão partindo do papel que tiveram alguns textos e estudos clássicos no século XV e XVI. O texto clássico citado por ele é que pode ser considerado de mais importante trata-se da *Medea*, de Sêneca. Neste texto, segundo Ainsa (1998), nos versos finais do Ato II, se vê claramente a formulação de uma espécie de poema-profecia que antecipa a descoberta de novas terras em lugares remotos. O próprio filho de Colombo, Hernando Colombo, se referirá a esta passagem, quando diz,

segundo Ainsa (1998, p. 83), “esta profecía fue cumplida por mi padre, el almirante Cristóbal Colón en el año 1492”. De modo que, segundo Ainsa (1998, p. 82), “el hombre curioso de renascimento, que había sugerido nuevos espacios más allá de las fronteras del mundo conocido, se reencarnaba retroactivamente en Sêneca”. De acordo com Ainsa (1998), este texto apoiou inclusive elaborações científicas de cosmógrafos e navegadores da época, como o florentino Toscanelli e o alemão Behaim. Os versos de Sêneca deram respaldo para o debate em torno de quem merecia o título de descobridor da América. Para uns, Cristovão Colombo tinha topado com a América por azar, enquanto o verdadeiro descobridor seria Américo Vespúcio. Todavia, a existência deste texto demonstrava que a descoberta de Colombo fora fruto de uma intenção, de um estudo, e não mera obra do acaso. Assim, o texto de Sêneca deu apoio poético, científico político e filosófico sobre a descoberta da América. Este texto, segundo Ainsa (1998), e sua importância neste contexto da descoberta, põe em evidência um conjunto de textos clássicos de autores greco-latinos no processo de narrativas sobre o novo mundo. Assim, segundo Ainsa (1998, p. 85),

... desde Hesíodo hasta Macrobio, pasando por Demócrito, Dicearco, Luciano, Lucrecio, Ovidio y Virgilio, hubo una época, bajo el reinado de Saturno, en que la Tierra producía espontaneamente los alimentos necesarios para la subsistencia del hombre. Se nacía y se llegaba hasta viejo “en los campos paternos” (Sêneca) y se “vivía como dioses, con el alma si penas, bien lejos de dolor y fatigas” (Hesíodo).

O mito do reinado de Saturno será uma importante influência a Vasco de Quiroga na elaboração do seu projeto dos hospitales. O reinado de Saturno seria a “idade de ouro”, uma época mítica onde o ser humano vivia em harmonia com a natureza e pleno de felicidade. Um tempo em que, como diz Ainsa (1998, p. 86), “el hombre no sabia lo que era el dolor ni la muerte”. Não existiam trabalhos penosos, nem sofrimento, seja físico ou moral. Este conjunto de textos clássicos foi importante naquele contexto para dar à América um significado utópico como lugar da realização destas fantasias míticas. Juntamente com a idade de ouro, a busca pelo Eldorado, o lugar da abundância desse metal estivera presente como motivo da vinda de exploradores para estas terras. Esta busca pelo Eldorado foi enfatizada pelo projeto mercantilista que ocorreu junto com as motivações “espirituais” no processo de colonização. A busca por uma abundante riqueza material se fez

presente no imaginário mítico sobre a América. Como afirma Vainfas (1993, p. 224), “assim foi tecida a expansão ibérica na América. Embebida do maravilhoso, eivado de espiritualidade, inflamada pela visão do Éden tropical, sem excluir a cobiça e a ambição...”. Podemos perceber de pronto que há uma semelhança entre a Idade de Ouro e o Eldorado com a tradição do Jardim do Éden e da cidade celestial da cultura judaico-cristã. Tanto o Mito do Éden quanto o mito da Idade de Ouro se mesclam na formulação da utopia moderna. Trata-se de reconhecer, neste conjunto, arquétipos míticos um duplo aspecto, qual seja, a busca por um lugar que indicasse tanto um retorno a um tempo primitivo considerado aconchegante, sem conflitos e de fartura e, ao mesmo tempo, a reconstrução de uma nova era com a descoberta de uma natureza rica, capaz de abrigar em paz toda humanidade.

3.2.2 Dos Mitos e lendas à Utopia moderna: Os fundamentos da Imaginação Utópica no Renascimento

As cartas, os mapas, as descrições e construções sobre o novo mundo deram a seus leitores, e neste caso a More, um lugar, ou melhor, um “não-lugar” propício para “geolocalizar” a imagem de uma renovação, de uma nova sociedade, uma sociedade que não é real, nem fantasiosa, que só na América poderia estar. Afirma Ainsa (1998, p. 45),

El mito, en vez de desaparecer sumergido en la realidad del territorio conquistado, renace, crece y se transforma. A veces cambia de escenario y se hace ubicuo (El dorado, las Amazonas, la Fuente de juventud); otras, simplemente, es releído y, por lo tanto, reinterpretado, desde la perspectiva del Nuevo Mundo, como la Atlántida del diálogo Critias de Platón.

De acordo com Dubois (1995, p. 159), os mitos e lendas do Renascimento buscavam o elo que liga o “microcosmo individual e o macrocosmo universal. Retidas entre o homem e o universo, a natureza (physis) e a cidade (polis) relacionam-se com uma ou a outra”. Esta busca de perfeita harmonia entre o indivíduo e a natureza - o cosmo - e, dos indivíduos entre si, o sonho da Polis perfeita, é o fundamento destas utopias. Esta harmonia se expressa, de acordo com estes mitos, com as seguintes características, seguindo o estudo de Ainsa (1998): primeiro, pela busca de uma felicidade baseada na ausência de necessidades e na plena satisfação dos desejos e necessidades básicas do ser humano; segundo, a imobilidade como garantia do Paraíso. Afirma Ainsa (1998, p. 87): “el fundamento de la Edad de Oro es el de un orden que no se cuestiona porque es inherente a la

natureza de las cosas”. Uma ordem baseada nos ciclos da natureza e regida por ela, mostrando esta essencial e íntima pertença do ser humano com a natureza. Portanto, tempo e espaço demarcam o destino da realidade humana. E, por terceiro, a ideia de virtuosidade que impediria que os indivíduos usassem sua liberdade para transgredir a ordem. É possível falar também de aspectos “distópicos” que se fazem presentes nestes mitos. Primeiro, temos o que Ainsa (1998) chama de “aura da mediocridade”, que está no fato de que em um mundo onde as pessoas têm tudo em abundância isso conduz a um aborrecimento e à mediocridade. Este aborrecimento gera o perigo da transgressão e de causar a desordem.

Estes aspectos estarão presentes na construção da ideia de utopia e perpassará a sociedade moderna constituindo questões essenciais para entender a nova sociedade que estava surgindo.

Se antes da descoberta da América, o “vácuo” em que subsistia esta quarta região do globo era preenchido com os imaginários antigo e medieval de lendas, países lendários, monstros, sereias e etc. Com a descoberta, estes mitos não cessaram, nem desaparecem como fumaça, mas tão somente, como afirma Ainsa (1998, p. 131), “mitos e leyendas parecen confirmarse historicamente y se actualizan en el marco del nuevo territorio abordado, sustento espacial y geográfico inherente a todo discurso utópico”. Afirma, também, Ainsa (1998, p. 132) que,

La transculturación conseguinte de los arquetipos del imaginario europeo – desde las figuras de la zoología y la botánica hasta las leyendas y tradiciones, incluyendo Amazonas, sirenas y gigantes – no hacen sino actualizar símbolos e mitos olvidados en el viejo mundo. América permite cristalizar una visión que necesitaba de un espacio ideal y de un tiempo histórico propicio para proyectar el ser otro de la utopía.

É nessa disputa de narrativas que as utopias sobre e na América irão se incorporar ao discurso do novo. Concordando com Cavalcanti e Cordiviola (2009, p. 420) podemos dizer que “a utopia conserva no pensamento latino-americano a função de revelar todas as tensões entre aquilo que é e aquilo que poderia ou deveria ser” da América e da Europa ao mesmo tempo.

A própria ideia de “novo mundo” já é uma construção discursiva que atende a um imaginário que vê no continente americano a possibilidade de realização utópica dos arquetipos míticos vigentes no cenário europeu no século XVI. Esta ideia de “Novo” não se dá tão somente do ponto de vista histórico do

“aparecimento” desta parte do mundo; mas, é uma construção narrativa que visa dar significação concreta ao imaginário humanista que busca uma renovação, uma reforma à velha sociedade europeia. É nestes termos que serão interpretados a fauna, a flora, as sociedades e os indivíduos do continente americano. Assim, a retomada dos imaginários míticos da antiguidade e da “medievalidade” na renascença e a relação deste discurso com as terras recém “descobertas” da América serão decisivas para o surgimento da utopia moderna morena. Assim, afirma Ainsa (1998, p. 46), “el imaginario colectivo occidental transpuesto al mismo tempo a territorio americano ciudades y proezas de libros de caballeria, catálogos de zoologia fantástica y de botânica aplicada, olvidadas leyendas y tradiciones”. Portanto, é importante traçar uma gênese deste discurso utópico que surge a partir destas narrativas míticas. Ou seja, como os discursos míticos de anseio e desejo por uma vida boa tornar-se-ão na modernidade a ideia de Utopia. É também importante apontar as características desse processo de passagem destes mitos e lendas para o discurso utópico moderno, dentro do objetivo aqui proposto de analisar a Utopia como crítica política e social. Assim, Ainsa (1998) fala que a passagem destes mitos para a utopia discorre através de quatro níveis de discurso.

- A transposição para o novo mundo dos mitos e tópicos da época anterior e que na renascença se relacionam com o desejo de outros mundos possíveis que influenciarão e determinaram os símbolos e arquétipos da utopia posterior;

- A descrição de costumes, idiomas e ritos dos nativos que foram feitas a partir da observação direta e da convivência com os indígenas que se estabelece a partir da relação e descoberta da alteridade;

- Os desejos e esperanças alimentados pelo “milénarismo” cristão que desembarcou na América através das ordens religiosas, por exemplo, as ordens franciscanas que tiveram influência do milénarismo de Joaquim de Fiori, que projetavam neste continente a esperança apocalíptica da escatologia cristã;

- A busca que havia naquela época de uma reforma social, de melhorias nas condições de vida dos indivíduos e da coletividade.

Ressalta-se ainda que esta divisão metodológica dos níveis discursivos da utopia na América não se encontra de forma tão clara nos textos dos primeiros

relatores da América. De modo que os quatro níveis – os mitos que antecedem a utopia, a observação e classificação da realidade americana, o milenarismo que motiva a ação, o desejo e a prática da reforma social não são etapas claramente justapostas e demarcadas no processo; mas, temas, orientações, paradigmas que se mesclaram na construção da utopia na América. Todavia, reafirma-se que estes quatro níveis de discurso formam a base, ou seja, os pilares que sustentam o surgimento da utopia moderna. Os referentes míticos da utopia, a descoberta da alteridade, o milenarismo místico como fator de mobilização e o modelo utópico do cristianismo social.

Quanto aos referentes míticos da utopia, como o paraíso cristão, o Jardim do Edén, a Arcádia, o tempo feliz da idade de ouro, segundo Ainsa (1998, p. 135), “fundan la visión de América con la nostalgia del espacio y el tiempo perdido en Europa”. Neste caso, os mitos pré-renascentistas trarão para a moderna utopia a ideia de reconstrução de um espaço e de um tempo perdido. O modelo espaço-tempo se estrutura como esqueleto de qualquer narrativa utópica. No caso dos mitos, o espaço e o tempo se colocam como recuperação de um passado perdido. O aspecto primitivo e bucólico, da América serão interpretados como a época de ouro da humanidade que se contraporá à época de ferro em que vive a velha Europa. Neste caso, é importante apontar aqui o que Ainsa (1998) chama de “fractura topológica”, demarcada pelo Oceano Atlântico que separa o velho do novo. Esta fratura, separação topológica, mantém o novo longe da contaminação negativa do velho. Principalmente porque esta fractura topológica permite conceber o continente como uma Ilha, arquétipo de uma variedade de mitos. Afirma Ainsa (1998, p. 137), “el aislamiento natural de América protege el acceso al Paraíso, mantiene fuera de la evolución histórica ‘degradada’ de occidente una Edad de Oro intocada, a-historicidad y tempo inmovilizado que caracterizan toda utopia”.

Outra característica que esta fractura topológica permite é garantir a condição “adâmica” dos nativos, ou seja, trata de manter os índios com a pureza do ser humano antes da queda original da tradição judaico-cristã do Gênesis. Ainsa (1998, p. 137) dirá que “el nativo de las islas del Caribe – el ser humano de los tempos de la creación, simple, desnudo y viviendo en estado de inocencia – se asimila fácilmente a este esquema”. Ainda segundo Ainsa (1998), os indígenas não conheciam “o significado de teu e meu”, para dizer que não havia entre eles a ideia

de propriedade privada. Além disso, a organização social e política indígena, afirma Ainsa (1998, p. 137), “entusiasman a los misioneros por sus evidentes paralelos com los textos clásicos sobre formas ideales de organización sociales, de la republica de Platón a utopia de Moro”.

No que diz respeito à descoberta da alteridade, Ainsa (1998) fala da importância dada pelos primeiros missionários para a convivência no meio dos nativos, a fim de observar e compreender sua linguagem, valores e costumes. Esta empreitada é assumida principalmente pelos missionários das ordens religiosas, mas também por cronistas e funcionários públicos enviados para novas terras. Como afirma Ainsa (1998, p. 138), “el poder dar noticias sobre lo extraño necesitará, pues, la observación e inventario de la nueva realidad. El misionero debe hacerse indio, respetar su cultura y su civilización [...]”. Trata-se na verdade de uma tarefa etnográfica e pastoral. Quer dizer, além do estudo da sua cultura, é, também, uma tarefa de convivência que exige uma abertura ao outro. Processo de descoberta do seu mundo, dos seus significados. Esta descoberta da alteridade permitirá o desencadeamento de dois processos importantes para a acolhida da utopia renascentista na América. Primeiro, o desenvolvimento de uma ideia positiva de “primitivo”. Assim, primitivo ganhará o aspecto de algo novo, com a possibilidade de recomeço, de uma nova chance para a humanidade. Em segundo, a troca de saberes e de narrativas simbólicas e míticas com os indígenas que será de suma importância para a tarefa pedagógica e evangelizadora dos indígenas. Dentre os exemplos trazidos por Ainsa (1998) dos que empreenderam esta tarefa apontamos aqui o de Bartolomeu de Las Casas, que segundo Ainsa (1998, p. 139), “sitúa los indígenas de América en el nivel de las más altas civilizaciones mediterráneas (Egito, Grecia, Roma)”. Las Casas, segundo Ainsa (1998), interpreta as civilizações indígenas tendo como ótica a obra *A Política*, de Aristóteles, e afirma partir dessa a perfeição das comunidades ameríndias. De acordo com Ainsa (1998, p. 140), Las Casas, apoiando-se em Platão, Aristóteles e Santo Agostinho, afirmava que os indígenas, “tenían leyes e no deseaban acumular riquezas y, sostiene que los indios tuvieron bien ordenadas republicas porque tenían leyes e métodos para administrar la justicia”. De modo que é, pois, na convivência e abertura ao diferente que se poderá perceber nestes a possibilidade de uma nova sociedade que supere as limitações da velha.

No que tange ao milenarismo, para Ainsa (1998) este é visto como uma perspectiva da mística medieval cristã que vê na América a oportunidade de viver, a partir da cristianização de todo mundo conhecido, a perspectiva apocalíptica dos últimos tempos da história, aquele que prepara a vinda de Cristo. De acordo com esta perspectiva, quando todo o Orbe viver sob o jugo de Cristo como único senhor, então, se aproximará a vinda do Reino dos Céus. Este último milênio será, segundo Ainsa (1998, p. 141), “el reinado monástico de la caridad pura, la Nueva Jerusalén construída por los pobres, el milenio que assegura el reino de los más humildes...”. Deste modo, afirma ainda Ainsa (1998, p. 141),

La esperanza milenarista de integrar el encuentro de las civilizaciones prehispánicas en una perspectiva apocalíptica que no había podido todavía ser tomada en consideración desde las expediciones de los frailes mendicantes que acompañaron Marco Polo en Asia.

Ainda sobre o Milenarismo, é importante trazer aqui a perspectiva de Vainfas (1993), que também aponta para existência do desenvolvimento de um certo tipo de milenarismo indígena, através do intenso diálogo que se deu entre estes e a perspectiva cristã. Segundo Vainfas (1993, p. 225-226), “ao longo do século XVI, e mesmo depois, as mais distintas regiões americanas viram irromper seitas indígenas de tipo milenarista, cultoras do passado primordial e dos encentrais”. Ex. os cultos huacas no Peru, os bailes e pregações dos caraíbas tupinambá, cultos aos ancestrais e aos mitos cosmogônicos. E segundo Vainfas (1993, p. 225) os milenarista indígenas pregavam o retorno a “uma era primordial e a um espaço sagrado que regiam completamente a vida cotidiana desses povos, sedimentando as relações sociais, justificando os sistemas de poder e promovendo, através dos ritos de atualização das cosmogonias, a harmonia entre os homens e o cosmos”.

Não obstante o imaginário mitológico e fantástico seja comum em todas as culturas, cabe notar que se percebe um “voltar-se” nas narrativas indígenas e seus mitos para a explicação da conquista ibérica. Nisso percebe-se uma rejeição ao projeto colonialista. “Este conjunto de crenças e rituais agigantou-se mesmo a partir dos ‘descobrimientos europeus’, erigindo-se como barreira a mais tenaz possível ao triunfo da ocidentalização” (Vainfas, 1993, p. 225). O milenarismo no seio da cultura indígena alimentou uma crítica à colonização, pregando a esperança na volta de um passado que representaria o fim de todos os males.

Sobre o quarto nível do modelo utópico do cristianismo social, Ainsa (1998, p. 142) remete ao fato de que “el discurso utópico se concentra en las posibilidades de mejorar la sociedad terrenal en el marco de un orden más justo, cuya propuesta es esencialmente humana”. Ou seja, desenvolve-se no século XVI na América um modelo de cristianismo que busca a melhoria das condições de vida das sociedades indígenas. Este cristianismo sustentará duas perspectivas, uma teórica e outra prática. Quanto à perspectiva teórica, tem-se a crítica ao modelo vigente de dominação baseado na cobiça e na pilhagem das riquezas indígenas. Quanto à abordagem prática, vê-se o surgimento de modelos concreto de alternativa de comunidades que se fundamentam no desenvolvimento de um modelo justo de convivência. Pode-se citar aqui tanto Las Casas quanto Vasco de Quiroga como exemplos destas perspectivas. Esta perspectiva dará à utopia o caráter de crítica social a um modelo vigente e de construção prática de um modelo alternativo.

3.2.3 O ideário de Vasco de Quiroga e sua ação em defesas dos índios da Nova-Espanha

Quando os espanhóis, liderados por Hernán Cortez, derrotaram o império asteca e conquistaram o México em 1521, uma nova etapa na colonização do novo mundo se iniciou. O ouro dos astecas revolucionaria toda a economia europeia e, com isso, o sonho do Eldorado, das montanhas de ouro, ganhou força e impulsionou definitivamente o processo de conquista e a consolidação da colonização. A administração dos negócios da América foi entregue a uma Casa de contratación em Sevilha e estabeleceu-se em nível político o Conselho das Índias. O processo de conquista do México, marcado pela queda de Tenochtitlan, a capital do império asteca, contribuiu para o chamado “século de ouro” do reino da Espanha. Neste período inicial de colonização, as motivações de ordem econômicas eram mais importantes. A busca por riquezas, metais preciosos, especiarias, produtos agrícolas, etc. foi uma das primeiras e principais motivações que trouxeram os colonizadores espanhóis. Os objetivos mercantilistas são claros quando se visita a vasta bibliografia sobre o período. Esse processo de conquista foi narrado por diversas testemunhas, entre elas o próprio Cortez. Os relatos mostram que, após a conquista do México, os indígenas foram usados como escravos nas minas de materiais preciosos, em lavouras e outros trabalhos. Muitos foram os que denunciaram abusos e relataram o genocídio indígena, bem como, os maus-tratos a

que se submetiam os nativos. Muitos se colocaram contra o processo de colonização mercantilista implementado nas colônias. Destes se destacam os missionários clérigos de ordens religiosas e alguns magistrados. Entre tantos exemplos dos que denunciaram as atrocidades temos o Bispo de Chiapas, Bartolomeu de Las Casas (Sevilha, 1474 - Madrid, 17 de julho de 1566) conhecido por ter sido um dos maiores defensores dos indígenas. Sobre os abusos, denunciava Las Casas (1985, p. 5):

No ano de mil quinhentos e dezesseis foi a Nova Espanha descoberta e os que realizaram essa façanha cometeram grandes desordens e matanças no arraial dos índios. No ano de mil quinhentos e dezoito foram para ali espanhóis cristãos, como se intitulam, para roubar e matar com a mesma facilidade com que dizem que vão para povoar a terra. Desde desse ano de dezoito até hoje, mil quinhentos e quarenta e dois, a injustiça, a violência e as tiranias praticadas pelos espanhóis nas Índias ultrapassaram as mais altas raias do absurdo (...) pois as barbaridades, as crueldades, as matanças, as ruínas, as destruição das vilas, em tantos reinos e tão grandes foram tais e tão horríveis, que todas as cousas que até agora se referiram não são nada comparadas com as que foram feitas...

O texto de Las Casas e as críticas feitas ao processo de tomada do México evidenciam que nesta época havia um debate sobre os rumos da colonização na América. Neste debate, aparecerão os temas da humanidade dos índios e por conseguintes os direitos destes à liberdade e posse das suas terras, a questão escravidão e da guerra justa, etc. No geral, pode-se dizer que se configurou de início dois lados. De um lado, o projeto mercantilista dos pobladores; e, de outro, aqueles que tomaram posição ao lado dos indígenas, defendendo-os contra os desmandos de quem a todo o custo buscava lucro e riqueza. Do lado dos indígenas, irão se posicionar missionários de ordens religiosas, como Dom Juan de Zumárraga, bispo do México, magistrados, como Vasco de Quiroga, e os membros da segunda Audiência Real do México.

Para responder às denúncias de abusos cometidos pelos conquistadores, o imperador Carlos V (I da Espanha) resolveu instaurar uma Audiência Real na Nova Espanha. Estas audiências administraram a nova região conquistada entre 1527 e 1535 quando foi instalado o Vice-Reino. Na América espanhola, as audiências reais foram os mais altos tribunais de justiça. Tinham uma função de administração da justiça e do cumprimento do direito, defesa do direito dos governados, principalmente contra os abusos dos colonizadores. Com o tempo, tornou-se uma espécie de chancelaria, pois representava a Coroa na colônia. As

Reais Audiências estavam compostas por um presidente, que era em geral o respectivo Vice-Rei ou Governador, e por um número variável de ouvidores (juízes). A primeira audiência nas colônias espanholas da América foi criada em 1511, em Santo Domingo. Em 1527, foi criada a primeira audiência nas terras da Nova Espanha. De acordo com José Aparecido Gomes Moreira (1991, p. 532-533),

A primeira audiência tinha como presidente Nuño de Guzmán, fora bastante violento. Além de assassinar os chefes indígenas, fizeram escravos para trabalhar nas minas ou nas ilhas do Caribe. Deste modo é que Dom Juan de Zumárraga, bispo do México na época, escreve várias cartas ao Conselho das Índias denunciando tal situação e solicitando uma mudança nos rumos do trato com os nativos. Queria, ele, uma nova audiência que “levasse o ouvidor a juízo, reestabelecesse a ordem com a justiça em favor dos indígenas e proibisse a escravidão”.

Como as atrocidades não cessaram e começou a existir uma maior resistência contra este método, a Coroa espanhola decide destituir esta audiência e em seu lugar envia outra. Em 1530, a Coroa espanhola envia ao México uma nova audiência. Esta segunda Audiência “naquele momento carregava a importante missão de proibir a escravidão indígena e de remediar os muitos males cometidos por Nuño Guzmán (1490-1547)” (WITEZE JÚNIOR, 2016, p. 113). De acordo com Moreira (1991, p. 532), “esta nova audiência vinha com a difícil (senão impossível) missão de estabelecer a “paz” entre os espanhóis e indígenas sem a qual tudo se perderia”. O que, portanto, preocupou a Coroa foi o medo de que as atrocidades viessem a atrapalhar a colonização.

A segunda Audiência Real chega ao México em 1531 e contava então com a presença de Vasco de Quiroga como um dos juízes. Como um trunfo para cumprir suas metas de barrar os abusos cometidos contra os nativos, esta segunda audiência trazia uma cédula real do imperador Carlos I que proibia a escravidão indígena.

En su parte expositiva, el Emperador don Carlos y su madre doña Juana decían que, desde el principio del descubrimiento de las islas y tierras firmes del mar Oceánico hasta entonces, se permitió, se algunos de los indios no querían admitir la predicación de la fe católica y resistían con mano armada a los predicadores de ella, que se hiciese guerra y los presos fuesen esclavos de los españoles que los prendiesen. También se había dado licencia a los cristianos españoles para que pudiesen rescatar y haber, de poder de los indios, los esclavos que éstos tenían, así tomados en las guerras que entre sí libraban como hechos de acuerdo con sus leyes y costumbres (ZAVALA, 2007b, p. 39).

Desde o início da colonização, foi permitida a escravidão indígena em caso de guerra ou revolta armada e em caso de resgate, que seria quando o espanhol resgatava um índio que era escravo de outros índios de acordo com seus costumes. Todavia, muitos abusos foram cometidos,

la codicia desenfadada de los conquistadores y otras personas que procuraron hacer guerras y cautivar a los indios, aunque estuviesen de paz, había causado gran daño a la población de las Indias y a los naturales, que no hacían cosa alguna por donde mereciesen ser esclavos ni perder la libertad que de derecho natural tenían (ZAVALA, 2007b, p. 39).

Como remédio a esta situação, a cédula real trazida pela segunda Audiência revogava todas as licenças para fazer escravos os indígenas, seja por guerra, por resgate ou qualquer outro meio. Tal decisão feria os interesses dos conquistadores espanhóis que exploravam as Índias economicamente, estes reclamaram ao imperador de tal decisão.

Quiroga vai aos poucos conhecendo a realidade da América neste período da colonização e irá assumir a defesa dos povos indígenas como centro da sua ação, primeiramente como juiz e, posteriormente, como Bispo. Para usar uma expressão de Rosillo Martinez (2011), o que orientou o trabalho de Quiroga foi sua “opção pelas vítimas”, digamos, opção pastoral pelos que sofrem. No decorrer do seu trabalho, Quiroga foi cada vez mais ganhando a simpatia dos índios e conseqüentemente inimizados com colonos espanhóis que utilizavam ou pretendiam utilizar mão de obra escrava indígena.

A sua luta em defesa dos direitos dos povos indígenas pode ser percebida, seja na sua obra escrita; seja na sua ação prática. Das obras escritas, destacam-se Carta a el consejo de India (1531), Información en Derecho(1535) e Doctrina para los Indios, Sermones, reglas y ordenanzas para el gobierno de los Hospitales de Santa Fe, México y Michoacán(1565)¹⁸. Do seu trabalho prático, destacam-se então os Pueblos-hospitales:

É preciso ressaltar que ele se dedicou principalmente às suas tarefas como bispo e à conservação dos hospitais, por isso sua obra escrita não é mais vasta e sistemática. Estava mais preocupado em trabalhar com os índios do que em escrever tratados para os europeus [...]. Ainda assim, nesses textos é possível notar o desenvolvimento do seu pensamento, as transformações

¹⁸ Tais obras serão referidas aqui, respectivamente, como Carta ao conselho, Informação e reglas e ordenanças.

na concepção dos povoados e na forma como via os índios (WITEZE JÚNIOR, 2016, p. 115).

É, pois, na experiência concreta da realidade indígena que Quiroga encontrará aporte para fundamentar suas práticas, bem como sua concepção sobre a melhor política para a colônia. O trabalho de Quiroga consistia, em primeiro lugar, saber ouvir e buscar entender esta nova realidade. Conforme Moreira (1991, p. 533), “saber ouvir (ouvidor) e saber ver (vedor) são, para ele, atitudes básicas para uma autêntica experiência de uma realidade determinada”. E seu trabalho como “oidor” da segunda Audiência lhe deu a oportunidade de ver de perto as injustiças cometidas pelos conquistadores contra os índios.

Quiroga via a escravidão indígena como um fato de grave injustiça e erro pedagógico no processo de colonização, de modo que, este se tornou um importante tema para ele. Logo após o estabelecimento da segunda audiência que trazia a cédula de proibição da escravidão, os colonizadores e mercadores que se utilizavam da escravidão começaram a pressionar a coroa para que voltasse a permiti-la e passando informações equivocadas e deliberadamente imparcial conseguiram que em real de 20 de fevereiro de 1534 a coroa espanhola emitisse uma cédula real que voltava a permitir a escravidão indígena.

La legislación de Indias era de naturaliza casuística, y así como los razonamientos de los antiesclavistas impresionaron al rey y a su consejo, cuando se expidió la cédula de 1530, los argumentos presentados por los partidarios de la esclavitud dieron por fruto que en Toledo, el 20 de febrero de 1534, Carlos V derogara la prohibición anterior y autorizaba de nuevo el cautiverio en guerra justa y el rescate de los indios esclavos, bajo ciertas reglas (ZAVALA, 2007b, p. 40).

Na realidade, esta segunda cédula real de 1534 retrocedia, na questão da escravidão indígena, à realidade anterior. Esta nova ordem do Imperador foi uma bomba para as pretensões de paz que a Segunda Audiência buscava estabelecer com os indígenas. “La segunda Audiencia de México había actuado a favor de la prohibición de la esclavitud. Al llegar la orden de 1534, vio desautorizada por completo su política” (ZAVALA, 2007b, p. 40). Os oidores desta Audiência puseram-se a denunciar os danos que isso poderia acarretar. Este novo decreto afetava principalmente os mais pobres e oprimidos, no caso os indígenas. Na defesa dos indígenas, coloca-se também Quiroga.

Las principales denuncias de Quiroga tienen relación con el trabajo forzoso a que someten a los indios en las minas. Por eso, ante la provisión real de 20 de febrero de 1534 por la que la Corona vuelve a permitir la esclavitud

por rescate o justa guerra en las indias, Quiroga denuncia cuál será su auténtico uso: llevar a los Indios al trabajo en minas para que mueran y los pueblos queden sin habitantes (ROSILLO MARTINEZ, 2011, p. 13).

Quiroga pôs-se denunciar as falsas informações que os colonizadores transmitiam à metrópole. Para isso escreveu em 1535 sua *Información em Derecho*. Este é o texto com as ideias mais proeminentes de Quiroga sobre a colonização da América e seu ponto de vista sobre a realidade indígena. Trata-se de uma carta destinada provavelmente a seu amigo no conselho das índias, Bernal diaz de Luco. Tal texto, embora não seja um tratado acadêmico, revela as concepções e influências humanistas de Quiroga. Foi escrito tendo como motivação responder à provisão real de 20 de fevereiro de 1534 que voltou a permitir na nova Espanha a escravidão indígena. Para Quiroga, esta provisão é um grande equívoco da coroa espanhola quanto à sua política de trato com os indígenas. Assim afirma Carlos Herrejón (1985,p.09):

Los objetivos de la Información en derecho son dos: echar por tierra una provisión real que permitía la esclavitud de los indios y recomendar, una vez más, el remedio general del Nuevo Mundo: la creación de cierto tipo de pueblos ya propuesto por Quiroga.

Lembrando que Quiroga já estava no novo mundo a pelo menos 4 anos com seu trabalho como oidor e, portanto, conhecia bem a realidade indígena. Para ele a coroa deu a permissão baseado em falsos relatos dos pobladores que pretendiam explorar o trabalho escravo indígena. De modo que a informação é uma tentativa de avisar, informar os erros, desmandos e injustiças praticados pelos colonizadores em nome dos interesses pessoais e da cobiça. Nesta informação, ele pretendia alertar para a necessidade de “uma reforma que almejava a proteção dos índios, na legislação das Índias de Castela” (VARELLA, 2014, p. 01). Quiroga, nesta carta além de se contrapor a escravidão voltou a defender um outro trato com a questão indígena.

Sua crítica se dirige ao modelo de projeto mercantil-capitalista que foi implementado e definitivamente levantará a voz contra e empresa colonizadora espanhola.

En efecto, el nuevo sistema económico mundial que se iba gestando, que requería del oro de las Indias, negaba la vida a los pueblos vencidos; por eso, el oidor afirma que por obtener riquezas, los encomenderos “les sacan las vidas y la sangre y les destruyen las almas” (ROSILLO, 2011, p. 14).

Quiroga ataca a cobiça desenfreada que leva uma famigerada dominação pela força e roubo das riquezas dos povos originários. E compara as minas a um inferno onde não existem leis nem direito algum e “donde estes pobrecillos miserables, que así han de ser herrados, han de ir maldecir el día en que nacieron” (QUIROGA apud ROSILLO, 2011, p. 14). Assim, afirma Rosillo, para Quiroga, o resultado da empreitada colonizadora, nos moldes que se tinha quando chegou à Nova Espanha, levaria à destruição aquela terra,

Haya más lugar su deseo que es éste de poblar las minas: rapiñas, robos, fuerza, opresiones, tomas y violencias, tomándoles, talándoles y comiéndoles y destruyéndoles lo que tienen, y casas e hijos y mujeres, sin ellos saber ni entender ni au merecer por qué... (QUIROGA apud ROSILLO, 2011, p. 14-15).

Sua crítica atenta, pois, ao fato de que neste projeto os índios eram, simplesmente, mão de obra barata, sendo reduzidos à condição de animais de cargas, sem direitos e desumanizados. A defesa dos indígenas levava em conta o pensamento que via no indígena um ser humano com direitos naturais. Vasco de Quiroga tinha consciência que a exploração da América acarretava consequências nocivas para os povos indígenas. “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, seria una especie de tiranía” (QUIROGA apud ROSILLO, 2011, p. 14). E,

Se muestra en la Información intensamente comprometido con su misión de oidor, jurista y abogado, promotor y apóstol, reformador y visionario. En su carácter de oidor de Nueva España, Quiroga se ve obligado a escribir la Información, “ más por obedecer y descargar que no por presumir ni osar” .Comisionado especialmente para juzgar sobre demandas de libertad, habla de lo que conoce y vive por oficio. " Como jurista se atreve a impugnar con franqueza la nueva provisión real que favorecía la esclavitud, alegando hechos, " distinguiendo situaciones e invocando derechos que urge en nuevas y antiguas leyes e interpreta a la luz de la jurisprudencia. También como jurista diserta sobre la guerra y define cierta compulsión admisible sobre los indios. Junto con el jurista, el abogado Quiroga brinda en la Información datos autobiográficos, en que se muestra como quien litiga caso por caso en favor de la libertad, (HERREJÓN, 1985, p. 11)

Quiroga defendia que não havia escravidão entre os indígenas nos moldes em que se pensava na Europa. Ou seja, a escravidão impostas pelos espanhóis é fruto de um processo mercantilista que imputa trabalhos desumanos com a finalidade de obter lucros. De acordo com HERREJÓN (1985,p. 15) “Entre los indios no había esclavitud como en el Viejo Mundo, sino un género de servicio ‘a

perpetuidad' que no implicaba pérdida de las condiciones del hombre libre y del cual se podían liberar sustituyendo o pagando precio". E Continua HERREJÓN (1985, p.15):

Quiroga trae a colación textos del derecho romano sobre la venta de hombres libres por necesidad, su venta a gente extranjera y traslado a ultramar y la venta de esclavos durante la tiranía. Conforme a la jurisprudencia aborda el caso del hombre libre que admite ser vendido para tener parte en el precio. En cada punto hace la aplicación a los indios y concluye que no hay verdaderos esclavos."* A la luz de todo esto y de otra disposición vuelve en particular sobre esclavos de guerra y esclavos de rescate, sacando la misma conclusión."(HERREJÓN,1985, p. 15)

De modo que pode-se afirmar que a escravidão implementada após a chegada dos espanhóis é de fato uma invenção da empresa mercantilista colonizadora. Seria equivocado, segundo Quiroga, defender tal escravidão baseada nas práticas existentes entre os nativos. Por mais que houvesse semelhança entre elas. Para Quiroga as praticas encontradas entre os povos indígenas não pode ser equiparada com a implementada pelos espanhóis.

... ningun esclavo he visto ni sabido que entre ellos haya, porque ninguno dellos ha parecido ante mi; y creo, si los hobiera, que hobieran parecido alguno dellos como parecen los otros que esta dicho que son por ventas y alquileres y trueques y cambios; salvo que lo dicen y afirman los padres religiosos que son lenguas e dignos de ser creidos, pero ellos no afirman que al presente haya algunos de aquestos, sino dicen que algunas veces entre ellos se solia asi hacer e acontecer; y puede ser que aconteciese pocas veces, y que fuesen tan pocos, que no hay alguno al presente dellos, o porque, por ser tan pocos, no se echen de ver, como se ven estos otros, que tengo dicho, que son cuasi de numero infinito. O puede ser tambien que al presente no los haya, pues que no parecen, porque los que sacrificaban eran de estos, hechos por delitos o por guerras, y asi los acababan y por eso no parecen ni pienso que los haya.(QUIROGA, 1985, p. 130-131)

Um exemplo disso é a escravidão que existia entre os indígenas em relação a quando alguém estava em dívida com alguém e se ofereciam como pagamento. Para Quiroga neste caso, o devedor não perde a sua liberdade, não lhe são impostos qualquer trabalho degradante e ele não são afastados da sua família. Portanto não é igual a escravidão mercantilista.

Hay otro genero o diferencia de hombres libres entre ellos, que nosotros pensamos son esclavos: que si uno esta en necesidad y pobreza extrema, y otro le presta algo o le halla enfermo y le cura, y no tiene despues de que pagarle, le toma, o el mesmo que recibio el beneficio se da a si mismo para servirle toda su vida; y otras veces piden prestado unos a otros con necesidad como a la cernina, y cuando no pueden ni tienen de que pagar, se dan a sus acreedores y ellos los toman a este servicio perpetuo de toda su vida; pero el servicio, segun yo he hallado siempre, es muy comedido y moderado, quedandoles siempre su ingenuidad y libertad a salvo, y no perdiendo sus lugares y ciudades, ni familias ni casas ni hijos ni mujeres, como esta dicho. (QUIROGA,1985,p.133)

Quiroga não se opõe à tarefa colonizadora em si; mas via nela uma oportunidade de contribuir para aperfeiçoar a sociedade dos nativos no que tange à moral cristã e na concepção jurídica e política de Estado. Portanto, Vasco entende que a descoberta da América, mais do que servir para o saque e pilhagem mercantilista, deveria ser como uma dádiva à humanidade, em especial à Igreja, para se estabelecer um modelo de comunidade que resgatasse uma utopia coletiva que fosse a imagem e semelhança das primeiras comunidades cristãs. Esta ideia era reforçada justamente pelo caráter primitivo e ingênuo dos indígenas. Ou seja, aquilo que foi tomado como sinal de inferioridade por parte dos pobladores, era visto por Vasco de Quiroga como elemento positivo. Assim, Silvio Zavala nos dá um importante aporte sobre o projeto de Quiroga na Nova Espanha, no que tange à sua tarefa com bispo na fundação dos Pueblo-Hospitales: “por la diferente naturaleza de indios y europeos, aquéllos sencillos e ingenuos. Éstos maliciosos y víctimas de la ambición” (2007, p. 13).

Conforme Rosillo, no trabalho de Quiroga, a opção pelos mais sofridos e a defesa dos conquistados ficam claras, “a partir de una lectura global y sistemática de la ‘Información en derecho’ aunada a los demás escritos y los testimonios respectos a su praxis en la construcción de los pueblos-hospitales” (ROSILLO, 2011, p. 10). Porém, Don Vasco não se limitou a apenas denunciar os maus tratos infligidos aos nativos, ele elaborou uma alternativa política de colonização. O que estava em jogo era o modelo de colonização aplicado. Ao acompanhar a crítica à escravidão e ao tratamento dado pelos primeiros conquistadores da América, Quiroga estava defendendo um projeto alternativo que levasse em conta a autonomia e dignidade dos indígenas. Para ele, era possível aproveitar a providência divina do encontro com os povos indígenas e desenvolver aqui uma nova sociedade.

3.2.4 Os Pueblos-Hospitales: Uma experiência Utópica na Nova Espanha no século XVI

Já no ano de sua chegada em 1531, Quiroga escreve um importante texto dirigido ao Conselho das Índias, órgão responsável pela colonização da Nova Espanha, sobre suas primeiras impressões. Este texto é conhecido como *Carta ao Conselho de Índias*. Esta carta é dirigida ao Imperador Carlos V e ao Conselho das

Índias. O objetivo de Quiroga era defender o nome do bispo de Santo Domingo Sebastián Ramírez de Fuenlal para presidir a segunda Audiência real. Porém, nesta carta Vasco de Quiroga comenta outros assuntos pertinentes à realidade que ele vivenciara até então nas Américas. Um tema relevante é o desejo de Quiroga em criar povoados indígenas. Diz Quiroga na carta, “também escrevemos sobre certas povoações novas de índios que convém muito fazer-se” (QUIROGA, 2016, p. 116).

Um dos assuntos mais relevantes é a ideia de agrupar os índios em povoados exclusivos onde os não-cristãos poderiam ser evangelizados e os já convertidos se fortaleceriam na fé, ficando distantes da antiga religião. Aí está o embrião dos povoados utópicos que Quiroga fundaria pouco tempo depois nos limites de México-Tenochtitlan e nas margens do lago Pátzcuaro, em Michoacán, a oeste (WITEZE JÚNIOR, 2016, p. 113).

Percebem-se duas preocupações iniciais de Vasco de Quiroga referente à colonização dos povos indígenas. Primeiro, ele sente a necessidade de catequisar os índios, vistos que eles se encontram em estágio ainda dito como natural. A segunda é a preocupação com pobres e os órfãos, que ele entende ser produto do processo mercantilista de exploração. Muitos foram os órfãos que os pais foram mortos pelos conquistadores que andavam perambulados pelos arraiais e vilas da época.

Quiroga estuvo siempre atento a la situación de los naturales. A partir de sus investigaciones sobre las condiciones posibles para lograr un mayor desarrollo personal de los indígenas, llegó a la conclusión de que existían principalmente dos problemáticas a resolver: la necesidad de una vida social digna para los indios, ‘una vida civilizadora’, y la urgente educación. En 1531 envió una carta al Consejo de Indias en la que refiere sus observaciones y conclusiones. Entre los puntos propuestos en el documento, la solución que encontró fue la de integrar nuevas comunidades de indios, resguardadas por frailes (ATHIÉ; LÓPEZ, 2016, p. 126).

Para resolver estes problemas, na carta ao conselho, Quiroga afirma que o remédio são os povoados, ou seja, a criação de novos povoados com esta finalidade em que os índios “trabalhando e rompendo a terra, do seu trabalho se mantenham e estejam ordenados em toda boa ordem de polícia” (QUIROGA, 2016, p. 117). Assim, Quiroga sugere ao conselho a criação de pequenos povoados ou “repúblicas” que organizados e sob os cuidados dos frades, os índios podem ser “educados em santas e boas e católicas ordenanças”. Na organização prática sua ideia não se diferencia em alto grau do que na colonização da América do Sul se chamou de reduções.

O outro, que essas novas povoações se hão de fazer dos índios que desde meninos se criam e doutrinam com grande diligência e trabalho dos frades

que estão nestas partes, na disciplina Xpaâ, nos mosteiros, dos quais há muito números deles e, em chegando à idade núbil, os frades os casam por lhes quitar outras ocasiões e pecados; e uns pelo perigo que há de volver às idolatrias de seus pais e deles... e outros por serem pobres e órfãos e não haver onde os enviar nem o que lhes dar, nem maneira alguma para o seu sustento [...] (QUIROGA, 2016, p. 117).

Esta mesma ideia Quiroga retoma em 1535 na *Información em Derecho*. Na parte 3 deste escrito ele diz que os Pueblos seria uma espécie de *policía mixta y administración de justicia* de modo que estes seriam o melhor remédio para tratar a situação indígena.

La cura y remedio bastante, y bien comun y general de todo y para todo, a mi ver podria ser, y seria muy facil, juntándolos a ellos a su parte en orden de una muy buena policia mixta y muy buen estado, que fuese catolico y muy util y provechoso, asi para lo espiritual como para lo temporal (QUIROGA, 1985, p. 168)

Desse modo aqui na *información* ele reforça o que já havia dito na carta ao conselho de 1931. Que é a sua ideia de unir os índios em um povoado que fosse para eles a experiência concreta de uma república cristã onde pudessem ser levados a desenvolver as virtudes essenciais de uma boa vida. Assim, alcançar o objetivo de construir entre os indígenas uma república sustentada na virtude e na justiça, esta é, pois, a linha mestra do seu projeto dos pueblos-hospitales. Desse modo, a pedagogia implementada por Quiroga é a da experiência concreta, ou seja, oferecer aos indígenas um bom tratamento para que possam experimentar os frutos da justiça, para que possa desejá-la.

haciendoles siempre buenos tratamientos y administrándoles y manteniendoles en la buena recta administración de justicia, de manera que ellos sientan y conozcan y confien que se les hace y ha de hacer, como ya lo van sintiendo, entendiendo y conociendo con este poco comienzo della que tengo dicho, que se les ha comenzado a administrar, con que se han asegurado y aseguran en tanta manera mas cada día, que aunque ya los principales y caciques quisiesen levantarse y levantar a la gente comun, que-son los maceoales, que son de las cuatro partes las tres de toda la suma destes naturales, tenemos por cierto no podrian levantarlos ni hacerlos levantar a palos, antes ellos son y han de ser los exploradores y descubridores de cualquier ruin pensamiento que quisiesen poner por la obra contra quien saben y ven y tienen por muy cierto que los trata y ha de tratar bien, y que los mantienen y han de mantener en toda paz, quietud y justicia, y los saca y ha de sacar y librar de tantas y tan grandes tiranias en que estaban opresos y tiranizados, que sienten y conocen tan bien y con tanta cordura, reposo y discrecion, como si fuesen letrados. pues la cera y la materia esta tan blanda y tan dispuesta, que ninguna resistencia de su parte tiene, como esta mas largamente dicho y apuntado por mi parecer, para meter al sabio en el camino, y todo conforme a su arte y manera de vivir y docilidad y a lo que requiere su capacidad y manera y condicion de la tierra y naturales della, que, como muchas veces tengo dicho, va por otros terminos y nortes muy diferentes de los de alla, y los de alla imaginables. De manera, que oyesen nuestras palabras y no viesen la repugnancia de

nuestra conversacion y obras contrarias a ellas, y nosotros nos juntasemos y estoviesemos a la nuestra, sirviendo a Dios y sin tanta solicitud y cobdicia como ahora andamos entre ellos, y gozando de sus provechos sin perjuicio suyo y con gran descanso nuestro, rigiendolos y gobernándolos y doctrinandolos, instruyendolos y pacificándolos como apóstoles, y como todos somos obligados conforme a la bula e instrucciones que tenemos, y en la guarda y defensa de la tierra para no menester como caballeros católicos.(QUIROGA,1985, p.168)

Para Quiroga, então, o processo consistia em proporcionar a eles a experiência concreta da justiça e do bem. Porque “si juntándolos y dándolos semejantes ordenanzas, ellos por ellas no se rigen y entienden y toman arte y buena manera de vivir”(Quiroga, 1985,189). Assim, segundo sua ideia não é possível desenvolver a virtude sem que os indivíduos a experimente concretamente. Esta é a função dos Pueblos-hospitales, Pois eles padecem “por falta de la buena administración de justicia y del buen conocimiento della”(QUIROGA,1985,p.189).

Este desejo de Quiroga se concretizará na sua atuação com Bispo em Michoacán, de 1537 até sua morte em 1565, através dos Pueblos-hospitales. Quiroga foi indicado para assumir o posto de primeiro bispo de Michoacán em 1536 pelo presidente da segunda Audiência no México e bispo de Santo Domingo Sebastián Ramírez Fuenleal, e tomou posse em 1537. Desde então, colocou-se como pastor e protetor dos índios e começou a criar os Pueblos-Hospitales.

Quiroga quis aplicar a Utopia por meio da construção de pueblos como comunidades de famílias camponesas indígenas, comunidades que proovessem também para a vida dos enfermos e que amparassem os desgarrados e desocupados. O licenciado Quiroga quis fazer o mesmo que Morus: o ideal da comunidade de justiça no meio de uma sociedade calamitosa (VARELLA, 2014, p. 02).

Os Pueblos-hospitales são comunidades ou pequenas repúblicas criadas por Don Vasco, que tinham como objetivo reunir os indígenas e ali educá-los nas virtudes e fé cristã, bem como promover o bem-estar material e social destes.

Los pueblos-hospitales de Santa Fe son la expresión principal del pensamiento utópico en la Nueva España, constituyen la obra primordial de Don Vasco de Quiroga (...) estos Hospitales Pueblo integran la respuesta procurada a las circunstancias convulsivas que caracterizan al siglo XVI, particularmente a la situación compleja que se vive en el entorno indígena en esos momentos (PÉREZ, 2005).

As regras de funcionamento destes povoados foram escritas em um texto intitulado: *Sermones, reglas y ordenanzas para el gobierno de los Hospitales de Santa Fe, México y Michoacán*, publicado em 1565. Neste documento, ele dispunha as regras de funcionamentos e estabelecia regras práticas para o

funcionamento dos Hospitales. Segundo Zavala (2017a, p. 14), “en dichas ordenanzas es donde más claramente se percibe la influencia de La Utopía de Moro”. Silvio Zavala compara as duas obras a partir alguns pontos de análise em que tanto os pueblos-hospitales, conforme as Ordenanzas, e a Utopia de More dialogam e se assemelham.

a) Primeiro, é na questão da organização comunal e a ausência de propriedade privada. Para Zavala, ambos os projetos defendem uma vida em comum, nos moldes de um socialismo comunitário. De acordo com ele, More “influido por Platón, establece el derecho comunal: en el reino de Utopos no hay propietarios, sino usufructuarios de los bienes” (ZAVALA, 2007a, p. 14). Quiroga, segue Zavala (2007a, p. 15),

Dispone de modo genérico, al igual que Moro, que las tierras de los hospitales – pueblos permanezcan en calidad de bienes comunales. Cerca de las casas pueden los vecinos tener huertos en particular para su recreación y ayuda de costa, pero sólo con el carácter de usufructuarios.

A organização comunal tem como base a família, comandadas pelo pater. Quanto ao trabalho, o ofício principal, tanto em More quanto em Quiroga, é a agricultura, que todos, homens e mulheres, aprendem desde a infância. Neste caso, posteriormente há uma espécie de rodízio em que a pessoa trabalha um tempo na cidade e outro no campo. Toda a família desenvolve atividades comunitárias e os frutos do trabalho são divididos entre todos. Tanto para More quanto para Quiroga, “los frutos del trabajo común se reparten entre todos, según lo que cada uno por su calidad, necesidad, manera y condición lo haya menester para sí e su familia” (ZAVALA, 2007a, p. 17). E continua Zavala, “y dar a todos lo suficiente para su consumo, eran las normas de la felicidad social de esta república” (ZAVALA, 2007a, p. 17). No projeto de Quiroga, os excedentes do trabalhos comuns eram usados para cuidar dos pobres, órfãos, viúvas e necessitados que eram acolhidos nos Hospitales. Enfim, “como Platón y Moro, persigue Quiroga con este orden Político comunal una finalidad ética: hace posible la virtud y el concierto en la república; explica así su mira” (ZAVALA, 2007a, p. 17).

b) Segundo, com relação à divisão e jornada de trabalho e aos costumes. Em relação aos costumes Quiroga, assim como More, defende uma moderação. Ataca o luxo demasiado e por isso os trajes são os mais simples e

destinados apenas a proteger do frio e do calor e são todos iguais. A moderação dos costumes em Utopia e no projeto de Quiroga primeiro visa romper com a divisão social na sociedade e depois estabelecer um pensamento moral prático. Quanto, à divisão social, percebe-se na relação do luxo com o trabalho. Tanto Quiroga quanto More descartam todo trabalho destinado a proporcionar Luxo. Os ofícios sempre visam atender as necessidades básicas e o bem-estar de todos. Isso visa acabar com a exploração do trabalho do outro, daí que ambos propõem uma jornada de trabalho de seis horas. Para que ninguém sofra para produzir excessos de bens, nem bens supérfluos. Ainda sobre os trabalhos, More tolera em algumas situações a escravidão, o que não se percebe em Quiroga. Quanto à base moral, esta em Quiroga está ligada à religião. De modo que ele defende o cristianismo e a superação da idolatria. More é um humanista tolerante e na sua Utopia há uma livre escolha quanto a esse tema. Ou seja, a separação entre Estado e religião é um tema que distingue os dois autores. Enquanto que na Utopia de More a religião é de ordem pessoal e cada um segue o que sua consciência escolher, desde que não prejudique a vida em comum. Para Quiroga, embora a religião cristã não possa ser imposta pela força, ela é vista como superior moralmente a todas as outras.

c) Sobre os Magistrados e a organização política. Aqui Zavala aponta mais coincidências entre Quiroga e More. Para os dois, os magistrados são os responsáveis pela polícia, ou seja, por resguardar as leis e a ordem, bem como pelo governo e pela justiça. Neste caso, existem duas magistraturas. A familiar e a eleita. Na família, o chefe é o ancião. Na Utopia de More, cada grupo de 30 famílias elege um magistrado, o sifogrante; e dez destes, ou seja, um grupo de 300 famílias, estabelecem um protofilarco. Os utopieses são governados por um magistrado geral eleito por um senado formado por representantes das cidades, escolhidos pelos cidadãos. O cargo de presidente é vitalício, mas pode ser destituído em caso de despotismo. Além do presidente há conselhos que ajudam no governo. De acordo com Zavala (2007a, p. 20), na Utopia de More, “todo el sistema responde a una modalidad democrática, pero sin prescindir de magistraturas de raíz familiar que sirven para la fiscalización de órgano del gobierno”. Nos Hospitales de Quiroga, a unidade familiar também é a base social e política da comunidade. Ela é governada por um ancião que pode representar várias famílias unidas por matrimônios. Além da família como organização primária, temos os “regidores” e um “principal”. Estes são

eleitos por todos os moradores do Hospital. Os habitantes são divididos em quatro grupos, cada grupo elege um representante e os pais e chefes de famílias elegem, por voto secreto, dentre estes quatro, um ou dois que exercerão a função de principal de três a seis anos. Da mesma forma, elegem os regidores e estes escolhem os oficiais que ajudarão no governo dos hospitais.

O importante é notar que, tanto na Utopia quanto nos Hospitales, há uma separação entre governo e sociedade. Há, também, uma dupla estrutura de poder independente: a familiar e a pública. Ambas operam em consonância para o bem comum e servem para limitar possíveis desvios uma da outra. E em ambas, a política está intimamente ligada com a ética. Por fim, afirma Zavala (2007a, p. 21),

El cotejo efectuado demuestra, sin posibilidad de duda, la hermandad espiritual de La Utopia con las Ordenanzas del obispo michoacano; añádase la repetida confesión de éste, en el parecer de 1535, en el sentido de que la obra de Moro fue “dechado” de donde tomó la suya (...) Al incorporar el proyecto a su ámbito cultural y relacionarlo no sólo con La Utopia, sino con actitud renacentista que en último término lo inspiro, no naufraga el mérito de don Vasco.

De modo que a obra de Vasco na América é uma obra pioneira de implementação concreta da Utopia de More, fundada nos ideais renascentistas da época. De acordo com Zavala (2007a) é possível perceber através dos estudos históricos a perduração da influência de Vasco de Quiroga e dos Hospitales-Pueblos até o século XIX no México.

3.2.5 A influência do Humanismo utópico de Thomas More em Vasco de Quiroga

Os fundamentos teóricos dos Pueblos-Hospitales são humanistas. Somente uma concepção positiva da natureza humana, advinda do humanismo do Renascimento, poderia conceber um projeto que previa e sustentava-se no desenvolvimento virtuoso da sociedade humana. Todavia, além da fonte humanista pode-se dizer, de acordo com o estudo de Herrejón(1985) sobre a información en derecho que o direito romano e a escolástica também o influenciaram. No que diz respeito às influências que estão em voga no cenário humanista europeu e somadas com textos da igreja primitiva. Diz ele na sua análise da información en derecho:

Citas de algunos clásicos, como Virgilio y Horacio, son pocas y aparecen hacia el final de la Información. El caso de Luciano es singular, ya que es determinante para la consideración de la edad de oro” , por otro lado, Aristóteles se hace presente através de Gerson. Las fuentes patristicas se distribuyen en los capítulos introductorios, en la primera y en la tercera

parte. Sobresale el Crisóstomo, particularmente al hablar sobre el testimonio de vida cristiana del mundo como signo de credibilidad; luego vienen san Anastasio, san Ambrosio, san Agustín y un san Basilio con un texto sobre la sociabilidad.(HERREJÓN, 1985, p. 19)

Quanto a bibliografía jurídica, Herrejón diz:

Las fuentes jurídicas abundan en la segunda parte constituyendo la premisa mayor de varios argumentos. Destaca la utilización de una suma de leyes del derecho romano cristiano: la llamada Lex romana visigotorum. En tal suma no se excluye absolutamente la esclavitud, pero se exime de ella a los que son vendidos por necesidad. Ésta y otras disposiciones son el instrumento principal para rechazar la esclavitud en el Nuevo Mundo. Como trasfondo filosófico está la dignidad irrenunciable del hombre libre. (HERREJÓN, 1985, p. 20)

Por fim, quanto à influencia escolástica. diz Herrejón (1985, p.20):

En las fuentes que llamo escolásticas entran los filósofos y teólogos: Gerson y Cayetano, y un moralista, historiador y teólogo: san Antonino de Florencia. Los tres son decisivos en la conformación del pensamiento quiroguiano. Gerson, para la epistemología, el análisis de gobiernos y el concepto de potestad ordinativa. Cayetano, para la cuestión de guerra y conquista. Y san Antonino, aparentemente reducido a confirmar cuestiones, en realidad brinda a Quiroga el esquema de su visión de la historia.

No que diz respeito ao humanismo de More em Quiroga, é mais uma vez na Informação em Direito que ver-se aparecer tal fato de forma clara. Nos parágrafos 243 até 249 Quiroga citará a influencia de Moro e das Saturnales de Luciano com o mito da idade de ouro. Nela diz Quiroga (1985,p.199-200):

Y por esto tengo para mí, por cierto, que sabido y entendido por el autor del muy buen estado de la república, de donde como de dechado se sacó el de mi parecer, varón ilustre y de ingenio más que humano, el arte y manera de las gentes simplicísimas deste 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 dellas, como inspirado del Espíritu Sancto, de las costumbres de aquéllas, las ordenanzas y muy buen estado de república en que se podrían guardar, conservar e industrial muy mejor y más fácilmente sin comparación que por otra manera alguna ni estado que se les pueda dar, que no les sea tan natural ni tan conforme a su arte, manera y condición ni tan bastante para hacerlos bastantes para no se consumir ni acabar, y para introducirles la fe y policía mixta que solamente les falta; que lo demás parece que todo les sea propio y natural. 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 cuando ésta cae y dora sobre buenos propios naturales que conforman con el edificio.

De modo que a obra de Moro é para Quiroga “donde como de dechado”.

Assim, afirma HERREJÓN (1985, p.20):

Las fuentes renacentistas latinas son dos: Guillermo Vudeo y Tomás Moro. El primero se cita más bien de paso; en cambio el segundo es el “ dechado”

para el aspecto temporal de la mixta policía. *- Valorando el conjunto de fuentes escritas de la Información, se echa de ver que no se trata de erudición ornamental. Las citas van estructurando el discurso, obedecen al modo aquel de exponer con autoridad sobre algún lema y en forma particular son la réplica a los que informan mal, pretendiendo a veces razonar “ según la doctrina de los santos doctores” .

Também, na sua análise do texto da informação em Derecho diz HERREJÓN(1985, p.15):

En la tercera y última parte se alterna la propuesta de remedio general —la policía mixta— con la crítica, punto por punto, a la nueva provisión. Se aclara que el modelo de república para el aspecto temporal de aquella policía está inspirado en Tomás Moro y para reforzar la ausencia de esclavitud entre indios y su carencia de vida política, se evoca la edad de oro, cuya sencillez de vida, reflejada en los indios, dispone a la reforma de la Iglesia. Al final, se responden las objeciones contra la policía mixta.

E sobre Thomas More Quiroga ira dizer que:

Lo cual parece, porque este autor Tomás Moro fue grand griego y gran experto y de mucha auctoridad, 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 simplecísimas y de oro della, según que parece y se colige por lo que en su república dice de éstos, y Luciano de aquéllos en sus Saturniales, y debiérale 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. (QUIROGA,1985, p.200)

Uma importante análise desta influência é dada também por Silvio Zavala no texto intitulado *O Ideário de Vasco de Quiroga*. Ambos os textos trazem importantes aportes de Quiroga sobre sua concepção de natureza humana e de virtude e a relação desta com a vida social. Percebe-se que em Quiroga, a natureza humana é dinâmica. Seguindo a ideia renascentista de que a historicidade do ser humano é determinante na constituição do seu caráter.

Después de haber escrito el parecer de 1532, vasco de Quiroga no abandono las ideas que había concebido acerca de la vida de los Indios: por el contrario, reanudó las lecturas de ídoles humanistas y formuló el 24 de julio de 1535 su amplia información en derecho, precipitada por la expedición de la cédula real de Toledo, de 20 de febrero de 1534, texto que favorecía a los partidarios de la esclavitud de los Indios. Quiroga - según sabemos - se opuso, con todo el peso de sus conocimientos jurídicos, a la ley y a los argumentos de los esclavistas; al mismo tiempo, insistió en la conveniencia de adoptar su olvidado parecer utópico y lo reforzó brillantemente con nuevas razones (ZAVALA, 2007b, p. 55).

É no tetxo de 1535 que melhor se delineia as linhas do humanismo utópico como fundamento da ação e da prática de Quiroga. Quiroga leu Moro e, de acordo com Zavala, Quiroga conheceu a Utopia de Moro através de uma versão pertencente ao bispo do México Zumárraga, de quem Quiroga era estreito amigo.

La existencia de un valioso ejemplar de la Utopía, que perteneció al obispo de México fray Juan de Zumárraga, parece venir en apoyo de la influencia que confiesa Quiroga haber recibido de Moro. Se trata de un volumen en cuarto empastado en pergamino, de la edición hecha en Basilea por Juan Frobenius, en 1518 (ZAVALA, 2007b, p. 51).

A decisão de Vasco de Quiroga em instituir os Pueblos-Hospiales nasce condicionada pela atmosfera humanista da época. Quiroga leu More e conhecia Erasmo. De acordo com Zavala (2007a, p. 12),

en la citada información en derecho de 1535 abundan citas de derecho, teología y obras de cultura tradicional. Mas las fuentes que según confesión repetida de Quiroga, influyeron decisivamente en sus proyectos fueron las Saturnales de Luciano e La Utopía de Moro.

Erasmo e More, através das Saturnales e da Utopia, são as maiores influências humanistas de Quiroga. “Entre la primera lectura de Utopía de Moro y la información de 1535, don Vasco nos cuenta que dio con relato de Luciano acerca de las Saturnales, o sea, el tema de trascendencia humanista de la Edad de Oro” (ZAVALA, 2007b, p. 55).

Luciano había sido traducido por Erasmo y Moro, sin que haya duda acerca de que Quiroga conocía la versión debida al humanista inglés, porque la cita expresamente. Su lectura le convence de que se encuentra en Nueva España ante la humanidad sencilla capaz de vivir conforme a la inocencia de aquella edad dorada y según las virtudes de una renaciente Iglesia (ZAVALA, 2007b, p. 55).

Segundo Zavala, “bien notables es, conociendo el pensamiento de Quiroga, expuesto en su parecer, la coincidencia que se descubre entre las notas puestas al ejemplar de Utopía y los rasgos de la república que propuso para gobernar los indios” (ZAVALA, 2007b, p. 55).

A Utopia ou Morus são lembrados duas ou três vezes por Quiroga, que elabora a imagem da república ideal do humanista inglês junto à exposição maior sobre a Idade de Ouro a partir das Saturnálias de Luciano. A obra de Luciano fora traduzida ao latim por Morus. O que também faz supor, assevera Quiroga, que Luciano deva ter sido inspiração para o humanista ao compor o caráter dos “utopianos” como gente da Idade de Ouro. (VARELLA, 2014, p. 03).

De que modo estas obras influenciaram o bispo de Michoacan? Primeiro, logicamente, estabelecendo as regras para as ordenanças dos Pueblos-Hospitales. Além disso, a concepção humanista da natureza humana se destaca neste processo.

Vasco de Quiroga, por fim, procura aplicar inúmeros preceitos da Utopia de Thomas Morus para o bom governo das populações locais – o que em suma é lutar contra os vícios dos colonizadores espanhóis e das elites indígenas (VARELLA, 2014, p. 01).

A Europa e a América recém-descoberta foram vistas como uma espécie de espelho invertido. Uma espelhava na outra, enquanto a Europa era o velho, por muitos tomados como degenerada, a América é o novo e apresenta as condições para se construir uma verdadeira humanidade. A América apresenta as condições reais de se estabelecer concretamente as utopias que povoavam o imaginário renascentista. A ideia de primitivo, de começo, de aurora da humanidade, de ingenuidade, etc. davam este tom. De acordo com Zavala, Quiroga crê firmemente

en el éxito histórico de su proyecto, porque la blandura de cera de los indígenas permite imprimirles formas civiles que no hallan (...) Los descubrimientos geográficos proporcionaron a la tendencia naturalista y depuradora del Renacimiento una ocasión de ejercicio: Europa, por su vejez, se estimaba difícilmente corregible; pero la humanidad descubierta, desnuda, sencilla, ingenua, podría vivir de acuerdo con la anhelada perfección (ZAVALA, 2007b, p. 11).

A pergunta de Silvio Zavala - por que um magistrado espanhol concebeu o projeto de criar comunidades aos moldes da Utopia de More na América? - só pode ser respondida se apontamos que nos dois casos há uma única base teórica. Esta base é o humanismo renascentista e sua concepção de natureza humana. Esta visão renascentista contribuiu tanto para que More imaginasse na América sua Utopia, quanto para Vasco de Quiroga tentar concretizar esta utopia nesta região. De modo que é justamente a visão e a concepção humanista de natureza humana que possibilita, ou que contribuiu para que Quiroga acredite no seu projeto dos pueblos-hospitales. De acordo com Zavala, a visão humanista dos povos indígenas no século XVI é a semente da visão do bom selvagem que Rousseau defenderá no século XVII. E isto “explica por qué en relación estrecha con las premisas culturales esbozadas, un magistrado español concibió el proyecto de ajustar la vida de los indios al esquema ideal de la Utopia de Moro” (ZAVALA, 2007b, p. 11).

A recente experiência europeia no Novo Mundo pode ter sido o paradigma da obra primordial do gênero literário utópico, ou seja, um espelho para o opúsculo Utopia do inglês Thomas Morus. O contemporâneo espanhol Vasco de Quiroga, também entusiasta do movimento humanista, é o provável pioneiro da tradução da utopia literária ao plano da vida cotidiana (VARELLA, 2014, p. 2).

A opção em defesa do indígena era exigência de uma mente humanista. Os costumes indígenas primitivos e ao mesmo tempo simples e ingênuos, ou seja, sua vida natural, serão elemento central da consideração do humanismo de Quiroga sobre estes povos. Esta consideração colocará o índio em lugar especial na concepção de Quiroga. O tema da humanidade indígena se impõe. Esta questão se

tornava importante porque é o fundamento filosófico para se discutir o direito dos povos indígenas. É relevante ter em mente que discutir a humanidade no contexto do século XVI não significava somente concluir que os índios eram gente ou feras selvagens; mas tratava-se de discutir o status da “dignidade” da humanidade do indígena. Ou seja, consistia em estabelecer se o índio poderia atingir o “espírito” elevado da cultura humana. Cultura e espírito se equivalem, de modo que o espírito de um povo se encarna na cultura. Assim, a moral, os costumes, a organização política, as letras, tudo isso determinava a humanidade do indígena. Portanto, a questão era se o indígena possuía as qualidades espirituais, racionais, de constituir uma organização social fundada na moral e cultura cristã, ou deveria ser visto como ser inferior que poderia ser preso e escravizado. Para Quiroga, é inegável a percepção do primitivismo e barbarismo dos nativos.

E porque há tantos, que parece que são como as estrelas no céu e areias do mar, que não têm conta e não poderia lá crer na multidão destes índios naturais, e assim sua maneira de viver é um caos e confusão, que não há quem entenda suas coisas nem maneiras, nem podem ser postos em ordem nem polícia de bons Xpaõs, nem estorvar-lhes as bebedeiras e idolatrias nem outros ritos e costumes que têm... (QUIROGA, 2016, p. 117).

Há, deste modo, uma avaliação empírica do estado em que se encontram os nativos da América. Tal avaliação demonstra a influência das ideias humanistas da época. Todavia, há, ao que parece, talvez influenciado pelo humanismo eurocêntrico, um titubear de Queiroga quanto a isso. Segundo Rosillo, a princípio “la posición de Quiroga respecto a la naturaliza racional del indio no se encuentra expresada de manera clara” (ROSILLO, 2011, p. 15). Um olhar mais atento, porém, à obra de Quiroga nos levar a crer, todavia, que Quiroga no seu encontro com “o outro” “nunca duda de la capacidad racional de los indios y de la universalidad y unidad de la humanidad” (ROSILLO, 2011, p. 15). Este “titubear” de Quiroga neste tema é bastante importante para esta reflexão.

Destaquemos a afirmação de que os índios também vivem, como na Idade de Ouro, em “igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad” – aliás, essas são as características do cristianismo primitivo, como padronizados no discurso de Quiroga. Os índios também vivem entre “fiestas, juegos, placeres, beberes, holgares, ocios, desnudez, pobre y monospreado ajuar, vestir, y calzar y comer”. O aspecto lúdico ou carnavalesco da Idade de Ouro não será elogiado por Quiroga, que utiliza o signo (ainda que de forma branda) para mostrar a necessidade de morigeração de certos costumes indígenas (VARELLA, 2014, p. 04).

Destacamos nesta afirmação que Quiroga vê entre os indígenas costumes negativos e, ao mesmo tempo, bons e positivos. A virtude e o vício se

fazem presentes. A tendência era reforçar uma destes lados na visão sobre o indígena dependendo do projeto de colonização que se tinha em mente.

La dicotomía en la visión del indio entre vicioso y ser virtuoso, pudo estar enfatizada por Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la Utopía las intenciones de quienes deseaban más dominarlos que educarlos, y quienes sinceramente deseaban promoverlos, sin cubrir sus deficiencias. De cualquier manera, se impuso la necesidad de 'civilizarlos'. Y con esta tarea se comprometió personalmente don Vasco (ATHIÉ; LÓPEZ, 2016, p. 126-127).

Pode-se afirmar que Quiroga segue o caminho que o leva a afirmar que, ao contrário de justificar a escravidão e o uso da força contra os índios, cabia um processo de colonização que fosse na verdade um processo de educação que promovesse o desenvolvimento moral, espiritual e econômico do índio.

Deve ser o principal intento e fim do que nas coisas destas partes entendem como esta gente não sabia ter resistência em tudo o que se lhes manda e se queira fazer deles e sejam tão dóceis e atos natos para se poder imprimir neles, andando de boa diligência, a doutrina Xpaã ao certo e verdadeiro, porque naturalmente tem inata de humildade, obediência e pobreza e menosprezo do mundo de desnudez, andando descalços com o cabelo comprido sem coisa alguma na cabeça (...) à maneira que andavam os apóstolos e, por fim, sejam como tábua rasa e cera mui mole... (QUIROGA, 2016, p. 118).

Dessa forma, apresenta-se o centro da ideia de Quiroga sobre a natureza humana indígena. Nesta mesma linha escreve ele na Informação:

a fundir la cosa de nuevo; pues, por la providencia divina, hay tanto y tan buen metal de gente en esta tierra y tan blanda la cera y tan rasa la tabla y tan buena la vasija en que nada hasta agora se ha impreso, dibujado ni infundido, sino que me parece que está la materia tan dispuesta y bien condicionada, y de aquella simplicidad y manera en esta gente natural, como dicen que estaba y era aquélla de la edad dorada que tanto alaban los escritores de aquel siglo dorado antiguo, y agora lloran los desta edad de hierro nuestra, por haberse perdido en ella la sancta y buena simplicidad que entonces reinaba, y cobrado la malicia que agora reina.(QUIROGA, 1985, p.175)

Ou seja, não obstante à realidade que vivem e os seus maus costumes e vícios, eles são naturalmente humildes, mansos, obediências, sem as malícias, e ganâncias tão presentes entre os europeus; os índios são para ele como tábuas rasas ou ceras moles que se pode moldar por um processo de educação. Esta deve ser a estratégia que se deve utilizar com os povos indígenas. Um processo educativo que através de boas obras etratando-os com justiça tragam eles para a vivencia da virtude cristã e fundar nesta uma boa república no novo mundo.

Demás desto, Dios sabe cuánto estos naturales mejor vendrían, responderían, obedecerían, servirían, confiarían, se conservarían y se convertirían y con más esperanza, confianza, voluntad e fidelidad, sin hacerles guerra e sin hacerlos esclavos, y sin otras crueldades ni injurias della, y sin golpes de lanza ni espada, por la vía de darles a entender la bondad, piedad y verdad cristiana, y con las obras della, como tengo dicho, que no por estas crueldades y rigores que a mi ver les hace más espantadizos, indómitos, zahareños e inconversables e implacables, huyendo y abscondiéndose y amontándose por los montes y cavernas, ramblas y resquicios de peñas, de toda gente española como de la misma muerte y pestilencia, que parece que por doquiera que van españoles los sigue y va con ellos tras estos naturales, no levantándose ni rebelándose, como nosotros impropriamente decimos que se alzan y rebelan, sino tomando el huir e alzarse a los montes por defensa natural, como en la verdad lo es en esta gente, que no tienen otra para tantos agravios y fuerzas y danos como reciben de los españoles, sino las armas del conejo, que es huir a los montes y brenas, que va muy lejos de rebelion y levantamiento, que nosotros les queremos imputar y levantar, haciendo la defensa natural rebelion, no como ello pasa en la verdad, sino como a nosotros, ciegos de la cobdicia, nos parece, y mejor a nuestros propios y particulares intereses nos esta sin tener respeto al bien y pro comun desta tierra y naturales della y 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: que es edificarlos, conservarlos, convertirlos y pacificarlos, y no destruirlos ni irritarlos ni embravecerlos mas que de antes con crueldades y malos tratamientos, sino amansandolos y trayendolos la mano blanda y por el cerro, (QUIROGA, 1985, p. 154)¹⁹

Deste modo, a caracterização primitiva que se faz do indígena se torna positiva, apresentado eles como igual aos apóstolos ou serem humanos ainda por fazer-se e, portanto, representam uma oportunidade para se criar uma nova humanidade. “En defensa de posibles objeciones fundadas en la impracticabilidad de su plan por la bondad humana que exige, contesta detallando la estructura familiar del proyecto, de acuerdo con las bases de La Utopía y su finalidad de paz” (ZAVALA, 2007a, p. 13).

Quiroga reforça a visão bem recorrente entre muitos missionários, de que os índios eram tais como os primitivos cristãos em termos de qualidades morais, ainda que se lhes faltassem a instrução e fé católicas. Mas a maior afinidade dos índios é com a era de Saturno. Este tempo e espaço “outros” são milagrosamente atuais, estão nesse novo mundo das Índias Ocidentais. A natureza do homem americano pode se perder como pode se reerguer (VARELLA, 2014, p. 04).

¹⁹ Esta longa citação termina com Quiroga citando um trecho de São Basílio extraído das suas leituras de Guillermo Vudeo: “Pues como las bestias salvajes, tratandolas suavemente, se amansan sin grandes trabajos, asi la concupiscencia, los temores, la tristeza y el envenenamiento del alma, una vez que se sosiegan los malos habitos y que no se les alborota con provocacion permanente, se tornan mas faciles de vencer gracias a la razon”

Os índios, segundo Quiroga, estão dispostos a um processo de educação, pois sua natureza está inclinada à elevação cultural e devido seu caráter primitivo e natural ainda não se encontram corrompidos como os europeus. De modo que este processo de educação deve levar os índios a superar a condição europeia. “La pasión humanista le enseña que los valores occidentales son manifestaciones decadentes de la edad de hierro, lejana de la dorada; procurará elevar la vida india a metas de virtud y humanidad superiores a las europeas” (ZAVALA, 2007a, p. 13). Além da educação e desenvolvimento espiritual dos indígenas, o projeto dos hospitales também visavam ao atendimento e cuidado material dos indígenas, principalmente os órfãos, viúvas e enfermos. Enfim, uma obra de piedade cristã, tanto no sentido de educar nos valores morais da fé cristã quanto o cuidado material. Como ele diz, “para o prol e bem comum de todos se hão de recolher os órfãos e pobres das tais comarcas e ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa santa fé” (QUIROGA, 2016, p. 119). De modo que este será a centralidade do seu projeto dos hospitales, a manutenção econômica do índio através do trabalho e da vida comunitária e a educação nos valores da fé.

Quiroga, como otros políticos geniales del Renacimiento, no sólo reconocía el rango correspondiente a los problemas de la propiedad y el 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 (ZAVALA, 2007b, p. 51).

Quiroga, livre dos preconceitos e buscando uma leitura empírica dos costumes indígenas e, ao mesmo tempo, influenciado pelo pensamento humanista, concebe uma natureza indígena dinâmica. Que é influenciada pelo meio em que vive. De modo que ela pode cair aos vícios e degeneração como se reerguer pela virtude e construir um novo modelo de humanidade que superasse a decadente Europa.

De toda forma, Quiroga ou More, ambos na senda de Erasmo de Roterdã, trazem para sua imaginação os símbolos de uma época de ouro da evangelização. O movimento “apostólico” dos franciscanos e de outros missionários na América completariam o quadro da utopia que em alguns clérigos teve toque apocalíptico, milenarista, junto à política de tutela do indígena em sua tentativa de reverter a desordem e desintegração da malha social mesoamericana após a conquista espanhola (VARELLA, 2014, p. 03).

De outro lado, as alusões de Quiroga à república ideal de Morus também servem para elogiar um governo perfeito e que só poderia ser imaginável como possibilidade histórica se aplicada no Novo Mundo. A utopia é factível tendo como condição a natureza peculiar do indígena. Pois o caráter do cristão europeu não permitiria que o sonho de uma renovada Igreja se tornasse (VARELLA, 2014, p. 03).

Há, portanto, uma elaboração teórica por trás da prática de Quiroga. Ele, como outros missionários, vê a América como uma possibilidade, uma utopia. Porém, não como algo irrealizável, mas, a nova proposta nascente de historicidade e de natureza dinâmica possibilita a proposta de ação utópica concreta, ou seja, aquela que guia a ação, e transformando uma dada realidade faz surgir o novo.

3.2.6- A Utopia como crítica social: dos pueblos-hospitales aos dias de hoje.

Na segunda metade dos anos de 1990, surgiu na França um movimento político chamado Movimento Utopia. Este movimento visa contribuir para a construção de uma nova forma de fazer política que leve a cabo a construção de uma nova sociedade fundamentada no princípio do bem viver. A visão política do grupo pode ser acessada através de um texto lançado pelo grupo em 2008 na França, chamado de Manifesto Utopia. O grupo busca estabelecer uma crítica contundente ao modelo de sociedade capitalista. E assim, propõem repensar o modelo de sociedade e apresentar um modelo alternativo de sociedade.

De acordo com este movimento, a sociedade capitalista se fundamenta principalmente por três grandes dogmas: o dogma do crescimento econômico como solução dos males econômicos; o dogma do consumismo como único critério para a realização pessoal; e o dogma da centralidade na ideia de valor trabalho como única organização da vida social. O modelo de sociedade capitalista estabelecido nestes três pilares, segundo o movimento, vem há tempos demonstrando sinais de uma crise irreversível e que não se restringe somente à esfera econômica; mas, abrange as mais variadas áreas da vida humana como a ética, a política e a ecologia. De modo que o movimento afirma que é urgente e preciso superar o capitalismo. É preciso, segundo eles, construir um modelo alternativo de sociedade em que o consumismo e o acúmulo de riquezas seja substituído por um modelo de sociedade que permita “cada uno realiarse en un contexto que tenga en cuenta los derechos y

la dignidad humana” (MANIFESTO UTOPIA, 2010, p. 19). A crítica principal do Movimento Utopia é, portanto, o fato de que a sociedade capitalista coloca o acúmulo de riquezas sustentada no consumismo acima do bem viver, dos direitos fundamentais da pessoa, bem como da própria sobrevivência da biodiversidade do planeta Terra. É necessário, segundo o grupo, neste momento dar uma guinada nos rumos da sociedade contemporânea e no seu modo de se fazer política. Para o movimento, “ir más allá del sistema capitalista implica la construcción de un nuevo proyecto político” (MANIFESTO UTOPIA, 2010, p. 27), pois somente um novo projeto político pode fazer frente aos dogmas da sociedade capitalista. No Manifesto, o programa político do grupo podem ser resumido nos seguintes passos: primeiro, o movimento faz um questionamento do sistema capitalista, do seu modo de socialização que coloca os interesses econômicos à frente do bem comum, do seu modelo de desenvolvimento que explora as riquezas naturais de modo predatório e, por fim, critica sua concepção de “vida boa” baseada no consumismo; em seguida, o movimento apresenta sua alternativa para sair desta crise que tem como ponto de partida a constituição de um novo modo de fazer política que implica resgatar o essencial da política que é sua finalidade de construir o bem comum, ou seja, resgatar o estatuto teleológico da política. Na visão do grupo, uma das causas da crise do mundo capitalista, a política se encontra “sequestrada” pelo poder econômico e posta a serviço dos interesses deste.

O que nos interessa em apresentar aqui rapidamente o Movimento Utopia e o Manifesto Utopia está naquilo que eles comentam sobre o nome “Utopia” que batiza o movimento.

El nombre Utopía fue elegido en 1999, después del primer seminario llamado “Universidad de Verano”, en referencia al libro de Thomas Moore. Este Seminario tenía por finalidad comenzar una reflexión sobre lo que podía ser una sociedad ideal, retomando así el camino del filósofo británico (MANIFESTO UTOPIA, 2010, p. 146).

O que interessa no âmbito deste trabalho é justamente o fato de que uma obra escrita no século XVI sirva de inspiração para um movimento político do fim do século XX e início do século XXI. Porém, chama atenção, também nesta afirmação, o fato de que o grupo coloca seu programa político como sendo semelhante ao de Thomas More. Partindo do pressuposto óbvio que o grupo não pretende instaurar,

hoje, um modelo de sociedade semelhante ao da Ilha Utopia representada por More – aliás, nem mesmo Thomas More tinha a pretensão de que a Ilha Utopia se torna realidade – cabe-nos analisar e defender a ideia de que a Utopia é um instrumento crítica política e de formulação de uma concepção de sociedade que seja alternativa a uma determinada realidade. Ou seja, ela ilumina práticas e reflexões em torno da vida política e social. Além disso, podemos perceber a importância que o livro de Thomas More continua tendo para o pensamento político contemporâneo. Ele apresenta um elemento importante para a vida social e política, este elemento é a imaginação. Este imaginar instaura um caminho para a análise crítica do modelo de sociedade em que se vive e seus modos de socialização, bem como, ajuda a formular estratégias concretas de construção de uma sociedade que queremos viver. A socióloga americana Ruth Levitas que em 2013 Lançou o livro Utopia como método: a reconstituição imaginária da sociedade. A autora, como já tinha feito no seu livro anterior, *The concept of Utopia*, lançado em 1990, defende uma ideia positiva de Utopia, segundo a qual a utopia articula para a vida social e política o desejo inerente do ser humano que busca um bem viver. A autora sustenta que a ideia de práticas prefigurativas de um mundo melhor já é a realização da utopia e que pode ser estendida para as relações sociais que se pretendem ou estão inseridas em tentativas de reformulação de uma sociedade melhorada (TEIXEIRA, 2016). Podemos ainda nos referir ao fato de que Ruth Levitas concebe a Utopia como um conjunto de práticas alternativas ou opositoras ao atual status quo são capazes de moldar novas instituições sociais: aqui, a autora inclui comunidades alternativas como exemplo. Na utopia estariam articulados os processos sociais, políticos e econômicos que seriam ideias para a emancipação da humanidade. Neste exemplo, percebe-se que em espaço de cerca de 500 anos a obra Utopia de More continua a servir de inspiração para contestar uma dada condição socioeconômica.

Esta análise corrobora a ideia defendida a partir do texto *A ideologia e a utopia* de Paul Ricoeur, ou seja, a imaginação utópica, como produto da imaginação social, é um poderoso dispositivo de atuação política que articula uma determinada rede de formulações teóricas, com uma análise da realidade e propõe uma finalidade para a comunidade. Fruto de uma época de profundas mudanças e de uma ressignificação do ser humano como sujeito histórico, a utopia moderna, a se assenta no dinamismo

histórico da sociedade política humana que só foi possível ser percebida a partir da retomada do cotidiano como espaço de reprodução da vida humana. A utopia moderna que se inicia com a obra de Thomas More representa a articulação de uma imaginação presente na história humana, que é a imaginação social e dá a ela fundamentos teóricos políticos. A crítica articulada no âmbito do movimento utopia é semelhante àquela que ensejou o aparecimento da obra e que por isso foi tomada como fonte de iluminação por Vasco de Quiroga. Como pode a obra de Thomas More servir de inspiração contestadora a obras tão separadas em tempo e contexto como são o Movimento Utopia e os Pueblos-Hospitales de Quiroga? A primeira resposta que se lança é que a Utopia moderna parece e permanece num tempo histórico concomitante ao modelo de produção capitalista. Portanto, partindo deste pressuposto podem-se levantar algumas hipóteses sobre a importância do pensamento utópica como crítica social.

CONCLUSÃO

O período que corresponde ao século XVI pode ser visto como aquele momento que a humanidade percebeu que não haveria mais possibilidade de voltar atrás, que a partir dali a história humana entraria em outra fase e nesta nenhuma área da vida social estaria livre de mudanças profundas. A chegada à América colocou uma gama de questões para a Europa pré-moderna. A questão ética que envolve a escravidão dos povos nativos e o modelo de exploração econômica, a relação com as autoridades indígenas, os direitos humanos, etc. Tudo isso trouxe debates calorosos no âmbito da religião, do direito, da ética e da própria concepção de humanidade e de progresso. A reforma religiosa desencadeada pelo monge Martinho Lutero em 1517 ajudou a tremer as bases e balançar a credibilidade da instituição mais poderosa do mundo feudal: a igreja, colocando em questionamento seu papel de suporte como comunidade. As transformações na ciência e descobertas de tecnologias, etc. tudo isso criou as condições para que na filosofia se desenhasse em novas perspectivas que a partir destas séries de mudanças colocasse em xeque o pensamento tradicional. A *Utopia* de More funda uma série de problema que serão importantes no debate do século XVII que justamente a justificção do âmbito de abrangência da comunidade política. A esfera de ação da liberdade individual e o poder da comunidade de interferir na vida pessoal é o centro do debate das teorias contratualistas e liberais. O capitalismo aparece e põe fim ao sistema feudal. Neste momento, o pensamento filosófico passa por consideráveis transformações. O Renascimento e o humanismo trazem novos elementos para a reflexão teórica. De acordo, com esta pesquisa, os elementos que se destacam neste processo é o reposicionamento do lugar do ser humano na natureza. Ao afirmar a racionalidade como um elemento que confere certa dignidade ao Ser Humano, o humanismo favoreceu o surgimento da ideia de sujeito e protagonista da

história. A história humana é fruto da própria ação do homem. Das suas escolhas e determinações. O elemento da historicidade aparece de maneira contundente. O Ser Humano constrói o seu destino e, ao fazer isso, ele determina e constrói a si mesmo. A natureza humana é dinâmica e fluída. Dessa forma, é o cotidiano da história o lugar do drama humano, das escolhas, do infortúnio, do gozo e da realização. As questões práticas aparecem como substâncias reais, entraves e oportunidades que precisam ser resolvidas práticas e teoricamente. O cotidiano se torna o lugar do pensar, e assim também é o lugar de pensar a sociedade. A relação do indivíduo com a sociedade ou com a comunidade a que pertence aparece como centro deste debate. A comunidade deixa de ser o fundamento da vida política. Ou seja, o conceito de polis e cidadão ganha novo significado. Cidadão é o indivíduo que de posse da sua consciência é livre para determinar o seu destino. Comunidade é o resultado de um acordo necessário entre indivíduos livres. Como construir assim uma sociedade justa? Qual a relação entre a consciência livre e os valores morais necessários para a vida em comum? O que é o bem comum? Seria um valor ético ou político? Estas seriam algumas perguntas que uma teoria política deveria responder.

Neste processo, aparece a *Utopia* de More. A *Utopia*, como obra literária, se coloca ao lado de tantas outras narrativas antigas sobre cidades, países, ou épocas de ouro da humanidade, sonhos e fantasias de mundos melhores. Todavia, na esteira da República de Platão, ela é uma obra que supera as narrativas mitológicas deste gênero. A *Utopia* de More é uma obra que pode ser considerada uma reflexão sobre as demandas políticas sociais da época.

Primeiro, ela traz algo fundamental para a consciência humanista do Renascimento, que é a liberdade que cada indivíduo julga ter de poder discordar de uma determinada realidade. Esta discordância está fundamentada em um processo característico da natureza humana. Afirma-se assim o princípio da incongruência; entre o real e o desejado. O ser humano é um ser capaz de transformar a realidade em que vive com a finalidade de construir um mundo de acordo com seus desejos. Neste processo, a imaginação é algo essencial. Todavia, é necessário balizar esta imaginação a partir de uma fundamentação teórica que supere a imaginação comum e mítica e constituída a imaginação exigente. A *Utopia* de More é fruto da imaginação exigente. Esta, primeiro, é coletiva, ou seja, fruto de um processo social

e político; ela é também, voltada para a superação da realidade atual e traz em si as ferramentas de transformação, e por fim, ela é crítica, não se perde na ilusão, mas considera os fatos concretos da história humana.

Segundo, ela conduz de modo pedagógico uma crítica a realidade a partir do como deveria ser – iluminando temas – a inscrição da *Utopia* no universo literário sugere uma obliquidade do discurso utópico que pretende ser um método dialético de convencimento da imaginação coletiva. Ela pretende conduzir a imaginação coletiva a construir uma crítica social ao exercitar a imaginação constituindo o diferente. Desse modo, a *Utopia*, partindo de elementos de um determinado imaginário cultural, seus símbolos e valores, ela conduz ao fundamento universal da coletividade humana que são os princípios éticos da felicidade humana e da dignidade que confere a cada indivíduos os valores e direitos que são universais.

Terceiro, a *Utopia* alimenta a esperança como instrumento político, uma vez que, nela a esperança deixa de ser um sonhar desperto, para ser elemento mobilizador de ações práticas que visam construir dispositivos práticos que alteram a realidade posta.

Estes três elementos se mesclam na utopia moreana constituindo aqui o que pode se chamar de utopia moderna. A base desta utopia moderna é a crítica social fundada na reflexão filosófica. A *Utopia* de More expressa a crítica ao processo de surgimento da sociedade moderna capitalista. Ela o faz a partir de dois elementos característico deste paradigma que é a propriedade privada e a desagregação do comunitarismo. A instauração da propriedade privada traz desafios à esfera da reprodução da vida material do ser humano. O principal desafio é o estabelecimento da justiça. A justiça deixa de ser elemento especulativo para se tornar expressão concreta dos princípios naturais de igualdade e liberdade entre todos os indivíduos e na esfera coletiva ela é essencial para a autonomia dos povos. A desagregação comunitária refere-se ao fato de que o indivíduo, centrado na sua consciência individual, se torna fonte última das considerações de valor diante dos fatos. A comunidade perde espaço como fundamento dos valores e da formulação do sentido da vida. Dessa forma, ela é uma expressão política de acordo entre indivíduos livres. Ou seja, deixa de ser um ente em si que emana o compromisso ético de cada indivíduo. A imaginação utópica tem por base a estrutura dinâmica do

imaginário social, é neste ponto que a utopia se estabelece. Levar o imaginário social a uma experiência de coletividade na vida concreta

Vasco de Quiroga leu bem Thomas More. Não há uma coletividade resgatada, justa, não há um projeto político satisfatório sem compromisso comunitário concreto com o bem viver. Assim, a imaginação utópica é o elo de ligação entre, a coletividade concreta e seus desafios cotidianos que leva a uma incongruência da experiência humana com o real; e a imaginação exigente de cada indivíduo que se projeta em busca do seu bem-viver. Com isso, a utopia moderna pergunta sobre o fundamento comunitário da justiça e da ética. Dessa forma, não há comunidade sem vida ética e sem justiça. A vida ética depende da virtude dos indivíduos membros da sociedade. Todavia, ao contrário dos que acreditavam que a virtude é uma característica ontológica do ser, ela é uma construção histórica e pedagógica do indivíduo em seu meio social. Só a vida ética numa comunidade que compartilha valores éticos. Esta comunidade através de um processo pedagógico e das dinâmicas das suas instituições torna-se o fundamento de uma vida virtuosa. É neste sentido que aparecem os *Pueblos-Hospitales* de Quiroga. Trata-se de uma ferramenta política de oferecer uma vida comunitária concreta que possibilite a efetivação no plano histórico daquilo que a obra *Utopia* apontou como centro da república perfeita; qual seja? Uma comunidade que oferece os parâmetros ético-políticos para que os indivíduos possam viver em uma coletividade e que seja contraponto a desagregação vivida pela fluidez do século XVI. O fato de que a *Utopia* moderna ser um contraponto crítico do paradigma capitalista sustentado na propriedade privada e no acúmulo desregulamentado da riqueza, o individualismo consumista que leva a desagregação dos referenciais éticos comunitários é que une obras como os *Pueblos-Hospitales* de Vasco de Quiroga no século XVI, com o *Movimento Utopia* no século XX.

Vasco de Quiroga, ler bem More por que se assenta numa experiência antropológica que é a mesma que fundamentou as teorias críticas à colonização empreendidas desde Vitória pela escolástica ibérica, esta experiência antropológica é a experiência de que no fundamento de qualquer política estaria a vida do ser humano. Indígena ou não, cristão ou pagão, todos tem direito a vida e a uma vida boa e tudo que está a serviço dessa vida é de Direito natural e deve reger os princípios do governo, do poder estabelecido, das leis e todas as instituições

humanas. Esta experiência antropológica se situa antes da experiência moral, da qual ela é condição. É preciso garantir a vida e o bem viver para se exigir o compromisso moral e jurídico em uma determinada comunidade esta é a tese que aproxima os Pueblos-Hospitales, da *Utopia* e inspira ainda hoje os movimentos utópicos.

A sociedade contemporânea enfrenta crises sistemáticas que se tornaram bem familiares ao homem moderno. Crise econômica e ambiental, crise dos fundamentos morais e éticos, crises existências que se colocam como atrofiamento dos projetos de vida que se restringe a “ficar rico” e “consumir” que acaba levando ao individualismo rompendo laços essenciais de comunitarismo e, por fim, podemos citar a crise das instituições tradicionais como a família, a religião e o Estado. No que concerne ao campo da política vivemos, um exemplo é nosso país, a crise do estado democrático moderno e seu modelo de democracia representativa que vem travestida de crise ética. Tudo isso, pode apontar para uma mudança de época. Todavia, não é fácil apontar quando estamos vivendo uma época de mudanças profundas. O que temos de certo é que estas épocas de crises, seja no âmbito sociopolítico seja no âmbito pessoal, são propícias para se sonhar e desejar uma mudança que rompa com a realidade existente e aponte para algo novo. Se vivemos uma época de crise, então, cabe a pergunta “o que podemos esperar?”. A *Utopia* não será realizável enquanto o paradigma do qual ela é voz crítica persistir.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

AINSA, Fernando. *De la edad de oro a el dorado: Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de cultura económica, 1998.

ALBORNOZ, Suzana Guerra. *Trabalho e utopia na modernidade*. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, 2003, v. 6, p. 1-13.

ATHIÉ, M. R. y López, C. Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la Utopía. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 119- 145). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016.

BIGNOTTO, Newton. O Humanismo e a linguagem política do Renascimento: O uso das Pratiche como fonte para o estudo da formação do pensamento político da América latina. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 25, n. spe 02, p. 119-131, 2012.

CAVALCANTI, Ildney; CORDIVIOLA, Alfredo. Em busca das utopias da/na América Latina: identidades, literatura e cultura. *Morus: utopia e renascimento*, n. 6, p. 413-421, 2009. em: <www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/download/100/85>. Acesso em: 24 dez. 2017.

CLAUDE-GILBERT. *O imaginário da Renascença*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

COELHO, Teixeira. *O que é Utopia*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

CORTEZ, Hernán. *A conquista do México*. Porto Alegre: L&PM, 1996.

COURTINE, Jean-Fraçois. *Vitória, Suárez e o nascimento do direito natural moderno*. In: RENAUT, Alain (direção) *História da Filosofia Política / 2: Nascimento da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. P.105 – 151.

CULLETON, Alfredo. *Escola Ibero-Americana e a filosofia sobre um mundo em expansão*. *Revista do Instituto Humanitas*, Unisinos on line, ano XVI, n.487, 2016.

DA SILVA, Antônio Ozaí. *Utopia, de Thomas More*. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 179, Ano XV, pg. 133-148, abr. 2016.

DE BONI, Luis Alberto. “Os ‘velhos’ escolásticos continuam presentes”. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ano X, n.342, 2010.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

DELLA MIRANDOLA. Giovanni Pico. *Discurso sobre a dignidade do Homem*. Lisboa: Edições 70, ano.

DREHER, Martin N. *Entre a Idade média e a Idade moderna: a localização de Lutero e de sua reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DUBOIS, Claude-Gilbert, *O imaginário da renascença*. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 1995.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001.

FURTADO, Celso. *A formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

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

HERREJÓN, Carlos. Información en Derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias. (introdução y notas) MÉXICO D.F : Secretaría de Educación Pública.1985. EM: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_siglo_XVI/Informacion_derecho-Vasco_Quiroga.pdf acessado em 05/11/2018

Informações sobre o Movimento Utopia pode ser acessada no site: <<http://mouvementutopia.org/site/>>. Acesso em: 23 jul. 2018.

LAS CASAS, Bartolomé. *Brevíssima Relação da destruição das índias*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

LINDBERG. Carter. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

MORE, Thomas. *Utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOREIRA, José Aparecido Gomes. Escravidão e evangelização indígena no século XVI: o pensamento de Dom Vasco de Quiroga. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 51, fasc. 203, p. 531-551, set. 1991.

NISBET, Robert. *Os filósofos sociais*. Brasília: UnB, 1982.

PATTO, Maria Helena Souza. O conceito de cotidianidade em Agnes Heller e a pesquisa em educação. *Perspectivas*, São Paulo, 16: p. 119-141, 1993.

PICH, Roberto H. "Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18" apud SILVA SUARTE, Lucas. A Escola de Salamanca: entre o medievo e a modernidade. *Seara Filosófica*, n. 6, inverno, 2013. p. 81s.

QUIROGA, Vasco. Información en derecho. Dastin: Madrid, 2002. Apud Rosillo, 2011.

QUIROGA, Vasco. Información en derecho. MÉXICO D.F : Secretaría de Educación Pública.1985. Em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_siglo_XVI/Informacion_derecho-Vasco_Quiroga.pdf. acessado em 05/11/2018

QUIROGA, Vasco. A carta ao conselho das Índias in. WITEZE JUNIOR, Geraldo. A carta ao conselho das Índias, de Vasco de Quiroga: versão bilíngue. *Morus: utopia e renascimento*, v. 11, n. 1, 2016. Em: <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/viewFile/275/251> acessado em 14/11/2018

QUIROGA, Vasco. Reglas y ordenanzas: reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fé y de Michoacán. disponível em: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/638/13.pdf> acessado em: 01/01/2018.

REALI, Giovanni; ANTISERI, Dante. *História da Filosofia: Do humanismo a Kant*, v. 2. São Paulo: Paulinas, 1990.

REJON, Francisco Moreno. História, teologia e ética: a problemática moral das Índias nos autores do século XVI. *Cadernos da ESTEF*, v./n. 18, p. 27-36, 1997.

REJON, Francisco Moreno. História, Teologia e Ética: *A problemática moral das Índias nos autores do século XVI*. Cadernos da ESTEF, Vol./No. 18 , p. 27-36, 1997. In. CADERNOS DA ESTEF. Porto Alegre, RS: Esc. Sup. de Teo. e Espir. Francis.,1986-. Semestral.

RENAULT, Alain. Liberdade, Igualdade, Subjetividade. In: RENAULT, Alain (Org.). *História da Filosofia Política: nascimentos da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RENAULT, Alain (Org.). *História da Filosofia Política, 2: nascimentos da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RIKE, Benoît Beyer. *A contribuição agustiniana: Agostinho e o agostinismo político*. In. RENAULT, Alain (direção) *História da Filosofia Política / 2: Nascimentos da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. P37-72.

SILVA SUARTE, Lucas. A Escola de Salamanca: entre o medievo e a modernidade. *Seara Filosófica*, n. 6, inverno, 2013.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STIELTJES, Cláudio. A ironia em a Utopia de Thomas More: ideologia e história. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2006_docs/clauidiostieltjes.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2018.

TEIXEIRA, Marcelo Augusto de Almeida. Utopia como método: a reconstituição imaginária da sociedade. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, Jan/abril, 2016. Acesso em: 16 fev. 2017.

VARELLA, Alexandre Camera. Idade de Ouro, *genus angelicum*, e a *Utopia* de Morus: o discurso de Vasco de Quiroga para o governo dos índios. Anais do XI Encontro Internacional da ANPHLAC 2014 – Niterói – Rio de Janeiro

VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis: 450 aniversario 1539-1989*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1989.

VOEGELIN, Eric. *Religião e ascensão da modernidade: história das ideias políticas*, v. 5. São Paulo: É realizações, 2016.

WITEZE JUNIOR, Geraldo. *O bom governo de México e Michoacán: Vasco de Quiroga e a colonização Utópica da Nova Espanha (1531 – 1565)* (TESE). Goiânia:UFGO, 2016. disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/6117/5/Tese%20-%20Geraldo%20Witeze%20Junior%20-%202016.pdf>. ACESSADO EM 01/01/2018.

ZAVALA, Silvio. La Utopia de Morus en Nueva Espana. In. *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. Cidade do México: Porrúa, 2007a.

ZAVALA, Silvio. *O Ideário de Vasco de Quiroga In. Recuerdo de Vasco de Quiroga. Cidade do México: Porrúa, 2007b.*