

# E-topia

N°1

## Não há Utopias Portuguesas?<sup>[1]</sup>



**Maria Luísa Malato Borralho**

(Universidade do Porto)

---

**Citação:** Maria Luísa Malato Borralho, "Não há Utopias Portuguesas?", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004), ISSN 1645-958X  
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>>

---

No ano de 1979, João Medina publicava um artigo que começava com uma conclusão: "Não há utopias portuguesas" (Medina 1979). O título não podia deixar de ser provocante: até o mais recôndito português se sentiria incomodado por mais esta inexistência nacional. Já não bastava a Portugal não ter teatro, não ter crítica literária, não ter academias, não ter Iluminismo que não fosse estrangeirado. Devia pesar-lhe também não ter utopias?

A polémica, talvez desejada, não deixou de ter alguns detractores. E todavia, quase que diríamos que permanece por fazer o que poderia então ter sido feito: uma discussão do que é a utopia enquanto género e um levantamento do que existe, já que permanece na nossa história literária, e nisso tem João Medina razão, o desconhecimento quase geral sobre onde é que estão afinal as utopias portuguesas.

### I. A utopia como género da dissimulação

A primeira questão que colocamos é o da utopia ser um género da dissimulação e não somente da simulação. Desde logo, porque o seu cânone é identificável com um livro, um livro específico. A utopia é o único género (ou sub-género, consoante as terminologias) do modo narrativo cujo nome deriva, não de uma abstracção de vários textos de um ou de vários autores, mas do livro de um autor, a *Utopia*, de Thomas Morus. Basta este facto para existir a inevitável tentação de definir o género a partir da obra e das características que nela julgamos mais generalizáveis. É o que sucede, por exemplo, com a definição de Raymond Trousson, no seu livro *Voyages aux pays de nulle part*, cujo título é, desde logo uma perífrase do de Morus. A Utopia é um país, e um país *u-topos*, isto é, um sem lugar. Afirma este autor (Trousson 1979: 28), depois de se confrontar com a ambiguidade do conceito:

Puisqu'il faut bien tenter de définir les œuvres qui seront retenues ici, nous proposerons de parler d'utopie lorsque, dans le cadre d'un récit (ce qui exclut les traités politiques), se trouve une communauté (ce qui exclut la robinsonnade), organisée selon certains principes politiques, économiques, moraux, restituant la complexité de l'existence sociale (ce qui exclut l'âge d'or et l'arcadie) (...).

Resumidamente, a utopia/género, à imagem da *Utopia*/obra, seria caracterizada por quatro elementos pertinentes: a inexistência real (*nulle part*), a ficcionalidade (*le récit*), a sociabilidade (*une communauté*) e a reflexão (*la complexité*).

No entanto, não parece ser senão por razões didácticas (a inevitável delimitação do corpo literário a estudar, "il faut bien tenter de définir les œuvres qui seront retenues ici") que

Raymond Trousson vai excluindo textos. O que se metodologicamente é compreensível, não deixa de ser contestável. Desde logo, porque essa mesma indefinição de fronteiras nos parece evidentiíssima na *Utopia* de Morus, embora nem sempre considerada. Senão vejamos.

#### **a) Nulle part**

Na *Utopia*, a inexistência do real desde cedo se confunde com um enquadramento histórico. É mesmo esse um dos maiores interesses retóricos da obra. O narrador da Utopia toma o nome do Autor. E o Autor, ao incluir um prefácio ou uma carta de Pedro Gilles, ou um quadro alfabético (paratextos “não-literários” que confirmam o texto) simula uma narrativa histórica, mais ou menos verosímil. A própria literariedade do texto se constrói sobre uma indefinição do enquadramento: literário/não literário, ficcional/histórico (Vieira 1996: 51 ss.). Não admira que o livro tenha sido analisado por historiadores, buscando-se um Hitlodeu e uma ilha Utopia com a mesma consistência de Pedro Gilles ou Thomas Morus. A *Utopia* revelaria, nessa perspectiva, espantosas similitudes com os relatos de viagem através do Índico, sejam os de Duarte Barbosa, Álvaro Velho ou outros (*apud*, v.g., Medina 1979: 8; Matos 1966: 809-20).

A ilha da Utopia pode ser um sem lugar, não só porque o lugar que descreve não existe – a Utopia, derivada de ou-topos (sem lugar), é atravessada por Anidris, o “rio sem água” que passa por Amaurota, “a cidade das brumas”, onde moram os aleopolitas, os “cidadãos sem cidade”, governados pelos Ademos, os chefes “sem povo”, e toda a toponímia da ilha é um exercício etimológico, algo jocoso, sobre um lugar sem lugar – mas também porque mistura, num único local imaginário, vários lugares existentes, conhecidos dos relatos considerados “científicos” e reconhecidos, pelo menos, por alguns leitores comuns. O que nos leva a uma segunda ambiguidade.

#### **b) Le récit**

A ficcionalidade da utopia, a sua verosimilhança, confunde, tal como o romance histórico, o verdadeiro e o imaginário, e vive da incapacidade do leitor em distinguir uma coisa da outra. O autor pode por vezes introduzir pequenos pormenores de imperfeição que, ameaçando, é certo, o tom exemplar da obra, vão aumentando a verosimilhança do que fica dito. O próprio Hitlodeu refere, aqui e ali, costumes pouco imitáveis dos muitos povos que foi conhecendo, alguns deles europeus e perfeitamente reconhecidos pelos leitores.

Por uma estranha ambiguidade que a história da língua soube conservar, a verdade e a ficção conservaram-se ligadas a um único lexema, a história. A “história” das crónicas, igual à “história” dos contos. A historiografia como um romance. E isto muito antes de Paul Veyne ter concebido a disciplina da História nas suas similitudes com a Literatura. Quase todas as utopias são jogos de real, ironias, *trompe l'oeil*, que enganam quem se quer enganar e falam claramente a quem os entende. A utopia passa por entre as redes dos limites, confundindo-as, iludindo-as. Aos que a temem porque vêem nela um tratado político-filosófico, desculpa-se com a fantasia, quase loucura. Aos que dela se aproximam seduzidos pelo tom romanescos deixa um travo amargo por se estar tratando de “coisas sérias”.

Tal ambiguidade não deixa de se ligar a vários géneros e sub-géneros literários. A Literatura tem sempre como última arma fingir que não é Literatura. E toda a exemplaridade nos fala da sua negação. Na *Corte na Aldeia*, de Rodrigues Lobo, a personagem Solino não deixa de alertar os seus companheiros de academia para o espírito utópico de muitos romances:

No livro fingido, contam-se as cousas como era bem que fossem e não sucederam, e, assim, são mais aperfeiçoadas. Descreve-se o cavaleiro como era bem que os houvesse, as damas quão castas, os reis quão justos, os amores quão verdadeiros, os extremos quão grandes, as leis, as cortesias, o trato tão conforme com a razão. E, assim, não lereis livro em o qual se não destruam soberbos, favoreçam humildes, amparem fracos, sirvam donzelas, se cumpram palavras, guardem juramentos e satisfaçam boas obras. (Lobo 1991: I, 62)

A obra de Rodrigues Lobo é, sob este aspecto, especular, já que, também as suas personagens, não só são como as de um “livro fingido”, como são personagens de um “livro fingido”. Comportando-se como numa academia, estas personagens, como os académicos, concebem-se como uma elite, que é e deve ser exemplo. Encontraremos essa exemplaridade utópica nos estatutos das academias que realmente existiram, mas também nos “livros fingidos”, romances ou poemas, “récits” que elas inspiravam. A Sociedade Económica para o Bem Público, efectivamente criada em Ponte de Lima, e a academia do livro *Os Estrangeiros no Lima* (Bezerra 1990) saíram da mão do mesmo utopista, Manuel Gomes de Lima Bezerra, e os vários estatutos académicos para uma academia científica por ele redigidos reflectem um mesmo espírito metafórico e utópico, não claramente distinto daquele que encontramos no texto ficcional (Borrallho 2003).

### **c) *Une communauté***

Se repararmos com mais atenção, a utopia faz referência a duas e não a uma comunidade. A descrita e desconhecida, *in praesentia*, que é a exemplar e se apresenta como a sociedade ideal; e a calada e previamente conhecida, *in absentia*, gerada e lida por contraposição, que se revela na plenitude da sua vulgaridade: a nossa. Sob este ponto de vista, a utopia (enquanto eu-topia, bom lugar) faz sempre implicitamente referência a uma distopia, um lugar de desordem. Quantas vezes a utopia e a anti-utopia se não comportam como duas faces da mesma moeda? Como em tantas outras viagens, as viagens que povoam as utopias não são somente formas de sair do nosso espaço, mas sobretudo formas de melhor conhecer o nosso espaço. Viajamos e não saímos de nós.

"O primeiro objectivo do Viajante é o adquirir-se conhecimentos úteis que o tornem melhor, e se é possível, que possam concorrer para a felicidade dos seus concidadãos. O que viaja com outro fim faria melhor que não viajasse". Tais são as considerações que faz um viajante entre as muitas que encontramos numa curiosa utopia portuguesa dos finais do século XVIII, *As Viagens de Altina*, da autoria de Luís Caetano Altina de Campos (Anón. 1790-1793: IV, 63). Exactamente as mesmas que encontramos num guia “não-literário”, para uso dos portugueses que, na mesma época, viajassem pela civilização, o *Compendio de observações que formão o plano da Viagem Política e Filosófica*, de José António de Sá (Sá 1783, *passim*).

É por isso importante saber em que sentido se refere uma cidade ideal, associando-a à utopia. *Cidade*, no sentido de *Polis*, *comunidade* (quando muito *nação*), parece-nos um sentido mais correcto do que aquele que previamente delimita o espaço utópico ao espaço urbano. Embora reconheçamos que a cidade é, na época do Renascimento e para a obra de Morus em particular, uma expectativa e, por isso, um espaço de esperança e de construção, não nos parece que essa oposição cidade/campo seja forçosamente lida como sinónima de comunidade/solidão. A medida que a cidade foi ganhando conotações de normalidade e de íntima solidão, o campo foi recuperando os elementos perdidos pela cidade. O mito da cidade ideal só poderá ser, na nossa opinião, concebido não como sinónimo de utopia mas como variante do espaço utópico. Se, enquanto variante, a cidade, com as suas muralhas, torna, iconograficamente, a utopia mais evidente (cf. Mucchielli 1960), não deve confundir-se com a própria definição de utopia. A utopia pode esconder-se numa aldeia, como a descrita por Rodrigues Lobo, na *Corte na Aldeia*, sendo desde sempre o carácter utópico conciliável com a inexistência ou até negação da cidade. Tal como sucede na primeira das academias, o jardim de Academos, nos arredores de Atenas, é uma academia e uma utopia que foge dos perigos da agora, aquela agora que tinha condenado Sócrates.

### **d) *La complexité***

Falta, é claro, fazer uma pergunta: a partir de que número de habitantes se pode constituir uma comunidade? À primeira vista, uma utopia, sendo definida como concepção de uma sociedade, não pode nela incluir os Robinsons Crusóé deste mundo. Mas ainda aqui, encontraremos situações ambíguas, a começar pela do próprio Robinson. É que estando sozinho, Robinson teima em manter uma estrutura social: iça a bandeira, vigia o território, levanta fortificações, calendariza as actividades e ritualiza os dias. Robinson, ao esperar o

Outro, amigo ou inimigo, antes ou depois de encontrar Sexta-feira, organizou-se enquanto comunidade. Vive com os outros só porque os imagina.

Se aceitarmos a ideia de que a utopia é um gênero em que existem duas comunidades: a explícita e a implícita, não podemos liminarmente afastar do espírito utópico as sociedades selectas, escolhidas (como são as Arcádias) ou as descrições que, abrangendo explicitamente o indivíduo, abrangem implicitamente uma comunidade (como são as robinsonadas). A complexidade da utopia não reside somente na complexidade da sociedade descrita, mas também na da sociedade não descrita. O *locus amoenus* que encontramos na Utopia, é muito raramente um lugar vazio, porque nele entra a amada, os livros ou os amigos. Mas é sempre um lugar de ausência de conflito, porque os seus habitantes agem de boa fé, movidos sempre por uma virtude reguladora do social: o amor, a justiça, ou a virtude. E não se pode amar, ser justo ou virtuoso sem, pelo menos, imaginar uma comunidade.

Através da complexidade dos pontos de vista, por vezes evidenciada pela focalização, a utopia propõe-nos uma reflexão polifônica. Daí que se aproxime não só da história, como vimos, mas também da filosofia. Entre o autor e o narrador pressupõe-se uma ironia intertextual. Não raramente, o narrador extradiegético perde a palavra a favor de um narrador intradiegético; outras vezes, faz-se referência a um interlocutor/narratário, no singular ou no plural, tu/vós, joga-se, ironicamente, com as divergências entre o modo e a voz. Não raramente, também, a utopia auto-justifica-se com o diálogo académico, a discussão desinteressada, ou a conversa de salão. Do ponto de vista da responsabilidade das ideias, a literatura fornecia facilmente alibis. Quando, por exemplo, no diálogo inicial da *Utopia*, a personagem Hitlodeu refere a genialidade de Platão à personagem More, que via na equidade a única maneira de organizar a felicidade entre os homens, a personagem Moro pode abertamente discordar: “o país em que se estabelecesse a comunidade dos bens seria o mais miserável de todos”. Também não deixa de ser curiosa, do ponto de vista da argumentação filosófica, o argumento incontestável com que Hitlodeu responde: “Se tivésseis estado na Utopia, se tivésseis observado as suas instituições e os seus costumes, como eu que ali passei cinco anos da minha vida, (...) confessaríeis que em nenhuma outra parte existe sociedade tão perfeitamente organizada” (Moro 1972: 58-59). Argumento final e imbatível porque não verificável. Daí que a personagem da utopia esteja, como a heteronímia literária, entre o pseudónimo e a personagem, o verdadeiro e o fingido (cf. Moser 1979).

O discurso da *Utopia*, de Thomas Morus, nasce exteriormente das conversas entre Morus e os intelectuais com quem se corresponde. Ou dos livros de Platão que admira. Tal como, na *República* de Platão, se recria uma personagem histórica, Sócrates, que traça o estado ideal, defende o valor da equidade e contesta a propriedade privada, assim na *Utopia* de Morus (inicialmente chamada *De Optimo Republicae Statu*), se vai recriando uma personagem verosimilmente histórica, Hitlodeu, que defende sensivelmente os mesmos valores. Internamente, a obra confirma a ligação com a obra de Platão: Hitlodeu refere-se-lhe como “um grande génio” e o discurso constrói-se a partir também de uma reunião social, nos bancos de um jardim privado de Antuérpia (uma espécie de pequena academia, bem à semelhança da primeira de todas as Academias, a de Platão nos jardins de Academos).

A utopia é um gênero que filosofa, não necessariamente porque tem como personagens os filósofos, mas porque é um exercício do pensamento, uma manifestação do *logos* (concebido como *logos*/palavra e *logos*/Razão). É um gênero que acredita e simultaneamente descrê, diz e não diz, próprio de quem ama a comunidade e dela foge. O Filósofo da *Utopia*, tal como ao filósofo do mito das cavernas de Platão, não pode ficar entre os seres que lhe são em quase tudo semelhantes. O desejo de tudo compreender e apreender leva-o a sair da caverna e a ver a luz. Mas depois, não lhe basta ter visto a luz. Impõe-se a si próprio a espinhosa missão de regressar à caverna, deixar a perfeição, para contar aos outros o que experimentou sozinho. “Só pude decidir-me a sair de lá para revelar esse novo mundo ao antigo”, dirá Hitlodeu a Morus (Moro 1972: 58-9).

Embora se encontrem utopias em quase todas as sociedades e em todas as épocas, elas são mais facilmente identificáveis nas épocas e nas sociedades em que o exercício da palavra e o exercício da razão são incentivados. Como os séculos XVI ou XVIII. Períodos de Crise e de Crítica, palavras que têm a mesma etimologia (cf. Pereira 1983: 100 ss.) e se instalam em todos os tempos, embora nem em todos os tempos e sociedades se reconheçam. Mas que não nos engane a periodologia: o espírito da utopia pode tomar muitas formas. Comprovando as leis da evolução natural, as utopias que nascem em *habitats* inóspitos vão

mudando de forma para sobreviver. A utopia (que é teoria, palavra e filosofia) em terra que tantas vezes despreza a teoria, a crise e a crítica, dissimula-se e metamorfoseia-se. Quem sabe se, talvez, também por tudo isto, as utopias, existindo em Portugal, são pouco identificáveis...

## II. A Utopia como género da metamorfose

Depressa a utopia, retirando o seu nome de um livro, supera facilmente, pelas forças em confronto, as definições rígidas, que poderiam estar mais ou menos ligadas a esquemas formais fixos. A sua ficcionalidade mascara-se de discursos oficiais, desde o científico ao legal, a sua sociabilidade pode conceber-se através da imaginação, ou da imagem, individual, a sua complexidade, para além de narrativa, é espacial e temporal. Da amplitude com que o lexema passou a ser usado faz prova desde logo um verso português, das *Décadas* de João de Barros, identificando-o com o que chama “a fábula moderna” e revelando a intenção profunda da fábula: “nela quis ele doutrinar os Ingleses como se haviam de governar” (cf. Moser & Martins 1983: 29n e Moser 1982). Depressa se passa do singular (a Utopia, a obra) para o plural (as utopias, o género). Da fábula moderna para as fábulas antigas, e para os discursos sobre um estado passado ou futuro de plenitude, espalhado por géneros tão diversos quanto a fábula, o romance, a sátira, o drama, a epístola, a crónica, o diálogo filosófico ou a ficção científica. O modelo conduz, desde muito cedo, a outros textos exemplares, desde logo *A República* de Platão. Mas também à *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, com que Moro matizava algumas ousadias pouco cristãs. O que surpreende na *Utopia* é que depois de absorvida, a passamos a ler em toda a parte, já dissolvida em micro-estruturas, utopemas, sub-tópicos da utopia. Em mitos como o Reino de Saturno, o país dos Feácios, o Paraíso Perdido, a Idade do Ouro, a Arcádia, o Santo Graal, a Távola Redonda, o regresso do Messias, o Preste João, a Atlântida, D. Sebastião, o Quinto Império, o Reino do Espírito Santo, a Fonte da Juventude, a Árvore das Patacas, “mon oncle d’Amérique” ou a Pedra Filosofal... Ou em temas como o da felicidade, o amor pleno, a justiça absoluta, a natureza amena, a harmonia ou a ordem do universo... E em obras tão distintas quanto a *Bíblia*, a *Odisseia*, *Os Trabalhos e os Dias*, *As Bucólicas* de Virgílio, *A Cidade do Sol* de Campanella, as trovas de Bandarra, a ilha dos Amores, n’ *Os Lusíadas*; a ilha de Próspero, n’ *A Tempestade* de Shakespeare, *Pantagruel*, *As Viagens de Gulliver*, *A Nova Atlântida*, as *Viagens de Altina* de Luís Altina de Campos, *Daqui a 100 anos* de Edward Bellamy, *O Admirável Mundo Novo* de Huxley, a trilogia da *Fundação* de Asimov, ou o espantoso *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury...

Para conseguir descobrir as utopias, que como Proteu nos escapam nas bibliotecas, mudando de forma, é necessário estar atento e espreitar palavras como *ilha*, *viagem*, *barco*, *nave*, *lua*, *sol*, *fénix*, *cidade*, *milénio*, *América*, *Índia*, *novo*, *segredo*, *pedra*, *jardim*... Descobrimos então que a utopia existe “desde o princípio do Mundo”, no Paraíso dado e Perdido, no reino de Saturno ou e também que ela existirá “no final dos tempos”, confundidos então com o apocalipse ou a antevisão da eternidade. Mistura-se com ordem perfeita no passado (num género como a égloga ou a elegia), no futuro (na profecia como no determinismo científico), e também no presente (nos estatutos mais ou menos legais, na “constituição” ou descrição do “ser” como “dever-ser”).

### a) Da constituição à descrição utópica

É curioso que, desde os primeiros discursos e orações, o estatuto da sociedade académica igualitária apareça como um tópico. A Academia dos Singulares orgulhava-se aparentemente da diversidade social dos seus membros e da dignidade que o estudo lhes tinha conferido (*Academias*, 1692: Prólogo). E mesmo uma academia como a dos Generosos (1647-1667), de pendor claramente mais aristocrático, coloca em discussão temas como: *Porque merecem mais o título de generosos os indivíduos que constituem a Academia dos Generosos: pelo ilustre sangue que de seus progenitores herdaram, ou pelas ilustres virtudes em que sempre se exercitaram?* ([s.a.], s.d., BGUC, Ms. 114: 128).

Qualquer que fosse a resposta se não deixaria de questionar os valores em que assentaria uma sociedade tão perfeita quanto a académica. E também aqueles em que assentaria uma sociedade tão imperfeita como a não académica, a do mundo (lá fora). É neste contexto, que os estatutos académicos, nem sempre previamente estabelecidos ou sequer passados a papel, se tornam um interessante material de análise. O estatuto, como a constituição (talvez até como a lei jurídica ou a lei científica em geral) tem em si os três tempos da utopia: o tempo do passado (que aparece como legitimador, como tese ou causa, geralmente no preâmbulo), o tempo do presente (que se confunde com o “ser” e a sua descrição), e o tempo do futuro (com mais evidentes marcas de utopemas), em que se conforma o “ser” a partir da sua perfeição ou totalidade: o “dever-ser”.

Os estatutos da Arcádia Lusitana (cf., v.g., Garção 1982: II, 231-247) parecem mesmo aproximar o articulado legal da ficção. Começam por fazer algumas considerações sobre “a viagem” e “a academia”. Depois, o projecto da academia, desde o primeiro “capítulo” articula-se com o de uma nova alegoria, a da Arcádia, estabelecendo uma série de correspondências espaciais e funcionais. Tomando a nova academia o nome de Arcádia, chamar-se-ia *Monte Ménalo* ao local das suas conferências e pastores aos académicos. Tal como um iniciado que pelo novo baptismo acede a uma vida nova e sem pecado, o académico deve associar o seu novo nome, o nome de pastor, a uma cortesia e amabilidade social. Perde os pergaminhos ou a vulgaridade do seu nome, para aparecer diante dos mais despojado de outros bens que não sejam os do conhecimento. Exige-se uma escolha pessoal de nome e sobrenome, e como dizem os estatutos, “adequado a esta ficção”, para por ele ser conhecido e sem excepção nomeado, enquanto durassem os exercícios e funções da academia (Cap. I). Partindo do pressuposto da igualdade entre os sócios, existem cinco longos capítulos que estabelecem as regras da crítica (decisões por maioria de votos, escrutínio das funções pela sorte, requisito de dois censores, justificação do voto, etc.). Seguem-se-lhe outros quatro (do capítulo X ao XIV) que regulamentam a transparência das relações entre os académicos e a opacidade da comunicação com o exterior. Tal como na *Utopia* de Morus, a península facilmente se transforma numa ilha, pedindo-se sigilo sobre as decisões, impedindo-se a livre circulação dos documentos para lá do espaço académico, ritualizando-se o uso da divisa, exigindo-se a assiduidade.

#### **b) Da élogia ao discurso utópico**

Na ilha da Utopia, de Tomás Moro, o único ofício a que nenhum utopiano se pode furtar, independentemente do sexo e da condição, é o de agricultor. O agricultor é, juntamente com o pastor, o homem em sociedade que se encontra ainda mais próximo do estado da Natureza. Mas mais ainda o pastor que o agricultor: enquanto o agricultor semeia e poda, o pastor molda-se passivamente à paisagem, deixando que a natureza siga o seu curso; ele guia e protege o rebanho, mas deixa-o frequentemente em liberdade para que a natureza cumpra os seus ritmos (cf. Dufour 1990: 73 ss.). É sábio, porque observa e não age. Tomando como modelo as élogas de Virgílio (cf. Bauzá 1993), a Academia torna-se uma representação da Arcádia, em que os académicos, perante a natureza e a sociedade, são pastores (porque fisicamente ociosos e mentalmente activos), exercitando-se naquela poesia primordial que era a bucólica. Que cantariam os primeiros homens?

“Cantariam pois os seus rebanhos, os montes e os vales em que os apascentavam, os rios e fontes a que os levavam a beber, a alva e serena madrugada que os chamava ao trabalho, a sesta que os convidava ao descanso, e os rafeiros que lhes guardavam o gado”. Assim responderá Joaquim de Foyos, na sua memória à Academia Real das Ciências (Foyos 1797: 391).

Por vezes projecta essa Idade de Ouro no seu Rei, que denomina Bom Pastor, expressão suficientemente ambígua para remeter ao mesmo tempo para a Arcádia da Antiguidade clássica, para o Messias da religião cristã e até para um possível sinal ritual maçónico (Marques 1986). Esta relação (que se encontrava já nos versos de Virgílio e Horácio associada à figura de Augusto ou às profecias da época de um *rex a caelo*) corresponderá, sobretudo ao longo do século XVIII, à imagem de um monarca iluminado: sábio nas suas decisões, simultaneamente enérgico na defesa do seu rebanho (os súbditos), mas igualmente um observador passivo da natural liberdade dos povos.

A dimensão utópica da Academia está, pois, (como a utopia) bem longe de ser inócua. É uma ousadia de que o poeta tem consciência. Numa desconhecida Academia dos Unidos, José Anastácio da Cunha criará diante dos interlocutores presentes um interlocutor ausente, uma musa irreverente, que lhe fala de um imaginário reino, um imaginário país luso (Cunha 2001: 131-136): “Já nova ordem de coisas principia./ Sem Pastor as Ovelhas, sem Rafeiro./ Pastam juntas c’ o Lobo carniceiro;/ (...) Outro Gama, outra vez em singulares/ Proezas, resplandece a glória lusa”...

Mas perante as impossibilidades (*impossibilia, adynaton*), a Utopia termina ao fim de algumas estrofes, porque é incompatível com a consciência da Utopia: “Mas, ó Musa,/ Onde me leva arrebatado/ Teu voo loucamente remontado?(...)/ Não pode... – Ah!, desce, desce!/ Não pode a Lira tanto!”

Pesa à utopia o lugar que verdadeiramente lá não está, não o ideal mas o real, o conhecido, ...o nosso. Talvez o medo da palavra, do poder da palavra, nos governantes e nos governados, explique algum do nosso silêncio, algumas ausências de utopias que como tal se apresentem. Tal como em um texto utópico português, *O Balão aos habitantes da Lua* (1819) de José Daniel Rodrigues da Costa, se não pode sustentar por mais tempo a visão do mundo superior: “Tenta levar avante esta subida/ Mas sente dentro em si um certo abalo/ E descendo, desiste do que empreende/ Que a tanto o engenho humano não se estende” (Costa 1978: 85).

A Utopia tem consciência, demasiada consciência, da provocação ao “estado das coisas”, ao *status quo*. Cala-se por temor e prudência, deixando o inefável, o que se não diz, substituir o imaginável, o utópico. Por vezes, ao escritor utópico não resta senão desculpabilizar-se, tornar-se *medium* e já não voz. As musas podem ser irreverentes, mas também se podem calar. E Deus?

### c) Da profecia ao discurso utópico

A profecia, de cariz mítico-literário, político ou religioso, é quase sempre, dentro dos textos doutrinários, um texto heterodoxo, onde frequentemente espreita a heresia. Nesse aspecto, se considerarmos, como faz Thomas Molnar, a utopia como uma “eterna heresia”, não andamos longe dos caminhos frequentemente percorridos pela profecia. Há, certamente, uma diferença fundamental entre utopia e profecia: a ambiguidade do discurso da utopia reside na sua ficcionalidade, quando muito na alegoria; a ambiguidade do discurso da profecia é a do hermetismo simbólico, que pressupõe, ao contrário da utopia, não uma verosimilhança, mas uma verdade. Quanto ao poeta, oscila entre ambas – qual peregrino que encontramos a percorrer o Palácio Delfico do deus Apolo, o deus que simultaneamente protege os Oráculos e a Poesia.

No caso da Literatura portuguesa, quase tudo se encontra por fazer, embora muito tenha sido feito nos últimos anos, nomeadamente pelo Centro de Espiritualidade da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E quanto material parece haver! Portugal começa com uma profecia, a visão de Ourique, e vive ainda, nos finais do século XX, a perplexidade perante os cálculos astrológicos de Fernando Pessoa ou os sentidos ocultos do seu “Encoberto”. Entretanto, muitos foram os profetas que, na nossa terra, sonharam com a recuperação do Graal, a descoberta do reino de Preste João, a vinda do reino do Espírito Santo, o Quinto Império, ou o regresso de D. Sebastião, nessa manhã de nevoeiro que tanto nos lembra a cidade de Amaurota da *Utopia* de Morus, ela própria também, literalmente, uma “cidade de brumas”. O Sebastianismo ou a profecia de uma nova Idade do Ouro serve para justificar a Restauração da Coroa portuguesa em 1640. E tal ligação pode ser testemunhada não só pela difusão das trovas do sapateiro Bandarra, mas sobretudo por textos como a *História do Futuro*, de um P.e António Vieira. Manuel Boccarro Francês, autor das *Anacephaleoses da Monarchia Lusitana* (Lisboa, Antonio Alvares, 1624) ou da *Luz pequena lunar e estellifera da Monarchia Lusitana, explicação do primeiro Anacephaleoses impressa em Lisboa, 1624*, é um atento observador do movimento dos astros, discípulo de Kepler, amigo de Galileu, tido em toda a Europa por homem sábio, devendo à sua erudição o título de Conde Palatino, que lhe foi dado pelo Imperador da Áustria (Andrade 1943: 368-9 e Boccarro, BPMP, Ms. 612). Mais tarde, nos anos que se seguem à partida da Rainha e do Príncipe Regente D. João para o Brasil, poetas e políticos como Moniz Pato defendem abertamente o Sebastianismo como estratégia argumentativa das ideias liberais, como é bem visível nas polémicas do poeta com José Agostinho de Macedo. Ainda no Brasil, o Sebastianismo deixou traços que por vezes se

confundem com algumas revoltas populares (Bourdon 1979). Ao longo do século XIX, o iberismo de algumas propostas políticas não se apresenta de forma nenhuma isento de utopemas (Pereira 1995).

Aos que, folheando tais documentos, duvidarem do seu conteúdo utópico, esperará, aliás, uma leitura surpreendente: a da *Colecção de Vaticínios com o Discurso do Anónimo Utopiense que trata da Filosofia do Encuberto, ou da izistencia futura do Quinto Imperio, e seu primeiro fundador El Rei D. Sebastião vulgarmente conhecido com o nome de Encuberto. Acrescentada com algumas notas ou addicoens e enterpretaçoens de varios Vaticínios, em que se calcula a sua vinda proxima* (Anón. 1828).

Talvez, na literatura portuguesa, não pese a inexistência da utopia, mas a sua excessiva dissimulação e metamorfose. Talvez ela se encontre em géneros híbridos, entre a Profecia, a Oratória, a Filosofia, o Mito. E quando procurarmos os seus autores, tenhamos de estar também atentos aos anónimos e quase “Anónimos Utopienses”.

## Notas

[1] O texto aqui publicado corresponde, embora com algumas alterações, ao da conferência “Espírito utópico e Academia”, apresentada, em 23 de Abril de 2002, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no âmbito do projecto *Utopias literárias e pensamento utópico: a cultura portuguesa e a tradição intelectual do ocidente*. Posteriormente, a parte final deste texto, dedicada à academia enquanto estrutura utópica, foi desenvolvida em dois outros estudos: “Nem muros nem cidade”, a publicar no volume de homenagem ao Prof. Doutor Luís Oliveira Ramos, organizado pelo Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e “O mito do legislador numa academia luso-espanhola”, in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, Porto, Inst. de Estudos Ibéricos/ F.L.U.P., 2003, n.º 0, volume temático “Entre Portugal e Espanha. Relações culturais (séculos XV-XVIII)”, in *honorem* José Adriano Carvalho, pp. 401-412.

“Não há utopias portuguesas” será igualmente publicado na antologia *Estilhaços de Sonho: Estilhaços de Utopia*, organizado por Fátima Vieira e Maria Teresa Castilho e publicado pela Editora Quasi (no prelo).

## Obras Citadas

*Academias dos Singulares de Lisboa dedicadas a Apollo* (1692), Primeira Parte., Lisboa, Off. Manoel Lopes Ferreyra.

Andrade, António Alberto de (1943), “Antes de Vernei nascer...”, in *Brotéria. Revista Contemporânea de Cultura*, Abril, 1943.

Anón. (1828), *Colecção de Vaticínios com o Discurso do Anónimo Utopiense que trata da Filosofia do Encuberto, ou da izistencia futura do Quinto Imperio, e seu primeiro fundador El Rei D. Sebastião vulgarmente conhecido com o nome de Encuberto. Acrescentada com algumas notas ou addicoens e enterpretaçoens de varios Vaticínios, em que se calcula a sua vinda proxima*, Arquivo Distrital/ Universidade do Minho., Ms. 597.

Anón. [Luís Caetano Altina de Campos] (1790-1793), *Viagens d’Altina. Nas cidades mais cultas da Europa, e nas primeiras povoações dos Balinos, Povos desconhecidos de todo o Mundo*, 4 tomos, Lisboa, Off. Simão Thaddeo Ferreira.

Bauzá, Hugo Francisco (1993), *El imaginario clásico: edad de oro, utopía y arcadia*, Santiago de Compostela, Ed. Universidade.

Bezerra, Manuel Gomes de Lima (1992), *Os Estrangeiros no Lima*, ed. fac-similada, com um vol. de estudos org. por José Adriano Carvalho, 3 vols., Viana do Castelo, Câmara Municipal.

Borrvalho, M. Luísa Malato (2003), “O mito do legislador numa academia luso-espanhola”, in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, Porto, Inst. de Estudos Ibéricos/ Faculdade de Letras da Univ. do Porto, volume temático “Entre Portugal e Espanha. Relações culturais (séculos XV-XVIII)”, in *honorem* José Adriano de Freitas Carvalho, n.º 0, pp. 401-412.

Bourdon, Albert-Alain (1979), *Messianisme sébastianiste et messianisme révolutionnaire au Brésil : le mouvement de la Pedra Bonita dans l’histoire de la littérature du Nordeste*, s.l., s.n.

Costa, José Daniel Rodrigues da (1978), *O Balão aos habitantes da Lua*, ed. Org. e com. Alberto Pimenta, Lisboa, Edições 70.

Cunha, José Anastácio da (2001), *Obra Literária. Volume I. Poesia (com inéditos do autor)*, ed. M. Luísa Malato Borralho e Cristina A. de Marinho, Porto, Campo das Letras.

Dufour, Gérard (1990), "Utopie et Illustración: El Evangelio en triunfo de Pablo de Olavide", in *Les Utopies dans le monde hispanique. Colloque franco-espagnol*, Madrid, Casa Velázquez/ Univ. Complutense, p. 73 ss.

Foyos, Joaquim de (1797), "Memoria sobre a Poesia Bucolica dos Poetas Portugueses", in *Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, Lisboa, Typ. Da Academia, tomo I (desde 1780 até 1788).

Garção, Correia (1982), *Obras Completas*, ed. A. J. Saraiva, 2 vols., 2.<sup>a</sup> ed., Lx, Sá da Costa.  
Lobo, Francisco Rodrigues (1991), *Corte na aldeia*, introdução, notas e fixação do texto de José Adriano de Carvalho, Lx., Presença.

Matos, Luís de (1966), "A Utopia de Tomás More e a Expansão Portuguesa", Sep. *Estudos Políticos e Sociais*, vol. IV, n.º 3, pp. 809-820.

Medina, João (1979), "Não há Utopias Portuguesas", Sep. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra.

Moro, Tomás (1972), *Utopia*, trad. José Marinho, Porto, Guimarães Editores.

Moser, Fernando de Mello (1979), *Tomás Moro e o seu heterónimo português*, Sep. "Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa", Lisboa, Sociedade de Geografia, pp. 72-88.

Moser, Fernando de Mello & José Pina Martins (1983), *Thomas More au Portugal*, s.l., s.n.

Moser, Fernando de Mello (1982), *La très ancienne renommée de More au Portugal*, Sep. "Arquivos do Centro Cultural Português", XVII, Paris, F. C. Gulbenkian, pp. 447-452.

Mucchielli, Roger (1960), *Le Mythe de la cité idéale*, Brionne, G. Monford.

Pereira, M. da Conceição C. Meireles (1995), *A questão ibérica: imprensa e opinião (1850-1870)*, dissertação em História apresentada à FLUP, Porto, ed. do autor.

Pereira, Miguel Baptista (1983), "Crise e Crítica", in *Vértice*, vol. XLIII, nº 456/7, p. 100 ss.  
*Porque merecem mais o título de generosos os indivíduos que constituem a Academia dos Generosos: pelo ilustre sangue que de seus progenitores herdaram, ou pelas ilustres virtudes em que sempre se exercitaram?*, Biblioteca Geral/ U. Coimbra, Ms. 114, fl. 128.

Sá, José António (1783), *Compendio de observaçoens que formão o plano da Viagem Política e Filosófica*, Lisboa, Off. Francisco Borges de Sousa.

Trousseau, Raymond (1979), *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 2. ème ed., Bruxelles, Ed. Université de Bruxelles.

Vieira, Maria de Fátima (1996), *Os jogos de significados e o significado dos jogos em Utopia, de Thomas More*, *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, vol. XIII, pp. 51-64.

## Utopia, Linguagem e Poética no Pensamento Grego: dos Pré-Socráticos a Platão



**Filomena Vasconcelos**

(Universidade do Porto)

---

**Citação:** Filomena Vasconcelos, "Utopia, linguagem e poética no pensamento grego: dos pré-socráticos a Platão", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X  
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuquesas/e-topia/revista.htm>>

---

Sem negar os rumos mais recentes das teorias da linguagem, da semântica e da semiologia em geral, bem como das actuais teorias da comunicação, pode dizer-se que todo o pensamento da linguagem que chega até aos nossos dias remonta, nos seus princípios fundamentais, à filosofia grega antiga, pois foram os modelos gregos de conceptualização e classificação da linguagem que, ao longo dos tempos e segundo as idiossincrasias dos povos, serviram de base a posteriores reelaborações. Muito embora não vá deter-me numa longa exposição das várias correntes do pensamento grego pré-socrático, na síntese científica que estes pretenderam alcançar através da observação da natureza e, por inerência, da sua abordagem da própria linguagem, julgo pertinente fazer-lhe menção, ainda que de modo abreviado, na medida em que é essa esteira precursora que estabelece o devido contexto para a visão do mundo que Sócrates e depois Platão viriam a definir. Só então se pode chegar ao entendimento da mentalidade mítica, que a cultura grega soube representar exemplarmente, e talvez assim entrever, na amplitude do mito, a dimensão utópica e imaginativa do conceito de real. É neste espaço que se articula o sentido de poesia em Platão e se extraem os princípios fundadores de uma poética, que só com Aristóteles viria a constituir-se especificamente como disciplina, orientada para a descrição e a normatividade da escrita e das obras poéticas. Na exiguidade deste ensaio, irei abdicar das questões mais específicas da reflexão platónica sobre a poesia que, no meu entender, seriam mais bem explicitadas no confronto estabelecido com a teorização aristotélica, particularmente, na *Poética*.

O período pré-socrático da cultura grega comporta duas grandes fases, distintas entre si, situando-se a segunda na esteira de continuidades da primeira, muito embora converta em sínteses diversas os conteúdos daquela. A primeira destas grandes fases compreende as manifestações da cultura e mentalidade pueris da Grécia antiga, até sensivelmente ao século VI a.C., que, num esforço simultaneamente religioso, poético e histórico, procuraram explicar o mundo, o universo, as forças da natureza e o destino humano através do sobrenatural. Para tal, inventaram o universo paralelo dos mitos como um código para decifrar os mistérios da existência, onde cada um dos deuses que o povoava surgia como uma das possíveis chaves. O contexto mitológico situa a religião e configura cultos e rituais, alcançando junto das populações uma força de imposição e uma autoridade moral crescente por via da imaginação de poetas como Homero e historiadores (de mitos) como Hesíodo. A subtileza ingénua das narrativas míticas foi crucial neste arranque da civilização helénica para o entendimento que, tanto os contemporâneos como gerações vindouras, iriam ter quanto à ligação do homem com o divino e o sobrenatural, quanto à natureza e ao papel da justiça e ainda quanto à necessidade da punição do mal. É, com efeito, no século VII a.C., com Sólon e os assim designados Sete Sábios, que a reflexão moral se institui como tradição popular no pensamento grego antigo, tornando-se a figura do sábio, nas cidades, numa espécie de legislador. É o sábio que está permanentemente em alerta para as necessidades da cidade e, implicitamente, dos seus habitantes, sendo frequente uma fusão do papel do sábio-legislador com o do político, no

respectivo papel de tirano, como é o caso de Periandro, em Corinto. Platão e Aristóteles inscrevem-se, efectivamente, no prolongamento desta tradição, não exactamente como tiranos, mas como teorizadores dessa possibilidade ideal. De Platão, *A República* e *As Leis* são os exemplos mais flagrantes, de Aristóteles há a referir o tratado da *Política*, onde questões de legislação e direitos humanos e sociais nas cidades-estado da Grécia surgem amplamente debatidas, como é o caso particular do escravagismo e da condição feminina e, de modo geral, a constituição e funcionalidade da unidade-base da família (Cap. II ss).

No século VI a.C., assiste-se a uma interessante alteração do curso de tradições anteriores, mais uma vez, impulsionada pela poesia, com Focílidas de Mileto e Teógnis de Megara. O tom gnómico e sentencioso dos poemas perde a anterior submissão sem reservas à justiça divina para acentuar o peso da responsabilidade moral do homem, cada vez mais solitário na sua busca dos princípios orientadores do bem e da justiça. É neste rumo que as vozes dos sábios voltam a conjugar-se com as vozes dos poetas e, na exigência de uma resposta mais cabal para os enigmas da existência e do universo, para além dos cultos e ritos oficiais, se lançam na esteira esotérica da religião dos Mistérios. Os mitos já existentes, de proveniência homérica ou hesiódica foram a base inicial de respostas para a sucessão ininterrupta de questões cada vez mais em aberto. Efectivamente, coligiam-se já as composições homéricas que assumiam um valor autónomo, em termos da universalidade dos temas e da reflexão subjacente, face a pressupostos puramente religiosos. Em momentos diversificados dos seus diálogos, Platão faz referência às cosmogonias – originariamente teogonias – das tradições antecessoras – de Homero, de Hesíodo, para além de órficas – como acontece, por exemplo, no *Crátilo* (402 b), na alusão a Okeanos como progenitor dos deuses, ao desposar Tétis que, segundo os cultos de Orfeu, era sua irmã pelo lado materno (também no *Timeu*, referências similares ocorrem no passo 40 d-e). Em Hesíodo, estas questões tornam-se particularmente explícitas, porque mais sistematizadas do que na *Ilíada* e na *Odisseia* (apesar de a obra de Hesíodo ser pouco posterior à de Homero) e porque, antes de mais, estamos face a um historiador. No fundo igualmente mitológico da sua narrativa histórica, Hesíodo procurou legar para a posteridade uma cosmogonia teogónica que iria subjazer a todos os sentidos de religiosidade, conhecimento e cultura da civilização da antiga Grécia, vindo a repercutir-se como influência fundadora em todo o ocidente mesmo depois da latinização. Assim, Hesíodo inicia a *Teogonia* com a separação da Terra e do Céu a partir do Caos. No princípio surgira o Caos, seguindo-se-lhe Gaia (Terra) que continha, nas profundezas, as brumas do Tártaro. É só no final que surge Eros, o Amor, “o mais belo entre os deuses imortais, que amolece os membros e, no peito de todos os deuses e de todos os homens, domina o espírito e a vontade ponderada”. Do Caos nascem Érebo e a Noite e desta nascem o Aither (Éter) e o Dia, este último, fruto dos amores da Noite com Érebo. A Terra gerou primeiramente Urano(o Céu constelado), “para ser eternamente a morada segura dos deuses bem-aventurados”, e só depois deu à luz as altas Montanhas, “retiros aprazíveis das Ninfas divinas”. “Também deu à luz o mar estéril, que se agita com as suas vagas, o Ponto, sem deleitoso amor; e, seguidamente, tendo partilhado o leito com Urano, gerou Okeanos dos redemoinhos profundos, e Coio e Crio e Hipérion e Jápeto ...” (*Teogonia*: 116 ss). Da mesma união da Terra com Urano nascem igualmente Cronos e Réa, os pais de Zeus. Todos os restantes deuses do Olimpo são posteriores a este tempo original, surgindo após a criação de todas as forças da natureza (Kirk *et al.* eds. 1994: 29). Em suma, a mitologia que assenta na genealogia dos deuses, como forma de explicar a origem do universo e os fenómenos da natureza, foi fruto da observação elementar e atenta do mundo circundante, num primeiro arranque pueril e imaginativo do conhecimento filosófico e científico.

Só a partir destas origens longínquas da reflexão grega antiga se pode falar do período do pensamento grego pré-socrático, maioritariamente entre os séculos VI e V a.C., estendendo-se desde a Grécia continental à Ásia Menor, à Trácia, à Sicília e ao Sul de Itália. Embora possam distinguir-se traços gerais comuns nos esforços e rumos dos filósofos gregos anteriores a Sócrates – envolvendo o seu gradual distanciamento da mitologia teológica e dos sábios moralistas (os Sete Sábios) – o facto é que, como seria de esperar, existem entre eles inúmeras orientações e correntes que, em alguns casos, correspondem à formação de escolas propriamente ditas. No intuito apenas de completar o mapa destas escassas referências vou proceder a uma breve síntese cronológica das várias orientações ou escolas, conforme o caso.

O primeiro destes grupos é o dos filósofos Milesianos, no século VI a.C., em torno da célebre escola de Mileto, antiga cidade da Jónia. Preocupados em isolar a matéria original de

onde teriam sido originárias todas as coisas, estes filósofos são igualmente conhecidos como fisiólogos, tendo-se notabilizado nomes como o de Tales – tradicionalmente considerado o mais antigo físico ou investigador grego da natureza – Anaximandro e Anaximenes. Um pouco mais tarde, já no início do século V a.C., tendo como centro a Grande Grécia, nas cidades de Sibaris e sobretudo de Crotona, aos Milesianos sucedem-se os Pitagóricos, de origem igualmente jónica, já que é Samos a cidade natal de Pitágoras. Para além da tradicional associação do Pitagorismo com a antiga doutrina esotérica dos mistérios, entre os quais se distinguem os de Eleusis, com os cultos órficos e as respectivas práticas iniciáticas, não deve esquecer-se, por um lado, a orientação política de pendor aristocrático da sua influência, por outro lado, os conceitos matemáticos inovadores em torno do número. Em Éfeso, de volta à Jónia, Heraclito (de Éfeso, como é conhecido) é sucedâneo dos Pitagóricos, surgindo como figura isolada em todo o contexto do pensamento pré-socrático e, como tal, designado de “O Obscuro”, “O Tenebroso”. Com base no princípio geral da oposição dos contrários, e problematizando com maior acuidade certas questões colocadas anteriormente por Anaximandro e pelos Pitagóricos, Heraclito procurou sobretudo encontrar a lei ou princípio que regia e determinava o destino. Quase contemporâneo de Heraclito, mas mais a ocidente como Pitágoras, Parménides de Eleia funda a escola dos Eleáticos, segundo o nome da própria cidade, e juntamente com os seus discípulos, Zenão de Eleia e Melisso de Samos, procede à refutação sistemática da doutrina heraclítica do destino, partindo de elementos já denunciadores da ruptura presentes em Xenófanes de Cólofon, na linha fisiologista de Heraclito. Seguem-se os nomes de Empédocles de Agrigento, na passagem do século V para o século IV a.C., Anaxágoras de Clazómenas, contemporâneo de Péricles, e forte influência em Diógenes de Apolónia. Refiram-se ainda os Atomistas, com Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, bem como o grupo dos Sofistas, antecessores imediatos de Sócrates, com Protágoras de Abdera, Górgias de Leônclion e Pródicos de Ceos. É com estes últimos que o pensamento grego sofre uma outra grande viragem: da procura imediata do objecto de conhecimento, no questionamento da essência e da lei geral que regia os fenómenos naturais, os Sofistas detiveram-se na negação, na dúvida céptica que põe em causa a racionalidade do conhecimento da natureza e anula toda a possibilidade de certeza objectiva. As consequências morais desta crise do conhecimento detectam-se de imediato na justiça, que perde toda a anterior base de sustentação ao ter como eixo de referências o homem, enquanto medida de todas as coisas, bem entendido, na proporção directa dos seus interesses, caprichos ou poderio. Expondo às claras a conhecida dissidência de Sócrates face aos Sofistas, esta é uma das temáticas centrais – ou pelo menos, implícitas – em inúmeros diálogos de Platão, invariavelmente em torno da figura do mestre, como se pode verificar paradigmaticamente no *Górgias* e na *República*, onde está presente a proeminente figura de Trasímaco de Calcedónia (Livros I e VI), bem como alguns dos seus discípulos – Clitofonte e Carmantidas. Com efeito, é com a sofística que o pensamento ocidental se inicia no cepticismo e no subjectivismo moral, abrindo-se cada vez mais o fosso entre o real, a dimensão utópica da sua representação mítica, e as possibilidades de representação através do *logos*, nas várias modalidades de entendimento da palavra e da linguagem.

Em síntese, mais do que acentuar o facto de os filósofos pré-socráticos terem lançado as bases conceptuais do conhecimento científico ocidental, deve lembrar-se que toda a sua observação e análise da natureza física, na dimensão do sentido grego de *Physis*, como Aristóteles irá desenvolver no tratado da *Física B*, assentou nos profundos alicerces da cultura mitológica que, nos domínios da espiritualidade religiosa e esotérica, da historiografia e da poesia, explicavam e davam um sentido à própria existência humana na terra. O mito continha em si a lógica interna da estrutura cósmica, da qual os homens apenas podia vislumbrar uma rarefeita linha de sentidos, quase sempre ininteligível, a que davam o nome de destino (*moira*). O estudo racional da natureza pelos filósofos gregos naturalistas anteriores a Sócrates visava, então, descortinar nas malhas do enigma mitológico a chave para o enigma da existência, ou seja, os princípios, as leis que regiam o universo e determinavam todas as suas manifestações. Conceitos como os de substância, infinito, número, movimento, átomo, espaço e tempo surgiram em contraponto da narração mitológica como formulações sistemáticas e racionais de uma mesma realidade. No entanto, foi justamente este salto – dir-se-ia intuitivo e imaginativo – dos filósofos pré-socráticos dos planos da explicação e do entendimento mítico-religioso para os da investigação e conhecimento científico que marcou a singularidade da civilização grega

face a outras precedentes que, tal como as do antigo Egipto e Mesopotâmia, a haviam influenciado.

Nos planos da reflexão grega sobre a linguagem não é pois de estranhar que tenha sido o materialismo das teorias pré-socráticas sobre o mundo físico que determinou a preocupação verificada desde muito cedo com a análise do significante linguístico, com base na adopção do modelo 'alfabético' fenício, ao qual os gregos adicionaram as vogais (os radicais gregos são vocálicos por oposição aos radicais consonânticos das línguas semíticas, como ainda hoje se pode verificar). Apesar de não poder ainda falar-se da distinção de saberes e da formação de disciplinas várias como a filosofia, a história, as diversas ciências (entre as quais a poética, nos termos que mais adiante veremos), algo que viria a estabelecer-se só mais tardiamente, já nos séculos V e IV a.C., com Sócrates, Platão e, mais acentuadamente, com Aristóteles, os filósofos naturalistas pré-socráticos procuraram dividir até ao infinito a "substância primordial e infinita". Podem citar-se vários exemplos, a começar por Anaximandro, discípulo de Tales de Mileto, que designa de *apeiron* ou 'infinita' a massa informe de substância primordial que, todavia, não é observável mas está na origem e finalidade de todas as coisas materiais. De certa maneira, ainda na esteira de Tales, Anaximandro atribui a esta infinita e informe substância características elementares análogas às da água. Todavia, enquanto Tales subsumia tudo ao fundamento elementar da água, o que lhe permitiu quase formular um princípio geral quanto à conservação da matéria, para Anaximandro, era do ar, como movimento perene, que todas as coisas derivavam, pois considerava o ar como o elemento da transformação, da mutação constante, que permitia a explicação qualitativa das coisas pelas mudanças quantitativas que as mesmas evidenciavam. Assim, a escala de densidade do ar servia de referência para os restantes elementos: o fogo, a água e a terra. Pela primeira vez, os modelos mecanicistas eram adoptados para demonstrar a dinâmica do universo, chegando o sol a ser descrito, já por Anaxágoras, como uma grande pedra de fogo maior do que o Peloponeso. Assim, a crença num princípio físico mecanicista que produzia, ordenava, governava e explicava toda a existência, incluindo a alma humana até aos confins mais recônditos do universo, originou a subdivisão e decomposição da matéria nos seus constituintes mínimos, chegando-se, pois, ao conceito de unidades mínimas ou 'elementos', como lhes chamou Empédocles. Para Anaxágoras os 'elementos' são 'homeómeros', Pitágoras designa-os de 'números', enquanto Leucipo de Demócrito viriam a identificá-los como 'átomos'. Inferiu-se, conseqüentemente, a natureza correlata destas unidades elementares com as letras do alfabeto, sobrepondo-se ambas as designações em muitas instâncias. Nesta íntima correlação da linguagem com o real e, dando início a uma grande esteira de tradição do pensamento filosófico naturalista e ocultista no ocidente seguramente até ao século XVII da nossa era, Heraclito afirmava que as qualidades das coisas se reflectiam no seu fonetismo. Mais tarde, estas designações, que definem um único e o mesmo processo de conhecimento, serão identificadas como  $\epsilon\chi\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ , isto é, o correspondente material das letras do acto significante. Considere-se igualmente o importante contributo de Pitágoras, sobretudo no seu estudo científico do som, relacionando-o com as unidades matemáticas, os números, e ajustando o conjunto destes dados à sua investigação sobre os princípios que regem todo o universo cósmico, no fundo, dilatando as bases científicas da astronomia. Assim, nos primórdios da formação de uma teoria da linguagem, que só mais tarde Lucrecio viria a expor – com base nas homeomerias de Anaxágoras, reelaboradas por Aristóteles – os filósofos materialistas pré-socráticos consideravam as letras como átomos fónicos, divisando-se todavia, duas acepções diferentes do mesmos, que irão influenciar esteiras igualmente distintas na sequência posterior do pensamento sobre a linguagem. A primeira destas tradições assenta em Heraclito, para o qual havia uma correspondência íntima e natural entre as coisas e as palavras, reflectida no fonetismo destas. A influência das teorias heraclitianas em Platão é visível, em parte, na dimensão de *physei* (fusei) que a linguagem assume, por exemplo, muito explicitamente no *Crátilo*. Obviamente, seguem-se referências de relevo na semiologia naturalista da Idade Média, com Ramón Lull, e do século XVII, com Boehme. A outra tradição radica em Demócrito para quem as letras do alfabeto podiam ilustrar as suas demonstrações atomísticas, não havendo uma correspondência natural, mas convencional (social) entre o fonetismo das palavras e as coisas por elas designadas. É de notar que o atomismo de Demócrito não tinha por objectivo a explicação dos fenómenos observáveis, encontrando-se já muito ligado aos sofistas imediatamente antecessores de Sócrates, o que viria a contribuir para a grande ruptura de valores tradicionais na Atenas dessa altura.

No entanto, ambas as tradições encaram a linguagem, em primeira instância, como uma sonoridade, através da qual as coisas e depois essencialmente o pensamento – a ideia, dirá Platão – se deixam representar. A linguagem é o pensamento como fala vocal, inerente a um sujeito que a autentifica (Kristeva 1983: 127). Acresce, porém que linguagem é assumida fundamentalmente como secundária relativamente ao real das referências exteriores, influenciando-o, é certo, mas não logrando igualá-lo em circunstância alguma. Compreende-se, então, como a conseqüente radicação da escrita em bases fonéticas, pressupondo a análise da substância fónica da linguagem, levou à concepção desta última como idealidade, em si própria reflectora de um exterior com o qual mantinha somente uma ligação conceptual. Mesmo na visão mais naturalista da tradição heraclitiana, a sonoridade dos fonemas ‘representava’ algo da natureza essencial das coisas reais, mas não se identificava com elas. Ora, a essência das coisas é já a sua abstracção conceptual, a ideia, de modo que a similitude fonética entre as palavras e as coisas só num primeiro momento original e mítico podia ser entendido. Efectivamente, o que viria a ser designado de significante encontra-se alienado do referente real e do significado, para além de estar subdividido nos seus elementos constituintes, os fonemas, segundo duas categorias distintas: vogais e consoantes. É esta condição de idealidade da linguagem no pensamento grego pré-socrático que permite a sua concepção como sistema formal: por um lado, o sistema da linguagem é distinto do real exterior que igualmente significa, por outro, não se identifica totalmente com, nem tão pouco se subtrai à sua parte material. É precisamente neste momento que se identifica o *logos* – logoz – na diferença intransponível entre o que se diz e o que é verdadeiramente. O *logos* deixa de ser moral, uma vez que já não é mais o dom concedido pelos deuses aos homens de atingir o conhecimento do ser através da palavra, para passar a ser ‘neutro’, um simples instrumento, porventura de poder, ao serviço de quem, como é o caso dos sofistas, pelas capacidades encantatórias do discurso, captam a atenção e o favor das multidões. Assim, o *logos*, o discurso de linguagem, “é aquilo que dele se fizer, tendendo para a moralidade para quem se esforça por encontrar as coisas por seu intermédio, para a imoralidade para quem que dele se serve como se fosse de um refúgio para se dissimular” (Rogue 2002: 11). É esta neutralidade do *logos* que Sócrates considera inaceitável e que servirá de eixo de referência constante em toda a extensão da obra de Platão. No fundo, toda a tradição do pensamento ocidental posterior assentará no profundo reconhecimento desta diferença, nas margens que se sobrepuseram ao mito utópico central da união da natureza, das coisas, do real, com a palavra. Na admissão do erro, da aparência, da mentira, do fingimento, instala-se uma nova vertente, ela própria também utópica, do ideal da linguagem como sistema formal, normativo, que sobreviverá, paradoxalmente, no seu eterno fascínio pela busca renovada em cada acto de fala, em cada pronunciamento do pensamento vocálico, da união perdida entre a ética e a palavra. Como se torna bem patente no *Crátilo*, no diálogo entre Hermógenes e Sócrates, o *logos* é a condição essencial para o homem aceder ao saber, algo que se encontra de certa forma implícito na *República*, sobretudo, nos fundamentos que determinam a existência do homem no fundo da caverna e todo o processo de formação – paideia – e aprendizagem que acompanha o árduo trajecto de regresso ao aberto e à luz apenas vislumbrada, do lado de fora da caverna (Livro VII). Também o Livro X expõe uma importante reflexão sobre esta mesma problemática, ao dilucidar os graus de diferença que se instituem entre o que chamamos de realidade, as suas formas de representação e a verdade da ideia. Aqui, a questão do *logos* é entendida duplamente, em função da sua compatibilidade racional com o ideal social e político da ‘cidade’: a linguagem do dialéctico, o *logos* filosófico, alcançou legitimidade dentro dos limites – utópicos – da cidade, uma vez que é o único meio de se atingir o conhecimento. Aqui reside, para Platão, a saída possível do impasse ético que a linguagem tinha significado para Sócrates. Através da aceitação do erro, do fingimento, da diferença, o *logos*, mesmo assim, assumia um conteúdo e uma valência ética ao proporcionar – sendo a única via – conhecimento a quem se dispusesse a persegui-lo. A mesma identificação encontra-se amplamente discutida também no *Fedro*. Em causa está, no fundo, a posição assumida por Platão quanto à polémica, já mais acima referida, entre o carácter convencional (qesei) ou natural (fusei) da linguagem. Partindo da questão do ‘nome’ (nomoz) como ‘lei’, ‘costume’, ‘uso’, e do acto de nomear as coisas, levado a efeito pelo ‘legislador’, como acto diferencial que distingue as coisas e dá lugar à fala, Platão opta pelo carácter ‘natural’ da linguagem (fusei), uma vez que ela é originária da essência das coisas que representa, todavia sintetizando no conceito de ‘natural’ a dimensão igualmente convencional de todo o acto de nomear que é,

essencialmente, uma criação humana – logo, convencional. Do conhecimento do nome chegue-se ao conhecimento da coisa, assumindo, então, a linguagem uma função didáctica como instrumento do conhecimento. No *Crátilo*, conhecer os nomes significava conhecer as coisas, o que impossibilitava dizer coisas erradas (429d), algo que para Sócrates, tal como para Platão, não deve ser tomado sem se ter em conta a maior complexidade das premissas envolvidas: o conhecimento já estabelecido (*makein*) que se tem das coisas, dado pelos nomes, não pode confundir-se com o conhecimento que o filósofo – o dialéctico – vai tendo das mesmas, fruto do seu trajecto pessoal em demanda da verdade.

No entanto, é preciso não esquecer que, se ao legislador compete estabelecer o nome das coisas pois conhece a matriz ideal – a forma – das coisas, é ao dialéctico que compete julgar o acto de nomear do legislador, através do questionamento constante que a si próprio se impõe sobre a aceitação do conhecimento já feito, como acima referi. Platão, como vimos, não admite a legitimidade do poeta na busca da justeza do nome face à verdade inerente às coisas, muito embora ceda perplexo ao poder sublimador e profético da palavra poética, inspirada directamente pelo sopro divino no espírito humano. Por último, Platão acrescenta à naturalidade do nome a convenção do uso, pois é apenas pelo uso – e pela estipulação do código e da norma – que é possível nos representarmos de imediato no espírito aquilo sobre o qual falamos (435 a).

Mas sobretudo, o nome é também para Platão, como o havia sido para Heraclito, revelador da essência das coisas, tem com elas uma co-naturalidade única ao assemelhar-se-lhes, com uma “espécie de exactidão natural”, não acessível a toda a gente (391 a). Simulacro das coisas pela voz, o nome “por meio das suas letras e das suas sílabas” permite ao autor “apoderar-se do ser” das coisas, de maneira a “imitar a sua essência” (424 a). Assim, cada palavra carrega em si a expressão do sentido desse objecto que nomeia. Daí que haja uma outra face do *logos*, a face irracional e mais bela, quantas vezes a sua face oculta e caótica, proferida pelos poetas – os ‘rapsodos’ – pelos loucos, por todos os possessos da ‘mania’ sublime e generosa dos deuses. Platão reconhece a maior proximidade deste *logos* com a ideia primordial do verdadeiro real, mas conclui da sua impossibilidade de existência – são – entre os homens, levando ao extremo a dimensão utópica – porque paradoxal – da possibilidade de perfeição numa cidade inexistente. Porque não é o caminho certo que conduz ao conhecimento da verdade, porque “rega” as paixões “quando devia secá-las” (*República* 606 d), a linguagem poética, a linguagem possessa, bem como quem a profere, os poetas, os homens insanes, devem ser banidos da cidade: “... quanto à poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encómios aos varões honestos e nada mais. Se porém acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopeia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor” (607 a).

No *Crátilo*, a mesma questão reflecte-se de um ângulo ligeiramente diverso, muito embora na primeira parte do diálogo Platão confesse ter sérias dificuldades em explicar a linguagem de poetas da grandeza de Homero (392-393): sobretudo, mais do que falar é preciso ‘saber falar bem’, entenda-se, adequadamente. A diferença original que constitui o *logos*, o defeito de adequação inerente a todo o ser ‘segundo’ da linguagem, pode ser minorado com a busca constante do ‘bem falar’, da fala justa para o pensamento das coisas. Este vem a constituir-se num dos mitos fundadores mais consistentes da palavra poética, em sucessivas gerações até aos nossos dias. Barthes celebrizou a questão no seio da poética estruturalista do século XX, ao cunhar o neologismo do eterno ‘cratilismo’ da linguagem literária, um pouco ao jeito de Mallarmé que, um século antes, tinha aspirado ao regresso da palavra poética à frescura original das “palavras da tribo”. Ainda no século XIX, na revolução das ideologias e das mentalidades que o vitorianismo acalentou, Hopkins pura e simplesmente, inventou uma gramática poética e prosódica que lhe permitisse ‘jogar’ com as estruturas feitas da língua e recriar os seus signos, pois acreditou na utopia da reescrita das coisas, dos sentimentos, da visão do mundo, através dos recursos mitográficos da poesia, no encaixe ideal dos sons e dos sentidos da palavra que quer dizer uma coisa com o primeiro nome dessa coisa, esse que sempre foi meio perdido, quase sempre ocultado ou esquecido, o nome que verdadeiramente a diz, com ela inteiramente identificado, uma vez proveniente do dizer divino. De resto, a mitologia semítica fornece vias análogas para justificar o afastamento da linguagem humana dos sentidos reais das coisas significadas, como facilmente se verifica na identificação

do Verbo como o Acto e, simultaneamente, com a criação efectiva das coisas, logo na abertura do Genesis, no Antigo Testamento.

Uma última chega, muito breve. Na fusão indiscriminada do legislador, do poeta e do filósofo em Platão, onde cabem igualmente as sínteses aristotélicas na *Poética* sobre a necessidade e verosimilhança poética e filosófica, em oposição à 'verdade' histórica, encontram-se naturalmente as definições românticas de poeta e de poesia. Não vou alongar-me, porque seria perder-me, agora neste final, numa teia emaranhada de referências em torno de valores, idiosincrasias e personalidades do romantismo, todas elas válidas e extensas mas, por isso mesmo, injustiçadas num espaço tão limitado. Lembro Shelley, no início do século XIX inglês, que na sua *Defesa da Poesia* quase glosa Platão e se apercebe, tal como este, do intransponível abismo que separa os deuses e as palavras dos homens. Quase por força autónoma da vontade dos deuses, a palavra poética brota profética pela boca mal ciente do poeta: "the words which express what they understand not". Sendo assim, a 'defesa da poesia' num mundo que não tem acesso aos seus próprios sentidos, só pode concluir que os poetas são "os legisladores não reconhecidos do mundo" – "the unacknowledged legislators of the world" (Enright & Chickera eds. 1962: 255). Não posso deixar de ler Friedrich Schlegel, particularmente no seu "Discurso sobre a Mitologia", que nos diz algo sobre a natureza mítica da poesia, ao recordar percursos que poderíamos descrever como utópicos. E utópicos porque são traçados puramente ideais, mitografias da diferença que inscrevem as vidas dos homens na eternidade do tempo e na profundidade de tudo aquilo que eles sabem longinquamente sentir – ou simplesmente pre-sentir – mas não sabem dizer:

O que pretendo afirmar é que falta à nossa literatura um centro, qualquer coisa como a mitologia para os antigos. (...) A nova mitologia, pelo contrário, deverá formar-se a partir do mais fundo do espírito, deverá ser a mais elaborada de todas as obras de arte, ser um novo leito e vaso para a velha e eterna fonte primitiva da poesia, e porventura o poema infinito que encobre os gérmens de todos os outros poemas. (...) E o que é afinal toda a bela mitologia, a não ser a expressão hieroglífica da natureza circundante, nesta transfiguração de fantasia e amor? (Barrento ed. 1989: I, 238-239; 242)

## Obras Citadas

Aristóteles (1981), *Política*, Madrid, Editorial Nacional.

Barrento, João (ed.) (1989), *Literatura Alemã: Textos e Contextos* (1700-1900), 2 vols, Lisboa, Presença.

Enright, D. J. & Ernst de Chickera (eds.) (1962), *English Critical Texts*, Oxford, Clarendon P.

Kirk, G. S., J. E. Raven & M. Schofield (eds.) (1994), *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. port. de Carlos Alberto L. Fonseca, Lisboa, Gulbenkian.

Kristeva, Julia (1983), *História da Linguagem*, trad. port. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70.

Platão (1972), *Obra Completa*, Madrid, Aguilar.

Platão (1983), *A República*, trad. port. De M. Helena Rocha Pereira, Lisboa, Gulbenkian.

Rogue, Christopher (2002), *Comprendre Platon*, Paris, Armand Colin.

Voilquin, Jean (ed.) (1964), *Les Penseurs Grecs Avant Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion.

## Reconfigurações da Utopia na Ficção Pós-moderna



**Lourdes Câncio Martins**

(Universidade de Lisboa)

---

Citação: Lourdes Câncio Martins, "Reconfigurações da utopia na ficção pós-moderna", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X  
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuquesas/e-topia/revista.htm>>

---

Como modelo semântico, assim como formal, a utopia jamais poderá evitar as marcas do tempo: por um lado, as da realidade contemporânea, onde incide a sua visão crítica, por outro, as do discurso literário que define a sua construção textual. A utopia, lembrar-nos-á Laurent Gervereau, é, primeiramente, textual. É narrada e não vista: "Em parte alguma" (Gervereau 2000: 346).

À abordagem da sua problemática no âmbito da narrativa pós-moderna, colocar-se-ão, assim, as questões da referência e da representação. Embora o referente se encontre sempre inscrito nos discursos da cultura, como Linda Hutcheon sublinhou (cf. Hutcheon 1989), não poderemos, contudo, deixar de reconhecer que a ficção pós-moderna se afasta da actividade referencial, a fim de privilegiar a auto-referência que lhe permite afirmar a sua identidade em termos de construção e, desse modo, libertar-se das convenções narrativas. Isto é, da representação da realidade exterior, à qual prefere a evocação dos possíveis, ainda que para depois os anular, bem como da história, das noções estruturantes de lógica e de causalidade, ou ainda de qualquer busca empírica da verdade. Com efeito, a narrativa pós-moderna não pretende considerar os factos, mas os efeitos das suas interpretações que desdobram múltiplas perspectivas da verdade, sempre problematizada enquanto fragmentada. No entanto, de acordo com a sua visão paradoxal, fortemente implicada no que procura contestar, ela reinstala essas noções tradicionais para ulteriormente as subverter. Esta sua dinâmica irá destabilizar o processo de narrativização, tal como é entendido pela abordagem teórica recente, "uma forma nuclear da compreensão humana, da imposição do sentido e da coerência formal ao caos dos acontecimentos" (Hutcheon 1989: 69). Mas ao destabilizá-lo, abre, porém, outras possibilidades de produção de sentido.

É partindo desta reflexão, que nos propomos abordar a utopia no discurso ficcional pós-moderno, nomeadamente em *A jangada de pedra*, de José Saramago e *Baudolino*, de Umberto Eco, na tentativa de aí encontrarmos um novo espaço literário que torne possível o seu processo evolutivo. Por outras palavras, um espaço favorável às reconfigurações da utopia. Devendo esta confrontar-se com a diferença radical tanto do texto como do contexto da realidade contemporânea, correrá, porventura, o risco de já não se parecer com a dos modelos tradicionais e de, assim, se tornar problemática, ao problematizar também as perspectivas da sua renovação.

Quer Saramago, quer Eco se mostram sensíveis às grandes mudanças do seu tempo, apesar de seguirem por trajectos ficcionais bem distintos. Se o escritor português, inversamente ao italiano, parece nunca se ter interessado pela semiótica em termos de abordagem teórica, todavia, à semelhança dele, abrirá os seus textos à nova dinâmica interpretativa, de acordo com as posições teóricas da leitura como acto de colaboração. O que significa, do ponto de vista semiótico de Eco, "fazer-se conjecturas sobre os critérios económicos que orientam o mundo ficcional (...), sendo-se fiel às sugestões de uma voz que não dirá explicitamente o que sugere" (Eco 1996: 148). Tanto mais que se trata aqui de textos predominantemente retóricos, marcados pela ambiguidade pós-moderna, obrigando o leitor a

questionar e interpretar o que não dizem as alusões e as imagens e, assim, procurar aceder a um projecto utópico de contornos indefinidos.

Um projecto que, em ambos autores, se encontra estruturado pela tópica da viagem, na qual se baseou o inventor da utopia para dar uma forma matricial ao género. Uma viagem terrestre em *Baudolino*, uma dupla viagem, por terra e por mar, na *Jangada de pedra*. Em qualquer dos casos, uma viagem que parte do conhecido para o desconhecido, imaginado e desejado, como um lugar que se inscreve num processo de descobertas desenvolvido através destas narrativas e que se torna a sua questão fundamental.

Para Eco, em *A Ilha do dia anterior*, já se tratava de descobrir a maneira de superar o tempo e o espaço, um enigma que o cardeal Mazarin encarregara o herói de resolver e que só o conhecimento das longitudes poderia revelar. Decifrá-lo, é o projecto que o conduzirá ao longo do texto até à “ilha do dia anterior”, um lugar da felicidade, que o poderia libertar do sistema das suas coordenadas espacio-temporais. Não obstante, torna-se numa representação problemática da utopia, que talvez só se possa entender através da ruptura instaurada pelo discurso pós-moderno do romance. [1]

Para Baudolino, no romance epónimo, não se colocará a questão de alcançar uma ilha. No entanto, é uma das suas extensões metafóricas, sob a forma de um lugar longínquo, isolado na sua identidade singular e perfeita, tal como foi configurado pelas diferentes versões da tradição lendária, que o faz não só idealizar, mas também desejar e perseguir uma imagem da utopia: o reino do Preste João, supostamente localizado numa parte incerta da Índia, precisamente no final de um percurso de descobertas através de geografias imaginárias e de países fantásticos.

Saramago, por sua vez, situará o seu projecto utópico no quadro apocalíptico de uma narrativa, cujas fronteiras se aproximam da ficção científica, baseando-se numa viagem no interior de outra, através da figuração da Península Ibérica separada da Europa e, assim, transformada num lugar paradoxal, simultaneamente uma ilha e um barco. Uma jangada-ilha de pedra, “que se afasta do porto e aponta ao mar outra vez desconhecido” (Saramago 1994: 45), sobre a qual os habitantes se deslocam, a fim de procurarem aceder ao conhecimento relacionado com o(s) enigma(s) que ela propõe. Mantendo a ruptura fundadora do país da utopia, Saramago criará um mundo à parte, tanto mais fechado em si mesmo que a sua invenção geográfica quebra a solidez das fronteiras do real, ao desrealizar o seu espaço imaginário. Sendo este, porém, identificável na referência à Península Ibérica sob a forma de um lugar neutralizado, “um lugar outro, mas também o outro do lugar”, na perspectiva de Louis Marin (Marin 1973: 29), não colocará a questão de uma ilha desconhecida, segundo a norma das utopias, de localização incerta, mas não deixando de sugerir ao leitor um outro mundo possível, uma *Terra Australis Incognita*, tal como a descoberta do Novo Mundo a propôs à imaginação. Um Novo Mundo, para o qual, aliás, a figuração alegórica da Península tornada barco nos parece encaminhar, ao longo da sua viagem marítima em direcção ao sul, para a África longínqua, que, todavia, lhe é próxima, mas sem se afastar da América, mantendo-se a meia distância entre esses dois continentes. De tal modo que “a sua forma, inesperadamente para quem ainda tiver nos olhos e no mapa a antiga posição, parece gémea dos dois continentes que a ladeiam” (Saramago 1994: 323). Apagando-se o Outro pela absorção numa indiferença recíproca das duas imagens, permite-se ver o mesmo na sua diversidade e, assim, ao texto dizer, através da figura, o confronto de uma visão do mundo com o mundo que não existe.

Relacionando as duas viagens, o romance envolverá ambas num processo de descobertas com diferentes dimensões: descoberta do espaço exterior, mas também, e porventura mais relevante, descoberta do espaço interior da intimidade, dos afectos e emoções, das ilusões e dos sonhos, descoberta dos mistérios da vida e da morte, da complexidade dos tempos e da História, através da qual se confrontam mundos e ideologias. [2] Descobertas todas elas inerentes à procura da alteridade: de uma outra Génesis e de uma outra Utopia.

Para estruturarem as suas narrativas pós-modernas, ambos autores lhes fornecem os materiais de referência que elas terão de questionar ao longo do seu processo interpretativo, implicando a passagem da identidade à alteridade, a fim de se libertarem os sentidos e, finalmente, se alcançar a significação. Um procedimento que os levará a ancorá-las em contextos históricos bem diversificados, embora se relacionem sempre com o passado e, mais notório ainda, com o passado textualizado, como um modo de o reescrever num novo contexto, sustentado pela convicção pós-moderna que só se pode aceder ao conhecimento dessa

“realidade” por meio das suas representações culturais (cf. Hutcheon 1989). Talvez seja a razão pela qual nestes romances se vê o passado como figura do presente, cuja “correção utópica”, utilizando a expressão de Eco, parece orientar as personagens na busca do conhecimento que lhes permitiria resolver os diferentes enigmas.

Retomando o percurso dos Descobrimientos do Outro Mundo, “a jangada de pedra” retomará também o da utopia. Ou seja, no sentido que lhe atribuiu Carl Schmitt, o de um género literário (na sua forma mental, literária e retórica), como modo de apropriação do mundo longínquo, o próprio modo que orientou os Ocidentais no passado a efectuarem a sua conquista do mundo (*apud* Sloterdijk 2000: 54). Talvez, precisamente por isso, a viagem dessa jangada pareça interminável. O que ela implica é, na verdade, a conquista do mundo, mas em termos de conhecimento, cuja busca, sempre ilimitada, se traduz metaforicamente pelo caminho que lhe abre o acesso e não se encontra, como o vê Hegel, previamente traçado. De acordo com a sua configuração do progresso dialéctico que em Saramago se reflecte, esse caminho terá de ser continuamente procurado e prolongado através da experiência da aprendizagem, que faz aqui da viagem de descoberta um processo iniciático entre o Apocalipse e a Génesis, a prisão do mundo e o mundo da liberdade, o passado e o futuro. Percurso do qual a frase, “nós já não somos europeus”, se tornará a expressão tanto mais assumida que salta os muros e se difunde para além fronteiras, na sua viagem transformando-se numa outra, imagem em eco da sua formulação invertida: “Nós também somos ibéricos” (Saramago 1994: 165). Nela se inscreverá o sentido ideológico da ruptura dos Pirinéus, enquanto interrupção da História que abre a possibilidade de um outro futuro: o que se funda na descoberta de uma nova identidade ibérica e na sua abertura para a construção de uma nova universalidade. Michel Wieviorka, considerando hoje “a utopia como reencantamento da política”, observa que, se nos parece

termos entrado numa época incapaz de se pensar sobre o modo da utopia, não será pela definição do conteúdo do que poderiam ser as utopias. Talvez seja antes por já não queremos considerar que há necessariamente um hiato entre o mundo imaginado e o mundo real, por não queremos crer na ideia de ruptura que antecede a instauração de um mundo outro e melhor. (Wieviorka 2000: 61)

Sobre a projecção das referidas descobertas no espaço de um futuro alargado à dimensão do mundo, o discurso profético do narrador, reflectindo a voz de um Autor Modelo, parece ser bem elucidativo:

Amanhã, quer dizer, no futuro distante, os historiadores que se dedicarem ao estudo de acontecimentos que, em sentido não apenas alegórico, mas literal, mudaram a face do mundo, decidirão, esperamos que com a ponderação e a imparcialidade de quem desapaixonadamente observa os fenómenos do passado, se sim ou não deverá ser feito o desdobramento que alguns defendem já hoje. (Saramago 1994: 236)

Saramago afasta-se do modelo clássico da utopia, que propõe a reorganização do mundo numa via paralela à realidade, preferindo a variante prospectiva do paradigma, que o autoriza a idealizar a transformação do mundo no prolongamento do presente histórico. O mundo que inventa na *Jangada de pedra* não se funda apenas no imaginário geográfico, mas também numa história alternativa, através da qual procuraria responder às expectativas do leitor contemporâneo e, assim, ao seu desejo de saber. No quadro ficcional do percurso de aprendizagem, esse desejo, que, aliás já motivara navegadores e viajantes da utopia, nomeadamente Hitlodeu que, “desejoso de ver o mundo” (More 1987: 86), deixou Portugal para se associar à aventura de Américo Vespúcio, deve ser entendido como desejo do desconhecido e de fuga do real para esse desconhecido, um assimilando-se ao outro para formar uma única motivação do trajecto para um além (ver sobre esta questão Hugues 1999). Daí que as personagens tentem compreender a sua nova realidade, o “como” e o “porquê” da separação da península da Europa, um enigma ligado a outros, cujas causas também procuram ao longo da viagem que as reuniu. De acordo com o resumo que acompanha a obra,

uma mulher, Joana Carda, traça no solo uma linha que nunca mais se apagará, Joaquim Sassa lança uma pedra extremamente pesada a uma distância prodigiosa, José Anaiço, onde quer que vá, faz-se acompanhar por uma imensa nuvem de estorninhos, Pedro Orce, num recanto perdido de Espanha, sente a terra tremer e, das mãos de Maria Guavaira, solta-se um fio de lã que, infundavelmente, se irá desenrolar. [3]

Figuras com uma acentuada coesão onírica, que parecem ilustrar esses “homens imaginários” de uma ilha da utopia, à procura dos quais “esta outra ilha ibérica” se decidiu lançar ao mar, conforme a história sonhada por uma dessas personagens, reenviando para a interpretação simbólica da sua própria história. Um desdobramento tanto mais aberto às variantes das repetições, que o sonho se torna a ilustração em abismo de uma outra história: a de um nobre que partiu para o mar à procura de uma “ilha imaginária” que o rei lhe tinha oferecido.

Como Eco, Saramago voltará continuamente ao lugar do mesmo, um processo necessário à sua escrita labiríntica pós-moderna empenhada na demonstração e, por isso mesmo, sustentada pelo método experimental, que lhe permitiria confirmar as hipóteses. Na *Jangada de pedra*, as próprias hipóteses de uma utopia, cuja confirmação se procura através do discurso que se repete e não pode, por conseguinte, assegurar-la, a não ser que seja como um processo de descoberta, correspondendo à aprendizagem dos viajantes onde se inscreve a sua experiência de um Novo Mundo, que os leva a questionarem-se sem fim, sobre si mesmos, o outro, a alteridade, a diferença que descobrem. Pela visão problemática da utopia, Saramago afirma o seu olhar contemporâneo, indo ao encontro das observações de Michel Wieviorka:

Hoje, sabemos que o grande problema da modernidade não está em autorizar o triunfo da razão sobre as paixões e as tradições, como a maior parte dos utopistas clássicos o pretendeu, de acordo com o seu tempo, mas antes em aprender a conciliar os valores universais da razão e do direito com as paixões, as diferenças, as subjectividades colectivas que se desmultiplicam: a utopia (...) também aqui é possível, se tiver por objecto essa conciliação, se promover não só a razão, mas a sua associação com os sentimentos e as identidades.

Hoje, assistimos, em todos os domínios, ao regresso do sujeito (...). Aí se encontra igualmente um espaço aberto para as utopias que se esforçam em imaginar um mundo ainda mais centrado no sujeito, no seu reconhecimento, na importância da intersubjectividade. (Wieviorka 2000: 61)

Esse percurso dos saberes é longo, tão longo como o percurso da vida, da que põe aqui à prova as competências cognitivas das personagens, relacionadas com os valores da razão movida pela liberdade, aberta à fraternidade e às amizades, ou também ao amor. Percurso dos saberes igualmente longo de uma sociedade que constrói para si um modelo novo, da humanidade que pretende reconciliar-se consigo mesmo, de acordo com a instituição de uma ordem sem conflitos, de um país que sonha em ser utópico: “Um país não é mais do que uma grande família” (Saramago 1994: 224).

Se os heróis se elevam ao plano dos mitos, mantêm, no entanto, uma dimensão humana, assim como a sociedade representada, tornando possível a relação do texto ficcional com a actualidade do contexto empírico, segundo esse jogo de More que, para Roland Schaer, “consiste em mostrar que o outro mundo é deste mundo” (Schaer 2000: 16). Note-se, porém, que as novas perspectivas não apagam as antigas, as lições do passado, nomeadamente da Antiguidade, dos seus textos e das suas lendas, reflectidos nos ecos da intertextualidade pós-moderna. Por esta se entende uma manifestação formal do desejo de preencher, para o leitor, o vazio entre passado e presente, e de reescrever o passado num novo contexto (veja-se, sobre esta questão, Hutcheon 1989).

Por bem fazer, mal haver, diziam os antigos, e tinham razão, pelo menos aproveitaram o seu tempo para julgar os factos então novos à luz dos então factos velhos, o nosso erro contemporâneo é a persistência duma atitude céptica em relação às lições da antiguidade (Saramago 1994: 281).

Para Saramago, a memória da experiência do passado abre a experiência do espaço antropológico a um tempo para além da História, reenviando nessa sua dinâmica para “a nostalgia de uma totalidade perdida, de uma ordem existencial e histórica que, no dizer de António Guerreiro, está para cá da dilaceração, da fractura da descontinuidade”. Na sequência desta reflexão, observar-se-á ainda que “os romances de Saramago pressupõem, no entanto, e tematizam mesmo, esse saber crítico sobre a ausência de uma ordem superior e de valores fundadores centrais; todavia para os negar num outro plano mais imanente: esse onde a narrativa, enquanto máquina de demonstração e de especulação dialéctica, tende para o monologismo capaz de interromper e resolver as contradições do real” (Guerreiro 1997). É, aliás, o que parece aqui justificar os sentidos contraditórios das interpretações do narrador,

quando afirma: "...não há coisa má que não traga na barriga uma coisa boa", e, logo em seguida, que há uma "maneira particularmente otimista de imaginar a vida, mas que os factos da vida (...) as mais das vezes desmentem" (Saramago 1994: 226, 228). É também o que de modo figurativo, aproximando o ver do dizer, Saramago irá demonstrar na encenação da dialéctica da utopia e da anti-utopia, onde se encontram as duas faces de um mesmo género literário, ambas representações do homem e da sociedade elevadas à perfeição, consistindo a única diferença, sublinhada por Krishan Kumar, no signo positivo ou negativo que elas lhes associam (Kumar 2000: 256). Poderemos pensar nessa outra alegoria ficcional do "navegador solitário" que, na *Jangada de pedra*, produz um novo efeito de reflexão: salvo por "uma ilha inteira, a antiga península que navegara ao seu encontro" (Saramago 1994: 232), o navegador solitário prossegue o seu trajecto em busca de salvamento através de Lisboa, de acordo com a sua configuração utópica, "uma cidade (...) bela, harmoniosa, perfeita de proporções e felicidade" (*idem*, 227), onde, no entanto, ele encontrará a morte. Aliás, durante o seu trajecto, o navegador, "que conhece os Açores (...), lembrou-se então de que as ilhas se encontram numa rota de colisão, o que o salvou a ele destruí-las-á a elas, o que as irá destruir, destruí-lo-á também, se rapidamente não se afastar destes sítios" (*idem*, 232). "A utopia de um podendo ser o pesadelo do outro, este diálogo (poder-se-á) desenvolver no âmbito da tradição utópica" (Kumar 2000: 256). Saramago entra no jogo deste diálogo e participa no debate das possibilidades futuras que se abrem no limiar de um novo milénio, introduzindo na ficção a sua voz crítica trabalhada pelo sentido da ironia e o seu olhar hesitante relativo às novas esperanças. Não obstante, acredita no que o século das Luzes designou por "perfectibilidade humana", fundada na audácia e na coragem, essas (re)descobertas dos tempos modernos, que lhe permitem estabelecer uma ponte entre o que foi, o que é e o que será. No texto, parece afirmá-lo continuamente, através da viagem que passa pelo inferno para conduzir à renovação, do amor, mas também de um processo interpretativo, desdobrado por um discurso ficcional sem limites que assegura a aventura da escrita. No início do romance, "Joana Carda riscou o chão com a vara de negrilho". Quando termina, "a vara está verde", prometendo florescer de novo e, desse modo, recriar a viagem sem fim da *Jangada de pedra* no espaço circular que encerra o texto, reproduzindo a forma da sua ilha e, porventura, também da utopia.

Se em *Baudolino* a questão da utopia não implica uma ficcionalização do mundo presente, ao longo do romance se revisitará, no entanto, o passado longínquo que permite a Eco ir ao encontro da nossa época como uma Nova Idade Média: uma época de transição permanente, durante a qual, como ele a vê, "nasce uma cultura da readaptação contínua, alimentada de utopia" (Eco 1985: 82).

Em *La guerre du faux*, o autor virá mesmo dizer que pretende "construir uma imagem histórica, (para) através dela ponderar as tendências e situações da nossa época (como) um jogo de laboratório" (*idem*, 66). Na verdade, o que o seu romance parece praticar, ao abrir-se também a um outro da interacção da escrita e da leitura. De acordo com o jogo de um caleidoscópio, que multiplica as imagens e as suas combinações ao projectá-las no espelho de um texto palimpsesto, Eco cruza os fios da estrutura rizomática da sua narrativa, tornando-a num labirinto para a busca dos reflexos pós-modernos onde se inscrevem as ilusões da utopia, e, assim também, num laboratório para o exercício semiótico da interpretação. Nesse sentido se reformulam e reciclam os materiais do passado através de uma operação discursiva que associa os reflexos das suas imagens, hesitando entre nostalgia, esperança e desespero.

A história que se conta, com o seu início espacial e temporalmente localizado, em Bizâncio no ano de 1204, acompanha o relato que faz Baudolino das suas supostas viagens e da sua vida, a partir do que registara numa *Chronica*, um texto que perdera, mas que procura reescrever, de acordo com o gesto (pós-moderno) da citação que, todavia, a memória altera e confunde com outra *Chronica*, no espaço rasurado da qual esse texto se irá integrar, ao repetir-se a dinâmica subjacente à *Gesta Friderici* no da própria *Gesta* do herói que enforma o romance. Associando as alusões à História e aos lugares míticos às ilusões ficcionais, a narrativa inscreve no passado questões da actualidade contemporânea, nas quais incide a sua visão crítica: as diferenças entre o Eu e o Outro, o civilizado e o bárbaro ("balbuciente", que não fala a sua língua), as que se colocam aos racismos, fundados não só nas aparências físicas, mas também nas ideias e religiões. Tudo isso que Baudolino viria a compreender ao longo da sua viagem, passando por terras onde contactou com monstros saídos dos bestiários medievais.

Ao sentido, que a "falácia do referente" impõe como modo de (a)apresentação, Eco parece sempre preferir o que se propõe à descoberta interpretativa através da mediação da

sua linguagem, que exprime, segundo Le Goff, a ambiguidade entre espelho e ser (Le Goff 2000: 240). Baudolino adapta-se a esta perspectiva como mentiroso que inventa a história e as múltiplas alternativas ao seu paradigma, figurando o romancista, ou o poeta, a quem Platão recusou o acesso à sua cidade ideal, ou porventura ainda o semiótico que, no dizer de Eco, “estuda tudo o que pode ser utilizado para mentir”. No entanto, como o autor também observa, a sua personagem “só mente sobre o futuro. E o mentiroso sobre o futuro é um utopista que até se pode convencer das suas próprias mentiras, uma vez que os factos não o poderão ainda contradizer” (*apud* Gambaro 2002: 29). Assim se compreenderá que Baudolino, à semelhança das personagens do romance de Saramago, procure ir sempre mais longe na viagem que empreende em busca do Oriente e da luz do conhecimento, tentando encontrar confirmações para as suas suposições ou imaginações, através de um diálogo interpretativo que infundavelmente se abre ao leitor e impede a fixação da história da utopia no interior da história que se conta.

Nicetas, reenviando para a figuração em abismo do ouvinte-leitor (das narrativas de utopia), associado a um narrador-autor, depois de ter contado ao homem “sábio” o que lhe relatou Baudolino, pergunta-lhe onde deverá situar essa história no projecto da sua própria História, ele também reflectido na meta-ficção historiográfica do romance que se lê. A resposta é: “em parte alguma”. Tratar-se-ia do lugar da utopia num texto concebido em termos de construção, não para ser actualizado, mas interpretado? De qualquer forma, deveríamos considerar a referência de Eco ao seu discurso ficcional pós-moderno de *A ilha do dia anterior* e que parece aplicar-se também ao de *Baudolino*, como ao da *Jangada (ilha) de pedra*:

talvez existisse uma secreta ordem que presidisse à mudança de ordens e de perspectivas, mas nós estávamos destinados a jamais a descobrir, e antes seguir o jogo flutuante dessas aparências de ordem que se reordenavam a cada nova experiência (Eco 1996: 459).

## Notas

---

[1] Poder-se-á ver, sobre esta questão, Câncio Martins 2002.

[2] Ver, sobre esta questão: Luís de Sousa Rebelo, “*A Jangada de pedra* ou os possíveis da história”, in Saramago 1994.

[3] Referimo-nos à versão francesa : José Saramago (1990), *Le Radeau de pierre*, traduit du portugais par Claude Fages, Paris , Ed.du Seuil.

## Obras Citadas

Câncio Martins, Lourdes (2002), “Mélancolies de l’utopie: Umberto Eco et la quête des illusions postmodernes”, in Lourdes Câncio Martins (ed.), *Utopia e melancolia*, Lisboa, Edições Colibri.

Eco, Umberto (1985), *La guerre du faux*, traduit de l’italien par Myriam Tanant avec la collaboration de Piero Caracciolo, Paris, Grasset.

Eco, Umberto (1996), *L’île du jour d’avant*, traduit de l’italien par Jean-Noël Schifano, Paris, Grasset.

Eco, Umberto (1996), *Six promenades dans les bois du roman et d’ailleurs*, traduit de l’italien par Myriem Bouzaher, Paris, Ed.Grasset.

Eco, Umberto (2000), *Baudolino*, Paris, Grasset.

Gambaro, Fabio (2002), “Umberto Eco : éloge de l’utopie”, in *Magazine Littéraire*, nº 407.

Gervereau, Laurent (2000), "Une faillite symbolique. L'utopie face à ses représentations", in Lyman Tower Sargent et Roland Schaer (eds.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BnF/Fayard.

Guerreiro, António (1997), " Por cada nome, o infinito", in *Expresso*, 25 de Outubro.

Hugues, Micheline (1999), *L'Utopie*, Paris, Ed. Nathan/HER.

Hutcheon, Linda (1989), "The Pastime of Past Time: Fiction, History, Historiographic Metafiction", in Marjorie Perloff (ed.), *Postmodern Genres*, Norman and London: University of Oklahoma Press.

Kumar Krishan (2000), "Utopie et anti-utopie au XXème siècle", in Lyman Tower Sargent et Roland Schaer (eds.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BnF/Fayard.

Le Goff, J. (2000), "Umberto Eco et le Moyen Age", in Jean Petitot et Paolo Fabri (eds.), *Au nom du sens*, Paris, Grasset

Marin, Louis (1973), *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Ed.de Minuit.

More, Thomas (1986), *L'Utopie*, traduction de Marie Delcourt, Paris, Ed. Flammarion.

Saramago, José (1990), *Le Radeau de pierre*, traduit du portugais par Claude Fages, Paris, Ed. du Seuil.

Saramago, José (1994), *A jangada de pedra*, Lisboa, Caminho.

Schaer, Roland (2000), "L'Utopie. L'espace, le temps, l'histoire", in Lyman Tower Sargent et Roland Schaer

Sloterdijk, Peter (2000), "L'Utopie a perdu son innocence", in *Magazine Littéraire*, n° 387.

Wieviorka, Michel (2000), "L'Utopie comme réenchantement de la politique", in *Revue des deux mondes, Utopies*.

## O Futuro de Portugal e da Europa: Nascimento, Amor e Morte



**Henrique Gomes de Araújo**

(Universidade do Porto)

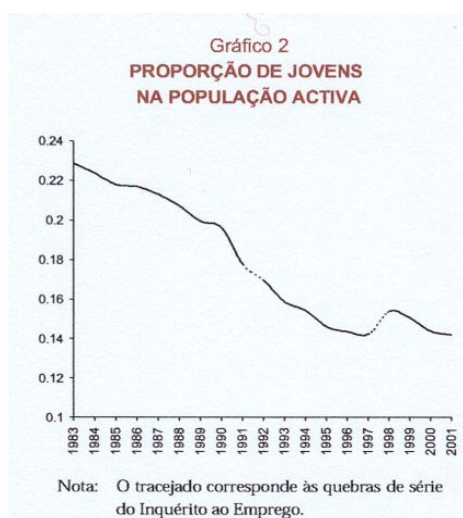
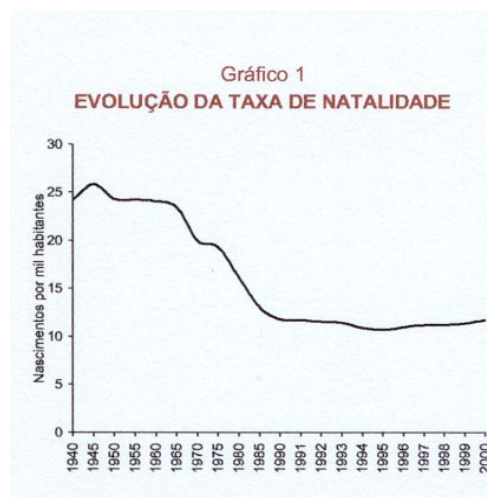
**Citação:** Henrique Gomes de Araújo, " O futuro de Portugal e da Europa: nascimento, amor e morte", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X  
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>>

### Introdução

As recentes declarações do Governador do Banco de Portugal (Constâncio 2004) acerca da inversão do actual ciclo económico, são reveladoras das três políticas que os governos europeus têm que tomar no contexto do envelhecimento da população europeia: 1º uma política de aumento do numero de imigrantes; 2º uma política de aumento da idade de reforma; 3º uma política de aumento da natalidade.

Relativamente a esta, o Relatório do Banco de Portugal de 2001 apresenta dados que permitem suportar aquele objectivo político

Assim, este gráfico revela que houve uma quebra da taxa da natalidade em Portugal de valores próximos dos 25 por mil nos anos 60 para pouco mais de 10 por mil nos anos 90, tendo estabilizado desde então.

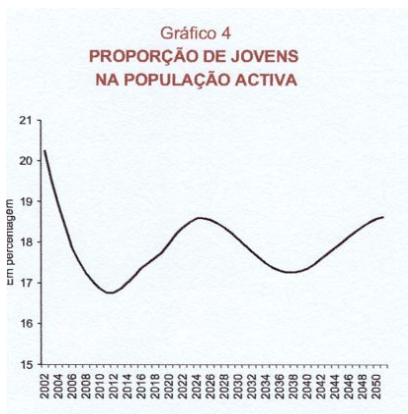


Este “baby bust” está associado a uma redução da proporção dos jovens na população activa. Assim, o peso de indivíduos com menos de 24 anos na população activa experimenta ao longo da década de 80 e 90 um significativo decréscimo de cerca de 23% para pouco mais de 15%.



A diminuição da taxa de natalidade repercute-se também na taxa de participação do grupo etário mais jovem na população activa, o mesmo se verificando nas projecções para os próximos anos:

Este último gráfico permite constatar que a taxa de participação global continuará a aumentar até 2006 para depois começar a cair, reflectindo a diminuição do peso dos jovens na população activa.



## 1. O amor e o futuro

O equacionamento de políticas sociais pelo Banco de Portugal evidencia a relevância da mútua implicação do económico e do social. O que quer isto dizer? Quer dizer que, por exemplo, o “crescimento potencial de uma economia, depende muito da oferta de trabalho, do crescimento demográfico” (Constâncio 2004). Ora, quando se fala de crescimento económico ou de crescimento demográfico, é a possibilidade de haver futuro – se bem que incerto – que se perspectiva. Até lá, toda uma política de contenção das finanças públicas configura um processo sacrificial cuja legitimidade a modernidade questiona e que, a traços largos e impressivos, se espera que resulte na destruturação de uma ordem tomada como iníqua (um “desequilíbrio orçamental grande”) e no (re)nascimento da identidade da comunidade nacional (*vide* Turner 1992: 111).

Tal processo reforça os tabus que perservam a integridade física e a titularidade ou a ligação que as pessoas têm com as coisas (Iturra 1991: 56). E ao perservarem a titularidade das coisas, os interditos protegem-nas do desgaste e do consumo, orientando-as para a intensificação das trocas e, através dela, para o reforço dos laços de reciprocidade. O futuro começa aqui. As coisas constituem-se, assim, em bens (*ibidem*) – sejam eles produtos, seres humanos, saberes ou tecnologias –, no sistema de trocas que garante a reprodução social [1] e, portanto, o futuro do grupo.

Mas nem toda a reciprocidade é disso garantia. Há que distinguir duas formas de reciprocidade: a amorosa e a violenta. A primeira intensifica as trocas entre os actores, garantindo a reprodução do grupo, enquanto que a segunda rarefá-las, propiciando a sua

destruição. Qual é o operador epistémico que permite distinguir o amor da violência? É o complexo conceptual: ser/actor, essência/acidente, identidade/diferença e comunidade/estrutura.

Os seres humanos amam-se sempre que conseguem interreconhecer-se como tais, para além das máscaras de que são portadores e que os diferenciam como actores. O amor é essa dádiva de seres humanos que se tomam e se sentem como essencialmente idênticos, para além das suas diferenças acidentais, sejam elas sexuais, etárias, étnicas ou sociais. No limite, o amor é a *poesis* da comunidade [2], desse *topos* do excesso de desejo [3] a que todos têm acesso quando se precipitam na vertigem da ultrapassagem dos limites [4].

Ora é justamente a transgressão dos limites que suscita e, muitas vezes, legitima a intervenção da estrutura hierárquica desses mesmos grupos ou sociedades, na (re)imposição dos limites – quer no par, quer na família, quer nas organizações locais ou globais e em qualquer período histórico ou espaço geográfico –, já que as relações de reciprocidade não violenta existentes no seio das comunidades, foram e são coabitadas por relações de reciprocidade violenta.

São estas relações de poder que pervertem a representação das diferenças acidentais – metamorfoseando-as em essenciais (v. gr. o racismo) – e das semelhanças essenciais – percebendo-as como acidentais –, o que amortece a intensidade das trocas tornando-as, no limite, impossíveis (ex. a guerra) e induzindo, deste modo, a extinção da comunidade. A violência é assim, essa relação de reciprocidade entre protagonistas que se tomam como radicalmente outros. Doutra modo: a alienação gera exclusão que, por sua vez, gera violência. Em suma: a alienação é a origem da violência.

Relações (“horizontais”) de comunidade e relações (“verticais”) de estrutura, relações de reciprocidade amorosa e relações de reciprocidade violenta, futuro e passado, nascimento e morte, imaginação e memória, atravessam a vida dos membros das sociedades de todas as épocas. Tais símbolos – nascimento, amor e morte –, emergem das comunidades e são eles que dão sentido ao ordenamento ético-político-jurídico vocacionado para a regulação das relações hierárquicas. E a existência de sentido é a garantia de futuro.

## 2. O futuro e a utopia

Entendo por utopia – na acepção que Thomas Moro usava – uma representação construída por redução do conceito de sociedade ao conceito de comunidade e cujo *modus operandi* consiste na abstracção do conceito de estrutura que a todas as sociedades se aplica.

Serão utópicos os objectivos preconizados pelo Governador do Banco de Portugal para enfrentar o envelhecimento da população portuguesa e europeia? As projecções que os estudos do Banco apresentam para os primeiros cinquenta anos deste século têm uma margem de erro que não lhes nega a consistência, mas o futuro, o devir da realidade social e histórica confirmará o desejado aumento da natalidade? E para haver futuro, haverá reforço das relações de reciprocidade não violenta (solidariedade social, defesa da família, integração étnica, etc.) e diminuição das relações de reciprocidade violenta (violência económica, corrupção, criminalidade, violência doméstica, pedofilia, etc.)?

Que futuro haverá para Portugal e a Europa? Estamos neste *hic et nunc* perante a convergência possível de respostas da moderna linguagem económica com a tradicional linguagem religiosa da injunção bíblica “Sejam férteis, cresçam e encham a terra” (Gen.9).

## Notas

---

[1] “processo por meio do qual um grupo social não consome todos os bens que produz e guarda uma parte para recomeçar e continuar as suas actividades” (Iturra 1991: 53).

[2] A comunidade é um “sistema de valores, de normas e de códigos morais” (Cohen, 1985: 8) que enformam “conjuntos de relações sociais” (Santos 1994: 272), criando nestes identidades colectivas. Compreende-se assim que os símbolos do nascimento, amor e morte organizem as comunidades e transformem seres separados e, muitas vezes, antagónicos, em seres ligados.

[3] “é o excedente de desejo que impele o Homem a continuar a sonhar” (Vieira, 2003: 137).

[4] Na bela expressão de Maria Filomena Molder, a comunidade humana é “concebida como resgate esplendoroso do litígio entre animalidade e racionalidade” (Público, 14. Fevereiro. 2004).

### **Obras Citadas**

*A Economia deriva da Religião* (2002), Porto, Edições Afrontamento.

Cohen, Anthony (1985), *The Symbolic Construction of Community*, London, Open University.  
Constâncio, Vítor (2004), Entrevista ao Jornal Público, Rádio Renascença, 19 Janeiro 2004.  
<[www.bportugal.pt](http://www.bportugal.pt)>

Gomes de Araújo, Henrique (1998), *Ética, Economia e Educação*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida.

Iturra, Raul (1991), *A Religião como Teoria da Reprodução Social*, Lisboa, Esher.

Moro, Thomas (1978), *A Utopia*, Guimarães, Guimarães Editores.

Relatório do Banco de Portugal de 2001, II.4 <[www.bportugal.pt](http://www.bportugal.pt)>

Santos, Boaventura Sousa (1994), *Pela Mão de Alice*, Porto, Edições Afrontamento.

Turner, Victor (1992), *Blazing the Trail*, London, The University of Arizona Press.

Vieira, Fátima (2003), “Ainda Morris? Sempre Morris: O Excesso De Desejo como Princípio Utópico para a Contemporaneidade”, in *Anglo-Saxónica*, II-18, pp.133-144.

## A Literatura e a Ideia do Mundo Ideal: Relatório de um Programa para a Disciplina de Literatura Comparada



**José Eduardo Reis**

(Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)

---

**Citação:** José Eduardo Reis, "A literatura e a ideia do mundo ideal: relatório de um programa para a disciplina de Literatura Comparada", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X  
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>>

---

Ao escolhermos o tema da utopia como unidade de estudo de um programa de *Literatura Comparada*, temos em vista dar cumprimento a um triplo objectivo: (i) destacar a problemática da representação literária e das relações da literatura com o mundo; (ii) demonstrar as virtualidades hermenêuticas da indagação comparativista em torno de um tema de natureza pluri e interdisciplinar; (iii) suscitar a reflexão sobre uma temática que, nas suas mais arcaicas e longínquas formulações modais, é congenial com a formação do campo cultural da literatura na civilização ocidental, e que, pelas suas seminais ramificações no plano da história das ideias, configura uma área de investigação multivectorial no âmbito das ciências sociais e humanas.

Dada a complexidade e o intrincado de problemas suscitados por esta temática, convirá que seja introduzida da forma mais didáctica possível. Partiremos pois dos significados etimológicos das palavras "utopia" e "eutopia" (cf. More 1988: 121), irónica e humoristicamente inventados pelo humanista inglês Thomas More no contexto de uma obra narrativa do Renascimento Europeu com explícitos intuitos de crítica social, de maneira a: (i) determinar a sua correlata significação genológica-literária (a *utopia* e a *eutopia* como categorias literárias afins, mas dissemelhantes); (ii) distinguir a acepção *genológica-literária* da *cultural-sociológica*, esta última mais extensa em relação à primeira, designativa de uma propensão ou modo humano de projectar, por via da imaginação e do sentido da esperança, uma ordem existencial, política e social de tipo ideal (a utopia como vontade sublimadora das circunstâncias históricas ou das condições sociais da vida material, o *utopismo*). A formação lexical do termo utopia para designar neologicamente a sociedade ideal a partir do nome da personagem "Utopos", seu inventor – tal como se pode inferir da leitura do início do livro II da obra epónimo do humanista inglês Thomas More (*idem*, 43) – permitir-nos-á também inferir a pertinência explicativa da *utopia* e do *utopismo* a partir de uma teoria do conhecimento que sustenta que o mundo é correlato e, em certa medida, dependente do sujeito que lhe dá forma. Em consequência, convirá realçar a funcionalidade hermenêutica da teoria idealista do conhecimento como recurso teórico-filosófico ajustado à fundamentação da fenomenologia da *utopia literária* e do *utopismo*. A projecção recorrente de mundos ideais, imaginariamente representados como alternativos aos empiricamente representados, encontra, portanto, a nosso ver, na noção gnoseológica *de sujeito do conhecimento* [1], a sua radical fundamentação filosófica e psicológica. Este recurso aos fundamentos da teoria idealista do conhecimento como dispositivo hermenêutico na elucidação da problemática da utopia, em particular na sua configuração literária, assenta ainda em duas ordens de argumentos, que passaremos a expor. A primeira, de carácter formal, decorre de o género literário em causa se definir estruturalmente por enunciar uma descrição de uma sociedade idealmente concebida por um agente, individual ou colectivo, um sujeito do conhecimento sonhador ou inventor, um "Utopos", um Filósofo-Rei, na versão puramente platónica, uma corporação de sábios, etc.), autor de um plano normativo de funcionamento da comunidade que projecta. O plano de sociedade que é descrito na utopia literária é-o, portanto, à medida de um princípio, ideia ou conjunto de valores nucleares

constituintes, que têm a sua origem numa mente ordenadora e legisladora. Tal agente pode ocupar, do ponto de vista da sintaxe narrativa do género literário em questão, diferentes funções, desde personagem evocada ou principal à de narrador onisciente. A segunda justificação para recorrermos à teoria idealista do conhecimento como fundamento da fenomenologia da utopia literária e do utopismo é de carácter teórico-explicativo e decorre da implicação, assinalada pelo sociólogo Karl Mannheim, da filosofia idealista da consciência na formação histórica do conceito de ideologia e, por extensão, do conceito de utopia (Mannheim 1960: 58-60)<sup>1</sup>. Embora a reflexão de Mannheim sobre esses dois conceitos se processe no âmbito disciplinar da sociologia do conhecimento – e, portanto, seja conduzida com o propósito de os determinar teoricamente pela sua funcionalidade em relação às dinâmicas de grupos sociais –, a sua proposta de os considerar como dispositivos antagónicos de representação do mundo – o primeiro visando a preservação da ordem social vigente, o segundo a sua remoção por uma dissemelhante e inovadora concepção social – possui um valor hermenêutico não despreciando na análise da estrutura semântica-discursiva das utopias literárias. De facto, um dos traços distintivos e convencionais da forma literária da utopia é o de veicular uma representação axiológica invertida, antitética, irónica, ou transfigurada, dialecticamente contraditória em relação a um determinado sistema de valores ideológicos dominantes.

Na breve explicação que dermos quer dos conceitos de ideologia e utopia, quer das diferentes formas da mentalidade utópica definidas por Mannheim [2], salientaremos, na esteira da reflexão empreendida por Paul Ricoeur sobre os mesmos conceitos (cf. Ricoeur 1991: 445-465), a natureza potencialmente bivalente do conceito de utopia – com repercussões no plano social, mas que também se divisam no plano da representação literária: referimo-nos à sua potencial qualidade positiva, genericamente traduzível no alargamento e abertura das reais possibilidades psico-sociais do ser historicamente situado, e à sua potencial qualidade negativa, genericamente caracterizada pela degenerescência em devaneio solipsista (*wishful thinking*) ou em programação social totalitária, ambas incongruentes com as distensões possíveis e desejáveis da experiência biossocial. A qualidade *positiva e futurista* da utopia deverá ainda ser explicitada por recurso ao conceito filosófico, com implicações hermenêuticas na análise literária, do "ainda-não" (*ainda não-consciente* correlato do *ainda-não sucedido*) de Ernst Bloch, o grande pensador alemão que mais sistemática e profundamente reflectiu sobre a utopia. Para esse efeito, mencionaremos a crítica de Bloch ao conceito freudiano de inconsciente. Este não se confinaria, segundo o filósofo alemão, a uma zona "de crepúsculo" [3] da psique, obscura e determinada pelo passado, mas ocuparia também uma outra zona "de aurora", igualmente obscura, mas prefiguradora de possíveis ocorrências futuras. Ora, é por via desta reformulação do conceito de inconsciente e pelo reconhecimento atribuído à actividade humana psíquica do *sonho acordado* que Bloch, articulando a sua categoria filosófica do "ainda-não", desenvolve uma ontologia da esperança utópica convergente com a lógica do pensamento utópico-profético.

Numa posição teórica simetricamente oposta a esta reflexão filosófica sobre a dimensão prospectiva do pensamento utópico, coloca-se a reflexão de cariz antropológico de Mircea Eliade – que mencionaremos pela sua pertinência de explicação contrastiva em relação àquela – sobre as origens míticas e religiosas da utopia. Segundo Eliade, a utopia é explicável como uma manifestação secularizada do arquétipo mítico-sagrado da revisitação do éden original e da nostalgia do paraíso (cf. Eliade 1967: 260-280). Esta posição teórica permite, aliás, precisar as diferenças genéricas entre as representações ideais utópicas e eutópicas, estas últimas tendencialmente definíveis por figurarem um estado originário, *in illo tempore*, de conformação pastoral e de feliz e harmoniosa plenitude existencial.

A explicitação encadeada de todos estes conceitos e da sua correspondente pertinência hermenêutica far-se-á, portanto, a partir da evocação do material narrativo da *Utopia* de Thomas More. Neste sentido, procederemos, a seguir, e com um valor de explicação metonímica na determinação da estrutura convencional do género literário em questão, a uma breve descrição do conteúdo narrativo da *Utopia* de More. Com essa descrição se evidenciará a sua estrutural dualidade semântica, composta, por um lado, pela denúncia crítica e satírica da sociedade conhecida historicamente (no caso, a sociedade inglesa Tudor, a matéria narrativa do Livro I), e, por outro, a representação descritiva do funcionamento, supostamente mais justo e perfeito, de uma sociedade desconhecida sua contemporânea, a "óptima república", (a matéria essencial do Livro II). Chamar-se-á também à atenção para a estratégia

paródica e de significação ambivalente dos paratextos da *Utopia* de Thomas More, visando confundir a verosimilhança das circunstâncias do relato sobre a "óptima república" bem como da identidade do seu autor, o suposto navegante português Raphael Hytloday. De facto, e para além de poderem ser lidas como uma mistificação lúdica engendrada por humanistas auto convertidos em personagens de ficção, as pseudo-cartas trocadas entre Thomas More e Peter Giles (cf. More 1988: 3-7) e entre este último e Busleyden (*idem*, 124-126), contendo informações sobre as circunstâncias do relato e pedidos de esclarecimento sobre pormenores da geografia e da topografia da ilha da Utopia, prenunciam o recurso à figura da ironia na abordagem narrativa do tema da crítica social, que é um dos objectivos centrais da obra.

A dialéctica ideologia/utopia, entendida como um dos traços característicos do género literário em questão, pode ainda ser exemplificado, no texto de Thomas More, pela análise do conteúdo dos discursos de personagens que, em situação de diálogo, veiculam posições axiológicas oponíveis sobre a ordem social ou institucional dominante. Servirá de ilustração a este ponto o episódio do Livro I da *Utopia* em que o "utopista" Rafael Hitlodeu, recorrendo à poderosa imagem irónica de homens a serem comidos por cordeiros (*idem*, 18-19), debate com o representante da lei (do aparelho ideológico) vigente, e em estilo de denúncia, a justiça cega da sociedade Tudor.

Pela possibilidade temática-formal fornecida pelos pontos anteriores de praticarmos a análise literária comparada, tanto o sentido lúdico e irónico da estratégia narrativa da *Utopia* de More como a componente crítica e satírica do discurso utópico veiculado por Rafael serão retomados na leitura que fizermos dos fragmentos textuais seleccionados da *Utopia III* de Miguel Mark Hytlodeu e J. de Pina Martins, a saber: (i) do paratexto (Hytlodeu & Martins 1998: viii) que serve de justificação ao título e às (ficcionalis) circunstâncias da composição desta narrativa, uma das raras utopias literárias portuguesas; (ii) do subcapítulo 21-9, *Universidade Lísica e Ultima Escola Utopiana* (*idem*, 184-220), o capítulo II, sintomaticamente intitulado *Confronto de dois Mundos* (*idem*, 85-303), e no qual se representa o diálogo, altamente satírico, entre Miguel Hytlodeu e a personagem Pina Martins sobre o tema do ensino universitário na Vétero-Lísia (Portugal) e na Utopia Nova (a que sobreveio aos acidentes geológicos da antiga ilha da Utopia descoberta por Rafael Hytlodeu, o antepassado de Miguel Hytlodeu).

Feita esta abordagem pessoal ao estudo genérico da utopia literária e do utopismo a partir do material narrativo literário do texto matricial da *Utopia* de More, será conveniente apresentarmos, de modo necessariamente selectivo e resumido, outros ângulos de abordagem erudita sobre a mesma problemática. Neste sentido, e seguindo uma lógica de exposição eminentemente didáctica, daremos conta dos critérios de forma, conteúdo e função, metodologicamente adoptados por Ruth Levitas para determinar o polivalente conceito de utopia (Levitas 1990: 6-8). A definição formal da utopia é, como a autora sugere, historicamente variável quanto à concepção do que é uma sociedade perfeita, podendo esta ser veiculada sob outras modalidades que não exclusivamente a da enunciação literária. Por aqui passa a linha divisória entre a utopia literária e a utopia não literária. Por outro lado, e ainda de acordo com Levitas, se, do ponto de vista da sua função crítica, a definição da utopia pode ser reconduzida a uma das duas tradições do pensamento político-filosófico-liberal-humanista e marxista – já, do ponto de vista do seu conteúdo, a sua definição tende a se pulverizar em formulações necessariamente subjectivas e normativas quanto à natureza do ideal social que preconizam. A profusão de utopias literárias é disso uma prova, na medida em que a sua discreta singularidade temática corresponde, em princípio, à representação de um modelo único de sociedade perfeita.

Sem prejuízo de podermos fornecer uma noção genológica, trans-histórica, de utopia literária, como a que é dada por Raymond Trousson [4] julgamos conveniente adoptar a perspectiva formal e relativista, acima referida por Levitas, de maneira a favorecermos um entendimento plural e distendido da fenomenologia da utopia. Neste sentido, e sem perdermos de vista a articulação entre utopia literária e utopismo, passaremos a dar conta de uma quádrupla abordagem formal, devidamente ilustrada na parte final do nosso programa.

A maneira mais expedita de enquadrar a variedade de formas de representação ideal e imaginária das condições de vida social é a que é a que procedem Gregory Claeys e Lyman Tower Sargent, os editores de *The Utopia Reader* (1999), ao apresentarem um rigoroso inventário de categorias derivada da palavra raiz *utopia*: *utopismo* (Claeys & Sargent 1999: 1), *eutopia* (*ibidem*), *distopia* (*idem*, 2), *utopia satírica* (*ibidem*), *anti-utopia* (*ibidem*), *utopia crítica*

(*ibidem*). A esta nomenclatura de lexemas e expressões formadas por derivação sufixa, prefixa e composta, adicionaremos o conhecimento de outros três lexemas, com igual valor categorial e utilidade hermenêutica, propostos por Constantinos Doxiadis (Doxiadis 1966), *anti-utopia* (*idem*, 87), *cacatopia* (*ibidem*) e *entopia* (*idem*, 87-88). Esta constelação lexical deverá ainda ser complementada com a referência a uma outra constituída por termos que designam modalidades de representação idealizada que não configuram, em rigor, nenhuma utopia, e que foram recenseados por J.C. Davis (Davis 1981) a saber, *cocanha* (*idem*, 20), *arcádia* (*idem*, 22), *comunidade de perfeição moral* (*idem*, 26) e *milénio* (*idem*, 26).

Um segundo momento da nossa exposição apoiada na paráfrase erudita será ocupado em providenciar uma rigorosa categorização da utopia literária. Para esse efeito faremos apelo a um ensaio clássico de Northrop Frye, *Varieties of Literary Utopias* (Frye 1967: 25-49) em que ele reflecte numa perspectiva mitográfica sobre a variedade tipificável das formas literárias da utopia: *utopia cristã* (*idem*, 43-36), *utopia estática* (*idem*, 31), *utopia pastoral* (*idem*, 40-49), *utopia satírica* (*idem*, 29, 43-44), *utopia tecnológica* (*idem*, 30).

Finalmente, e decorrendo da abordagem anterior, apresentaremos uma proposta de classificação historiográfica da evolução do género da utopia como uma criação literária com um elevado índice de motivação psicológica. Recorreremos para o efeito a num outro ensaio clássico, este da autoria de Frank E. Manuel, *Toward a Psychological History of Utopias*<sup>1</sup> (1967), no qual o autor assinala diacronicamente três fases correspondentes ao predomínio de três modalidades de expressão do género, sucessivamente intituladas como *Utopias de feliz serenidade* (*Utopias of calm felicity*) (Manuel 1967: 72-79), *Utopias teleológicas do século XX* (Open-ended utopias of the twentieth century) (*idem*, 79-85) e *Eupschias* (*idem*, 86-95) (Utopias filosóficas e psicológicas do século XX).

Para completar esta tripla abordagem e como forma de actualização histórica da reflexão sobre o utopismo apresentaremos a proposta de sistematização diacrónica que serviu de orientação à exposição que esteve presente entre 2000 e 2001 na Bibliothéque National de France e na New York Lybrary, *Utopia: The Search for the Ideal Society*. Nesse sentido, projectaremos, com recurso ao multi-media, o guião, profusamente ilustrado dessa exposição, que esteve disponível num sítio da *internet* para consulta do público interessado. A selecção comentada das imagens da cópia do referido sítio seguirá a mesma proposta de sequência da visita à exposição que esteve patente naquelas bibliotecas, agora reproduzida na sala de aula como uma viagem sinopticamente documentada pela história das metamorfoses da ideia da sociedade ideal: *Sources, Other Worlds, Utopia in History, Dreams and Nightmares, Metaworlds*.

Fazendo coincidir a nossa ilustração metonímica do utopismo literário com alguns exemplos deste suporte digital sobre a exposição *Utopia: The Search for the Ideal Society*, ocuparemos o conjunto das aulas finais desta unidade didáctica com a análise comparada de textos literários e ensaísticos que, de modo devidamente articulado, assinalem a aventura da representação plural de "esboços de um mundo melhor", na expressão de Ernst Bloch.

O utopismo literário anterior a Thomas More será abordado pela visita, não propriamente ao seu modelo filosófico, *A República* de Platão, mas antes a um conjunto de textos configuradores da alteridade ontológica ideal e que exemplificam o que Krishan Kumar designou por *id* da utopia [5], o seu substrato mítico-literário mais remoto com duplo enraizamento na dual (ou quádrupla) composição estruturante da cultura ocidental, a greco-latina e a judaica-cristã. A convocação desses textos, entre outros possíveis, permitirá compreender que a utopia não foi gerada *ab nihilo*, quer porque o seu tema pode ser encarado como um avatar da representação literária da perfeição humana original, quer porque nela convergem, como se fosse "uma planta híbrida" [6], mitos fundadores dos dois principais esteios simbólico-culturais da nossa civilização.

Quase contemporâneas uma da outra (século VIII a.C.), quer a transcrição escrita da evocação da *Idade de Ouro* na narrativa em verso *Trabalhos e Dias* de Hesíodo (1982: 83-84), quer a da criação/nomeação do *Éden* por Deus (Génesis 2:8-2:15) (Bíblia Sagrada, 1978: 19-20) exprimem ambas uma crença de um tempo e de um espaço originalmente perfeitos. Geradas em dissemelhantes contextos mítico-religiosos, podem ambas as evocações ser consideradas representações eutópicas de plenitude total, expressões nostálgicas por uma condição anterior à queda humana no plano da história do mundo da morte e do sofrimento, que, dialecticamente, motivam e impelem as expectativas de salvação, de redenção, de

libertação, enunciadas quer em textos de demanda do paraíso quer em textos de conteúdo messiânico-profético e de sublimação das leis da história.

Destes últimos, faremos apelo quer ao capítulo 11 (o reino messiânico) do livro de Isaías (*idem*, 962), redigido no séc. VIII a.C., quer aos versículos 31 a 45 do capítulo 2 (a interpretação dos sonho da estátua polimorfa e da sua correspondência com a sequência dos cinco reinos) (*idem*, 1188-1189) do mais antigo e completo apocalipse canónico do Antigo Testamento, o de Daniel, redigido por volta do ano 165 a.C., quer ainda aos capítulos 20 e 21 do apocalipse do Novo Testamento (o milénio e a nova Jerusalém) (*idem*, 1631-1633), atribuído a João de Patmos, redigido por volta de 95 da era cristã. Esta breve digressão por textos bíblicos de teor profético, a que se deve acrescentar a alusão (não propriamente a análise literária) ao teor da *IV Écloga*, a messiânica, de Virgílio (1973: 141-142) como exemplo do veio (menor) da cultura clássica na modulação literária original do pensamento profético ocidental, permitirá explicar as transfusões de sentido entre a utopia (projecto da sociedade ideal) e a profecia milenarista (vaticínio de uma condição ontológica final gloriosa que, investida pelo princípio de esperança do "ainda-não" do tempo futuro, constitui uma das remotas fontes doutrinárias do conceito de progresso).

Dos textos de demanda (não propriamente de nostalgia) do paraíso, entendido como morada dos heróis, dos justos, dos santos, daqueles que pelo mérito do seu esforço heróico ou espiritual a ele acedem ou anseiam aceder, seleccionaremos, para efeitos de análise literária, a medieval e cristã *Navegação de S. Brandão*, para além de fazermos uma breve alusão (sem intenção de análise) aos lugares felizes dos *Campos Elísios* e das *Ilhas Afortunadas*, constantes de textos de autores paradigmáticos da cultura clássica (referidos, por exemplo nos versos 561-568 do Canto IV da *Odisseia* de Homero (2003: 82) ou na *II Ode Olímpica* de Píndaro (1982: 156). Inspirada na vida de um monge irlandês do século V, a *Navegação* foi redigida originalmente no século VIII ou IX, e a sua larga difusão deveu-se a razões de exemplo e doutrina moral, mas também, certamente, por veicular o "sonho de encontrar os *mirabilia* de um mundo de novidade", no dizer de Aires A. Nascimento, autor da edição crítica em manuscritos portugueses (Nascimento 1998: 55-56). Texto de conteúdo eminentemente religioso, marcado pelo imaginário simbólico e cristão da Idade Média, importa nele destacar, na sua versão mais secularizada, a de Beneit, três aspectos da demanda que relata e que pontuam a vontade existencial de acesso a uma alteridade ideal: o fantástico (*e.g.* a baleia lascónio identificada como uma ilha que desliza pelo oceano (*idem*, 153), o maravilhoso (ilha de Albeu1 [*idem*, 157, 159, 161]), o da recompensa final (a visita ao Paraíso de Brandão [*idem*, 187, 189]).

A crença no Paraíso Terreal situado a oriente, que perdurou no ocidente cristão mesmo após as descobertas marítimas e a conseqüente recomposição do desenho real dos continentes, correspondeu a simétrica crença na Ilha de S. Brandão situada a ocidente, no Atlântico Norte. A continuada identificação geográfica dessa ilha nas cartas marítimas até ao século XVIII (Nascimento 1998: 55-56) constitui não apenas testemunho evidente da difusão cultural da *Navegação*, como, sobretudo, faz relevar o seu magnetismo simbólico enquanto lugar "utópico". A importância do mar, da sua grandeza e abertura para o conhecimento de novos continentes foi determinante na conformação do utopismo literário. A invenção ficcional por Thomas More da ilha da *Utopia* e do seu descobridor e descritor, o navegante português Rafael, é disso a prova mais evidente. A revelação de novos espaços, novos povos e novos modos de habitar o mundo inspiraram também o fascínio ambíguo pelo primitivo natural, convertido em representações idealizantes tingidas de pastoralismo. Os textos de Montaigne *Les Cannibales*, incluído nos seus *Essais*, publicados na sua primeira edição em 1580, e a célebre descrição da personagem de Gonzalo na peça de Shakespeare, *The Tempest*, de 1623, – tendo como uma das suas fontes de inspiração o texto do ensaísta francês – servirão de exemplo ao utopismo literário de feição pastoral dos séculos XVI e XVII. Importa, no primeiro exemplo, perceber em que medida a descoberta do novo mundo e dos seus povos indígenas induziu Montaigne a um exercício de crítica irónica (um pouco à semelhança da estratégia literária utilizada por Thomas More na *Utopia*) à sociedade europeia, representando-a em muitos aspectos como menos civilizada que a sociedade primitiva dos índios brasileiros, cujo conhecimento "surpasse non seulement toutes les peintures de quoi la poésie a embelli l'âge doré et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le désir de la philosophie" (cf. Montaigne 1973: 305). Imprescindível, se torna neste contexto fazer uma breve alusão, (que não análise) à descrição idílica dos índios

brasileiros feita em primeira-mão e com conhecimento de facto por Pêro Vaz de Caminha na sua Carta a El-rei D. Manuel (Caminha 1994). Estando longe de serem representados à imagem da urbanidade social dos utopianos, os índios canibais do ensaio de Montaigne não deixam, no entanto, de serem descritos como preservando a integralidade de uma harmonia existencial governada pela genuinidade das leis da natureza e, nesse sentido, como sendo figurados na condição de protagonistas de um modo de vida genuína, ética e verdadeiramente superior à do homem civilizado.

É aliás esta natureza impoluta que, num contexto literário já não ensaístico, mas do campo da dramaturgia, inspira a idealização social eutópica da personagem shakespeariana de Gonzalo – "All things in common nature should produce / without sweat or endeavour" (Shakespeare 1985: 50-52) – enlevado pela beleza da ilha a que as artes mágicas do seu senhor, Prospero, o haviam precipitado como protagonista de um plano urdido para o restabelecimento da justiça temporal.

Numa outra vertente do utopismo do século XVII, a que decorre da lógica messiânica-profética-milenarista, é também por recurso à imagem da natureza impoluta, sublimada da discórdia e violência animal e, por assim dizer, reinvestida das suas propriedades edénicas, que se pode ler a especulação formulada por Padre António Vieira nos textos em que escreve sobre a *História do Futuro* e faz a *Apologia das Coisas Profetizadas* para representar a condição existencial última da humanidade redimida das agruras da história pelo empenho da nação portuguesa em fundar, depois de dobrar o "cabo Não" e o "temerosíssimo Bojador do Futuro" (Vieira 1983: 108), o derradeiro império do mundo, o V, que tinha sido enunciado pelos profetas da Bíblia, e que surge reinterpretado pelo jesuíta português, num contexto histórico pós-restauração favorável à propagação da lógica messiânica-nacionalista. A referência breve à especulação em que Vieira se interroga sobre a possibilidade de "que torne o mundo a ver na sua última idade o que viu na primeira" (Vieira 1994: 292), servirá para ilustrar a perduração do valor hermenêutico do código profético bíblico na elucidação do sentido teleológico da história e da sua consumação utópica-milenarista. De maneira a preservar o sentido comparatista deste ponto do programa, far-se-á uma breve alusão ao mesmo procedimento hermenêutico utilizado nos textos doutrinários da seita política puritana dos *Fifth Monarchy Men*, datados sensivelmente da mesma época (segunda metade do século XVII) e gerados num contexto da história da Inglaterra favorável à sua propagação.

O futuro e o progresso ocuparão o tema de muitas das utopias do século XVIII, XIX e XX. Sobre o progresso dedicaremos uma breve reflexão no último ponto do nosso programa. Para dar conta, na história do utopismo literário, da transferência do vector espaço para o vector tempo na representação da sociedade ideal, *i.e.* da evolução da utopia para a uchronia, faremos apelo ao texto paradigmático do género, um verdadeiro "best-seller" clandestino da França pré-revolucionária, publicado pela primeira vez em 1771, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante*, de Louis Sébastien Mercier. Auto-identificando-se como "profeta veraz da revolução francesa", Mercier projecta uma uchronia sete séculos cronologicamente avançada em relação à data histórica da sua composição, *i.e.* utiliza o expediente imaginário da viagem onírica ao tempo ulterior, não ao espaço sincrónico, para comunicar, sob a forma de ficção, o seu ideário político-social, e, no mesmo movimento, exautora, por antítese irónica, o regime político seu contemporâneo. Protagonizada por um alter-ego de Mercier, essa viagem para o tempo futuro tem por cenário a cidade de Paris, sinédoque de uma França representada económica, social e politicamente como contraponto das misérias, injustiças, vícios e desmandos da Paris/França setecentista. A ordem política vigente, não é, curiosamente, uma República, mas antes uma monarquia constitucional saída de uma revolução pacífica e congeminada por um filósofo-rei (e de novo se prova a pertinência da teoria idealista do conhecimento que postula um nexo de correspondência entre o sujeito criador/inventor de novos mundos e a sua possível materialização), o fundador de uma forma de governo conforme aos princípios da ética racional iluminista e da reverente espiritualidade deísta em prol do bem comum: "Ainsi le sceptre, dont la pesanteur opprimoit vos rois, est léger dans les mains de notre monarque. Ce n'est plus un victime pompeusement parée (...): il ne porte que le fardeau que lui permet la force limitée qu'il a reçue. Nous possédons un prince craignant Dieu, pieux et juste, qui porte dans son cœur l'Eternel e la patrie" (Mercier 1776: 230)<sup>1</sup>. O Capítulo IX, *La forme do gouvernement*, permitir-nos-á assim aceder a um dos tópicos fundamentais do género da utopia e explicar o mecanismo de reversão especular que a descrição do modelo de governação tido como ideal institui, por antífrase, relativamente ao modelo histórico que o utopista deseja derrogar.

E de uma Paris/França de 2440 governada por um monarca constitucional iluminado que induzia nos cidadãos a feliz vontade de depositarem em receptáculos públicos os seus impostos (*idem*, 255-266), de uma Paris/França onde todas as formas de ócio eram censuradas, em que se encaravam as bibliotecas com suspeita (suspeita que prefigura o motivo da proscrição da cultura literária das distopias do século XX) e em que os livros de teologia e jurisprudência eram utilizados como armas de arremesso para minar o bom senso do inimigo, avançaremos para a análise de duas outras formas de governo brevemente descritas em dois textos clássicos do utopismo literário do século XIX: a da Londres do século XXII em *News from Nowhere* de William Morris e a "Cité heureuse" representada nas derradeiras páginas do último capítulo do romance de Émile Zola, *Travail*. A Londres representada no romance de culto de William Morris, publicado em 1890 no jornal da "Socialist League", *Commonweal*, configura, em muitos aspectos, o ideal político-existencial do seu autor. É também por recurso ao sonho que o alter-ego de Morris, William Guest viaja até ao futuro e toma conhecimento das extraordinárias transformações operadas em Inglaterra na sequência de uma sangrenta revolução socialista ocorrida em 1950. A forma de governo, num estágio avançado da consciência política e social da cidadania socialista, revela-se conforme às previsões marxistas da extinção do estado e das suas instituições, *i.e.* como efeito da generalizada e responsável partilha de responsabilidades na preservação da liberdade e prosperidade colectiva. O diálogo travado, no breve capítulo 11, entre Guest e Hammond, o ancião que neste contexto do romance desempenha a função de historiador e descritor da sociedade comunista, reproduz a mesma estratégia narrativa enunciada na utopia futurista de Mercier de depreciação crítica das instituições políticas e dos princípios ideológicos que as enformavam. "Since you have turned your Parliament House into a dung-market (...) where do you house your present Parliament?" (Morris 1962: 247)<sup>1</sup>. Ao que a resposta é: "dear guest, let me tell you that our present parliament would be hard to house in one place, because the whole people is our parliament" (*ibidem*).

Se esta forma de governo do melhor dos mundos possíveis é a que corresponde à peculiar visão marxista de William Morris sobre o estágio último do desenvolvimento da sociedade socialista – pós-industrial e convergente com a eutopia da plena felicidade pastoral – já a representação descrita por Zola de um estágio de realização final e socialista da história da humanidade é modelada a partir de uma dupla influência doutrinal: por um lado, da concepção das comunidades de amor ou falanstérios teorizadas pelo socialista utópico Fourier, por outro, da cosmopolitização de toda a sociedade fundada numa axiologia do progresso industrial e tecnológico – que já constituía o tema da utopia simetricamente oposta à de Morris, *Looking Backward*, do americano Edward Bellamy (1888). As páginas derradeiras de *Travail*, romance publicado em 1901, e, nas palavras de Zola, "la conclusion de toute mon oeuvre" (Rouvillois 1998: 206), são uma descrição da sua visão, ficcionalmente mediatizada pela personagem Luc, da "Cité heureuse". Essas páginas compreendem, em suma, um hino ao cientismo e espelham a convicção de que a sociedade futura, aprofundando as qualidades fraternais e expandindo a felicidade humana, realizará o potencial das forças materiais e o sentido pleno da história. "Et il n'y aura plus que des héros, et tout enfant à sa naissance recevra un cadeau de bienvenue, la terre entière, le ciel sans bornes, le soleil paternel, source de l'immortelle vie" (Zola 1901: 649; Rouvillois 1998: 214).

A vasta produção literária utopista de H. G. Wells assinala, sob muitos pontos de vista, a transição das prognoses triunfalistas sobre a perfectibilidade das relações humanas da sociedade futura, que caracterizam o teor das utopias literárias oitocentistas modeladas por ideais socialistas, para as visões pessimistas e satíricas, induzidas pelo curso insano da história e pelas experiências trágicas de engenharia social do século XX, das distopias novecentistas. Da obra de H.G. Wells seleccionaremos um extracto de *A Modern Utopia* (1905) relativo não propriamente à descrição da forma de governo ideal representada nesta narrativa, que, diga-se de passagem, constitui um marco na evolução no género literário da utopia pela reflexão metaliterária que compreende sobre as convenções do género, mas, antes, relativo à casta social que desempenharia funções de governo, os samurai. Se a concepção da sociedade ideal que Wells propõe em *A Modern Utopia* se constrói a partir de um ideário de síntese, procurando situar-se axiologicamente ao centro relativamente às ideologias opostas do liberalismo e do socialismo, nela não se dispensa o recurso a uma forma moderada de selecção eugénica da elite governante, subordinada a uma estrita regra de conduta moral. "The Rule aims to exclude the dull and base altogether, to discipline the impulses and emotions (...),

to produce the maximum co-operation of all men of good intent, and, in fact, to keep all the *samurai* in a state of moral and bodily health and efficiency". (Wells 1967: 258-318). Introduzindo tensões de vária ordem no plano da diegese com a intenção de superar o tom monodêmico e soporífico de muitas utopias literárias, Wells divisa uma trama narrativa na qual o fascínio pela imagem positiva da utopia coexiste com a sua desconstrução ou relativização. É nesse sentido que se pode ler o diálogo, de que faz parte a citação utilizada, entre o eu do narrador e o seu "utopian self", e que, de alguma maneira, espelha, a dualidade céptica da posição de Wells quanto à natureza eminentemente benigna e benfazeja da lógica de organização social da utopia tal como até então fora literariamente representada.

Não sendo propriamente uma distopia, *A Modern Utopia* contém em germe o motivo ficcional do terror político e ideológico exercido por uma oligarquia despótica em nome do bem comum, motivo que caracteriza aquela variante da utopia literário do século XX, e de que a narrativa futurista de George Orwell, *Nineteen Eighty Four*, publicada em 1949, constitui o exemplo paradigmático. O mundo que aí se representa, uma antevisão da pior sociedade possível modelada a partir do conhecimento da experiência política concentracionária nazi e estalinista, é um mundo de guerra permanente entre estados totalitários (Oceania, Eurasia e Eastasia) cujas posições relativas de afrontamento variam em função de súbitas e cíclicas mudanças de identidade do aliado e do inimigo. O foco narrativo incide sobre a vida social da Oceania (América e Grã-Bretanha), cuja população, os "proles", levam uma existência alienada e miserável tutelada e vigiada pelo Partido, um colectivo de devotos e "qualificados" guardiães (uma versão monstruosa do espírito elitista e auto-sacrificial dos samurai de Wells) da ordem social a que preside o seu grande mentor (o seu grande inventor), o tele-omnipresente e nunca visto em público, "Big Brother". Como parte da campanha de doutrinação ideológica visando o apagamento de qualquer vestígio de consciência crítica e individual, estava em curso na Oceania a elaboração, pelos burocratas do "Ministry of Truth", de um dicionário da "Newspeak". A totalidade do seu léxico, deliberadamente empobrecido e reduzido em relação ao "Oldspeak", deveria conter a semântica autorizada da ideologia do "Ingsoc" (English Socialism). Segundo cálculos oficiais, o seu uso pleno e generalizado a toda a população da Oceania estava previsto para ocorrer por volta do ano de 2050. Como exemplo da sátira distópica a programas políticos de impiedosa engenharia social e coerciva formatação ideológica, incidiremos a nossa análise no apêndice desta narrativa de Orwell "The Principles of New Speak". Trata-se de um texto notável de denúncia à deliberada esterilização do valor de conhecimento da linguagem e dos perversos desígnios políticos de recodificação da língua natural em língua de propaganda. A exposição irónica dos princípios programáticos da "New Speak", língua cuja formulação "was designed not to extend but to diminish the range of thought" (Orwell 1999: 399), (é, para além de um epítome crítico ao terror anti-humano, uma ilustração perfeita da inversão, perversão e degenerescência dos ideais iluministas de confiança no poder da razão humana em criar uma linguagem una, correlata do ideal da criação (como se viu no texto de Mercier) de um estado cosmopolita universal.

Essa valorização filosófica do poder da faculdade da razão articula-se com a formulação, originalmente conceptualizada no pensamento europeu a partir do século XVII, da ideia de progresso. Para concluir o nosso programa analisaremos numa perspectiva comparatista trechos relevantes de natureza ensaística sobre o significado do progresso na definição do utopismo dos últimos dois séculos. De facto, trata-se de uma ideia que não pode ser dissociada da concepção judaica-cristã do tempo linear e da sua benigna consumação final e milenarista. Desse fundo teológico e doutrinário decorre a convicção secularizada de que a humanidade está submetida a um movimento de gradual desenvolvimento e aperfeiçoamento. No entanto, é sob o influxo do optimismo intelectual do século das luzes e, sobretudo, com o eclodir da revolução francesa, que a ideia de progresso, tomando como modelo de prova material o desenvolvimento da ciência e da técnica, passa a desempenhar uma função determinante na conformação do pensamento filosófico ocidental e, por razões acrescidas, no pensamento de feição utopista. A ideia de progresso está assim incrustada em diferentes teorias antropológicas, económicas, sociais, morais que convergem para o núcleo mais solar do modo utopista de representar o mundo, o seu sentido e/ou a sua história, e que consiste, para utilizar a terminologia de Bloch, na realização do princípio da esperança: num ritmo necessário, variável, mas irreversível, tudo o que ao homem diga respeito tende a evoluir sob o signo da perfeição.

Da obra paradigmática fundadora da teoria do progresso, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet (1743-1794), publicada em 1794, seleccionaremos, para efeitos de análise comparada, um fragmento relativo à exultante descrição prospectiva, marcada pelo espírito da utopia, da "dixième époque" do curso temporal da história. Considerada por aquele "profeta de Paris" como a derradeira "du perfectionnement de l'espèce humaine" (Condorcet 1998: 196), a sua inauguração estaria iminente e, com ela, o aperfeiçoamento *indefinido* de todas as qualidades positivas do ser humano. Fazendo uso da figura retórica da interrogação, o tom do discurso de Condorcet nesse trecho é, porém, de convicção: uma vez assegurada a "destruction des deux causes les plus actives de dégradation, la misère et la trop grande richesse" (*ibidem*) verificar-se-ia um dramático aumento da duração média da vida humana e, concomitantemente, da robustez física "d'où dépendent l'intelligence, la force de tête, l'énergie de l'âme ou la sensibilité morale" (*idem*, 198). O curso faseado da história da humanidade, governado por uma discernível lei do progresso, avançaria inelutavelmente para essa era de aumento do potencial das capacidades físicas, intelectuais e morais do ser humano como efeito do aumento da sua ilimitada longevidade. A propósito desta prognose, que tem como horizonte último de esperança a possibilidade do homem vencer a lei da morte física, dever-se-á mencionar o ténue afloramento do motivo do eugenismo, *i.e.* da doutrina que sustenta o apuramento da reprodução genética da espécie humana, motivo que é aliás é recorrente na história do utopismo, de Platão a Aldous Huxley.

A iminente instauração não propriamente de uma nova "Époque", mas de uma nova sociedade é também anunciada em muitos escritos doutrinários de Robert Owen (1771-1858), o infatigável reformador social e político, homem de pensamento e acção, fundador e inspirador de comunidades orientadas por princípios de vida social colectivista na Grã-Bretanha e na América do Norte [7] O seu ensaio panfletário *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, publicado em 1849, será considerado como material de análise, de maneira a destacar: (i) o seu conteúdo manifestamente apocalíptico quanto à ideia da inevitabilidade do progresso social; (ii) a sua total correspondência com os protocolos típicos de uma visão ideologicamente inspirada na concepção de progresso, tal como esta foi postulada pelos filósofos e pensadores sociais franceses do século XVIII; (iii) a ideia que nele se anuncia da transformação dos hábitos mentais como condição indispensável à transformação das relações sociais; (iv) a convicção de que essa transformação ocorrerá à escala universal e inaugurará uma nova e mais perfeita prática convivente entre os homens. Anunciada a iminente instauração de uma nova sociedade – "The period for introducing the permanent rational system of society, based on the ascertained laws of nature, for remodelling the character of man, and for governing the population of the earth in unity, peace, progressive improvement, and happiness, is rapidly approaching and the human power can long resist the change" [8] – Owen sintetiza as qualidades superiores dessa nova ordem social, contrastando-as com as insuficiências, os vícios e os desmandos da velha e injusta sociedade que, no seu entender, estaria prestes a sucumbir na terra. Conclui com a ideia escatológica da edificação do Paraíso na terra, como um simples efeito da aplicação das leis naturais da vida.

O último exemplo textual que desejamos referir para ilustrar a pregnância do conceito de progresso para o utopismo será retirado da última das quatro partes do ensaio filosófico, publicado em 1890, "Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX" do poeta-filósofo, mas também divulgador das novas correntes do pensamento e doutrinas estéticas europeias, homem de acção ligado ao advento do ideário socialista no nosso país, mas também espírito contemplativo, Antero Quental (1842-1891). Cotejando o essencial das teses sobre a ideia de progresso formuladas por Condorcet, Robert Owen e Antero de Quental, verificamos que as suas diferenças apontam para uma distinção teórica fundamental baseada na predominância que é atribuído por cada um deles ao factor determinante no alcançar de um estado supremo de realização humana. Para Condorcet e Robert Owen o "natural" desenvolvimento das leis da história levaria só por si à constituição de uma sociedade edénica sem conflitos; o progresso individual, a perfectibilidade do carácter humano estariam fundamentalmente condicionados pela acção formadora da sociedade, cujo grau de evolução, por seu turno, seria aferido pelo seu grau de desenvolvimento técnico e pelo nível de racionalização material que exibisse. Antero tem outra visão do progresso, menos eufórica, menos técnica e menos socialmente determinada; no seu pensamento, as manifestações materiais de progresso, que podem propiciar a criação de uma sociedade justa não dispensam a conduta ou a livre escolha da consciência individual para se ultimar o sentido da existência. A

noção de progresso em Antero é reconduzida ao plano, menos objectivo e mensurável, da moral, entendida esta como prática desinteressada da virtude e não como constringente obediência a prescrições sociais. "O progresso da humanidade é pois essencialmente um facto de ordem moral (...). O progresso pressupõe o acto constante daquelas energias [espirituais]: sem esforço sempre renovado do pensamento para a razão, da vontade para a justiça, de todo o ser social para o ideal e a liberdade, o caminho andado escorrega debaixo dos pés e a animalidade toma outra vez posse do terreno onde o espírito, adormecendo, não soube manter-se. (...) A criação da ordem racional e o alargamento do domínio da justiça, tal é a definição do progresso" (Quental 1991: 164)<sup>1</sup>.

Neste ponto dever-se-á ainda precisar que a história do século XX induz necessariamente a que se leia com justificadas reservas o conteúdo mais ou menos ingénuo e optimista, mais ou menos sábio e reservado destas reflexões entusiásticas (as de Condorcet e Owen) e problematizantes (as de Quental) sobre o ideal de progresso. A sua denegação pelo curso ulterior da história parece corresponder à falência não apenas do "projecto moderno" mas, por acréscimo de razões, ao veio profético-utopista desse projecto. O brevíssimo ensaio de Jean-François Lyotard, datado de 1985, *Bilhete para um novo cenário*, concebido como uma espécie de epístola a um jovem (filósofo), é um lúcido contributo para a reavaliação crítica – para a desconstrução e recomposição – desse ideal: "Não foi a ausência de progresso, mas pelo contrário o desenvolvimento técnico-científico, artístico, económico e político que tornou possível as guerras totais, os totalitarismos, (...) a desculturação geral com a crise da escola, ou seja, da transmissão do saber" (Lyotard 1993: 102)<sup>1</sup>. Lyotard desconfia do utopismo, enquanto sistema fechado de pensamento sobreposto ao complexo intrincado do real, e, sobretudo, do utopismo político nos seus aspectos mais sórdidos e desastrosos (no ensaio do mesmo livro, "Glosa para a resistência", Lyotard empreende uma reinterpretação filosófica da anti-utopia *Nineteen Eighty-Four* em que procura demonstrar a pertinente actualidade das teses pessimistas do romance distópico de Orwell que tematizam quer a manipulação das consciências pela onnipresença das "tele-relações", quer a redução da linguagem a um indigente e mecânico instrumento da representação idólatra do poder). Porém, e sem propriamente visar a reabilitação do utopismo, Lyotard esboça naquele ensaio um conjunto de ideias que, pela sua hiperconsciência desmistificadora e antecipadora, reproduzem, a nosso ver, o dispositivo crítico da utopia orientado para uma hermenêutica do instante presente: para o filósofo francês, o instante presente, a soberana dimensão da existência, deverá situar-se à medida das exigências de um necessário futuro "que terá de resolver os problemas da evacuação da humanidade para o exterior, antes da morte do Sol" (*idem*, 104). Tais ideias, que não configuram propriamente um programa de acção nem um sistema doutrinal, mas apenas um bilhete, que se quer permanentemente actualizado, de "passagem para um novo cenário", são relativas: (i) antes de mais, à urgência de se praticar a anamnese, *i.e.*, de não se lançar um interdito sobre o défice e o fracasso das promessas associadas ao ideal de progresso "de uma humanidade transparente a si própria, (de) uma cidadania mundial" (*idem*, 101); (ii) depois, a de se fomentar uma consciência crítica contra o simplismo das explicações que elidem uma requerida e necessária adaptação do modo de sentir e de compreender a complexidade crescente do mundo actual; ou seja (iii), de se criar uma resistência ao empobrecimento da comunicação linguística, *i.e.* ao império de uma versão da "Newspeak" antevista por Orwell, resistência que tem por modelo o cometimento ético da escrita e da arte, já pronunciado no trabalho das vanguardas artísticas modernas, em se estar à altura dessa complexificação dos novos meios de sentir e de compreender; (iv) finalmente, à integração dos novos meios de expressão, neles incluídos os novos modos de raciocínio, os que decorrem das novas lógicas, das novas gramáticas, das novas descobertas, em dar testemunho "da única coisa que conta, a infância do encontro, o acontecimento feito à maravilha que acontece (qualquer coisa), o respeito pelo acontecimento" (*idem*, 116)<sup>1</sup>.

É de um encontro sem fim definido senão o da livre descoberta e reinvenção do sentido da utopia que nos fala *O conto da Ilha desconhecida* de José Saramago, publicado em 1997. Este é o "caso do homem que queria um barco" (Saramago 1997: 8) para "ir à procura da ilha desconhecida" (*idem*, 12), das petições que dirigiu ao seu rei para obter o barco e do deferimento do seu pedido após contumaz insistência; mas também a história do seu malogro em recrutar uma tripulação que o acompanhasse, e do seu encontro e enlace com "a mulher da limpeza" (*idem*, 8) do palácio do rei que o seguira para com ele embarcar na aventura. Uma parábola com muitos sentidos: o do desejo, o do sonho, o da aventura, o do amor, o da

esperança, o do conhecimento. O vector utópico perpassa por todos eles sem, no entanto, os cerzir num conjunto temático ordenado pelas regras de composição do género da utopia; a mensagem da narrativa não se define por reproduzir uma descrição imaginária de uma sociedade ideal, mas compõe-se de significados, mobiliza elementos simbólicos e categorias ficcionais que configuram uma parábola fantástica de elevado teor utopizante. A começar pela "ilha" por cartografar, o símbolo clássico do melhor dos mundos possíveis desde a narrativa de Thomas More e seus antecedentes míticos greco-latinos (Ilhas Afortunadas) e medievais (Navegação de S. Brandão), mas também o "mar", um "dos mestres verdadeiros" (*idem*, 25), (o outro é o barco), "para a navegação" (*ibidem*), para a viagem, a condição substancial indispensável, o elemento transitivo para a alteridade desejada e sonhada. Saramago joga com os símbolos e as categorias, mas não com as regras da utopia. Ou melhor subverte-as. Há um sonhador, o "homem que queria o barco", ou, na versão prosaica dos valores instituídos, ideológicos, protagonizados pela voz do rei, "um louco varrido, dos que têm a mania das navegações" (*idem*, 12); há a referência ao mar que transporta o sonhador (ou que, pelas convenções do género, provoca o providencial naufrágio dum narrador que terá a incumbência de descrever o lugar inacessível); há um sonho (acordado) do sonhador em "encontrar a ilha desconhecida" (*idem*, 24) e que sonha (a dormir) com sonhadores (acordados) – os tripulantes que não conseguiu recrutar – que sonham com um "sítio melhor para viver" (*idem*, 32) e que, para esse fim, declaram ao seu sonhador: "resolvemos aproveitar a tua viagem" (*ibidem*1). Mas não há notícia de nenhum lugar sonhado. Ou, na linguagem filosófica com que nos propusemos explicar a fenomenologia da utopia, há um sujeito do conhecimento que não materializa a representação do objecto (do lugar) ideal, há um esboço "ainda-não-consciente" de um mundo melhor, há uma suspensão dessa representação do não-lugar ideal em benefício da representação do modo de sentir o desejo e de conhecer a demanda real desse lugar. Nesta parábola de vários sentidos há, como em todas as parábolas, uma moral com vários sentidos: o de que o sonho utópico com valor positivo é o que obedece à dinâmica e às leis da realidade – "E o céu, estás a esquecer-te do céu, Sim, claro, o céu, Os ventos, As nuvens, O céu, Sim, o céu" (*idem*, 25)<sup>1</sup> –, não o que se cristaliza em modelos pré-concebidos e já cartografados – "Esta é uma ilha do mapa, gritaram [os homens que nunca haviam sido marinheiros], matar-te-emos se não nos lewares lá." (*idem*, 33); o de que a viagem importa mais do que o destino final, o de que o barco em andamento é potencialmente um lugar tão utópico como o da ilha por descobrir ou, reversivelmente, que a ilha feliz por descobrir é o próprio barco em andamento – "As raízes das árvores já estão penetrando no cavername (...). É uma floresta que navega e se balanceia sobre as ondas, uma floresta onde, sem saber-se como, começaram a cantar pássaros, deviam estar escondidos por aí e de repente decidiram sair à luz"<sup>1</sup> (*idem*, 34) ; o de que a vigília inspirada pelo sonho é o princípio da descoberta da realidades por descobrir – "Depois, mal o sol acabou de nascer, o homem e a mulher foram pintar na proa do barco, de um lado e de outro, em letras brancas, o nome que ainda faltava dar à caravela [Ilha Desconhecida]" (*idem*, 35); o de que ir à descoberta do novo é reiterar o antigo gesto de (se) ir encontrar; – "O capitão do porto disse, Vou dar-te a embarcação que te convém, Qual é ela, É um barco com muita experiência, ainda do tempo em que toda a gente andava à procura de ilhas desconhecidas (...) Parece uma caravela"; o de que o valor utópico da gesta dos descobrimentos portugueses vale pelo sentido utópico da navegação; o de que celebrar literariamente o valor utópico dessa gesta é aludir intertextualmente às imagens simbólicas dos poetas maiores, Camões e Pessoa, "às ilhas [do amor] [que] parece que flutuam sobre as águas" (*idem*, 24) e "ao homem do leme" (*idem*, 33), o alter-ego sonhador do "homem que queria um barco"; finalmente, lição maior, o de que o fim da viagem, da navegação, da demanda, da utopia reconduz-se a uma autognose, a um perpétuo movimento conduzido pelo ditame socrático do conhece-te a ti mesmo como condição do conhecimento do mundo da alteridade em nós e do reconhecimento da alteridade exterior a nós ou, como diz "o homem que queria um barco", "que é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não saímos de nós" (*idem*, 24). Resta embarcar na caravela sonhada à imagem da ilha edénica: "Pela hora do meio dia, com a maré, A ilha Desconhecida fez-se enfim ao mar, à procura de si mesma" (*idem*, 35).

## Notas

---

[1] Utilizamos aqui a noção de sujeito do conhecimento na acepção que lhe é dada por Schopenhauer, *i.e.* como a instância ou condição invariável e interdependente da existência do mundo dos fenómenos (cf. Schopenhauer 1984: 27).

[2] Estas formas são, segundo Mannheim: o quiliasmo, a liberal-humanitária, a conservadora, a socialista-comunista (cf. Mannheim 1960: 190-236).

[3] Escreve Bloch: "Toute vie psychique est encadrée d'un côté par son crépuscule et de l'autre par son aube. Le rêve évolue dans l'oublié, le refoulé, le rêve éveillé dans ce qui n'a encore jamais été expérience présente" ( Bloch 1976: vol I, 116).

[4] Escreve Trousson: " (...) Nous proposerons de parler d'utopie lorsque, dans le cadre d'un récit (ce qui exclut les traités politiques), se trouve décrite une communauté (ce qui exclut la robinsonnade), organisée selon certains principes politiques, économiques, moraux, restituant la complexité de l'existence selon certains principes politiques, économiques, moraux, (ce qui exclut l'âge d'or et l'arcadie), qu'elle soit présentée comme idéal à réaliser (utopie constructive) ou comme la prévision d'un enfer (l'anti-utopie moderne), qu'elle soit située dans un espace réel, imaginaire, ou encore dans le temps, qu'elle soit enfin décrite au terme d'un voyage imaginaire vraisemblable ou non" (Trousson 1979: 28).

[5] Escreve Kumar acerca destas modalidades literárias de idealização existencial: "Like many prehistoric fragments, they remain embedded in the later forms; or to change the figure somewhat, we may say that they live on in the Unconscious of utopia, giving it much of its motivation and dynamism. But no more than the id can be identified with the ego, can these utopian 'pre-echoes' be identified with utopia itself" (Kumar 1987: 20).

[6] "Utopia is a hybrid plant, born of the crossing of a paradisiacal otherworldly belief of Judeo Christian religion with the Hellenic myth of an ideal city on the earth" (Manuel & Manuel 1979: 15).

[7] Sobre a vida e obra de Robert Owen e sobre o seu pensamento político e social (cf. Gregory Claeys, "Introduction", in Owen, 1991: viii-xxxii).

[8] "The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race" (Owen, 1991: 65).

## Obras Citadas

*Bíblia Sagrada* (1978), Missionários Capuchinhos (eds.), Lisboa, Difusora Bíblica, pp.19-20, 962, 1631-1633, 1188-1189.

Bloch, Ernst (1976), *Le Principe Espérance*, Françoise Wuilmar (trad.), Paris, Éditions Gallimard, Tome I, pp.111-116.

Caminha, Pêro Vaz de (1994), *A Carta de Pêro Vaz de Caminha*, Jaime Cortesão (ed.), Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp.156-174.

Centeno, Yvette K. (coord.) (1993), *Utopia: mitos e formas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Claeys, Gregory & Lyman Tower Sargent (eds.) (1999), *The Utopia Reader*, New York and London, New York University Press.

Condorcet (1998), "Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l' Esprit Humain", in Frédéric Rouvillois (ed.), *L' Utopie*, Paris, Flammarion, pp.194-198.

Davis, J. C. (1981), *Utopia and the ideal society: A study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.11-40.

Delumeau, Jean (1992), *Une Histoire du Paradis*, Paris, Fayard.

Delumeau, Jean (1997), *Mil Anos de Felicidade*, Augusto Joaquim (trad.), Lisboa, Terramar.

Doxiadis, Constatinos (1996), *Between Dystopia and Utopia*, London, Faber and Faber, pp.87-88.

Eliade, Mircea (1967), "Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology", in *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, pp. 260- 280.

Elliot, Robert C. (1970), *The Shape of Utopia*, Chicago, The University of Chicago Press.

Frye, Northrop (1967), "Varieties of Literary Utopias", in *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, pp. 25-49.

*Hélade: Antologia da Cultura Clássica* (1982), Maria Helena da Rocha Pereira (org. e trad.), Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Hesíodo (1982), "Trabalhos e Dias", in Maria Helena Rocha Pereira (org. e trad.), *Hélade: Antologia da Cultura Clássica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp.83-84.

Heleno, José Manuel (2000), *O Lugar da Utopia*, S.l, Fim de Século.

Homero (1982), "Odisseia", in Maria Helena Rocha Pereira (org. e trad.), *Hélade: Antologia da Cultura Clássica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 54.

Homero (2003), *Odisseia*, Frederico Lourenço (trad.), Lisboa, Cotovia.

Hugo, Victor (2001), *Paris*, Dominique Fernandez (pref.), Paris, Bartillat.

Hytlodeu, Miguel Mark e J. de Pina Marins (1998), *Utopia III: Relato em diálogo sobre o modo de vida educação usos costumes em finais do século xx do povo cujas leis e civilização descreveu fielmente nos inícios do século XVI o insigne Thomas More*, Urbe de Ulisses, Verbo, p.VIII, pp.184-220.

Kumar, Krishan (1987), *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, New York, Basil Blakwell, pp. 1-20.

*Landmarks of the Western Heritage* (1973), Warren Hollister (ed.), New York, John Wiley and Sons.

Levitas, Ruth (1990), *The Concept of Utopia*, London, Philip Allan.

Lyotard, Jean-François (1993), *O Pós-Moderno Explicado às Crianças* Tereza Coelho (trad.), Lisboa, Publicações Dom Quixote.

Mannheim, Karl (1960), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Louis Wirth, Edward A. Shils (transl.), London, Roudledge & Kegan Paul.

Manuel, Frank & Fritzie Manuel (1979), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge; Massachussets, The Belknap Press of Harvard University Press.

Manuel E. Frank (1967), "Toward a Psychological History of Utopias" in *Utopias and Utopian Thought: A Timely Appraisal*, Boston, Beacon Press, pp.69-98.

Mercier, Louis Sébastien (1776), *L' An Deux Mille Quatre Cent .Quarente – A* Londres, s.n.

Morris, William (1962), *News from Nowhere and Selected writings and Designs*, Asa Briggs (ed.), Harmondsworth; Penguin, pp. 247-256.

Montaigne, Michel de (1973), *Essais I*, Pierre Michel (ed.), Sarthe, Gallimard, pp. 300-314.

More, Thomas (1988), *Utopia*, George M. Logan and Robert M. Adams (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.

Nascimento, Aires A. (ed.) (1998), *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*, Lisboa, Colibri.

Owen, Robert (1991), *A New View of Society and Other Writings*, Gregory Claeys (introd.), Harmondsworth, Penguin.

Orwell, George (1999), "Nineteen Eighty-Four", in Gregory Claeys & Lyman Tower Sargent (eds.), *The Utopian Reader*, New York and London, New York University Press, pp. 398-407.

Píndaro (1982), "II Ode Olímpica", in Maria Helena Rocha Pereira (org. e trad.), *Hélade: Antologia da Cultura Clássica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 156.

Quental, Antero (1991), "Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX", in Joel Serrão (org. e int.), *Obras Completas: Filosofia*, Lisboa, Univ. Açores/Editorial Comunicação.

Raymond Trousson (1979), *Voyages aux Pays de Nulle Part*, Bruxelles, Éditions de L'Université de Buxelles.

Ricouer, Paul (1991), *Ideologia e Utopia*, Teresa Louro Perez, Artur Lopes Cardoso (trad.), Lisboa, Edições 70.

Rouvillois, Frédéric (ed.) (1998), *L'Utopie*, Paris, Flammarion.

Saramago, José (1997), *O Conto da Ilha Desconhecida*, Lisboa, Assírio e Alvim.

Servier, Jean (1967), *Histoire de l'Utopie*, Paris, Gallimard.

Shakespeare, William (1985), *The Tempest*, Frank Kermode (ed.), London, Methuen, pp.50-52.

Schopenhauer, Arthur (1984), *Le Monde comme Volonté et Représentation*, A. Burdeau (trad.); Richard Roos (rev.), Paris, P.U.F, pp.27-29.

Wells, H. G. (1967), *A Modern Utopia*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 258-318 [1905].

Vieira, Padre António (1983), *Livro antepimeiro da História do Futuro*, José Van Besselaar (ed.), Lisboa, Biblioteca Nacional.

— — — (1994), *Apologia das Coisas Profetizadas*, Adma Fadul Muhan (org. e fix. do texto), Lisboa, Livros Cotovia.

Virgil (1973), "Eclogue IV", in Warren Hollister (ed.), James Laughlin (trans.), *Landmarks of the Western Heritage*, New York, John Willey and Sons, vol. 1, pp.141-142.

Zola, Émile (1901), "Travail". S.l.: Fasquelle, p. 649, in Frédéric Rouvillois (ed.), *L'Utopie*, Paris: Flammarion, 1998, pp. 208-214.

Entrevista a...  
**Onésimo Teotónio de Almeida**



por **Fátima Vieira**

---

**Citação:** "Onésimo Teotónio de Almeida: uma entrevista sobre o utopismo português no rescaldo de uma palestra sobre o conceito de identidade", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X <<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>>

---

O palestrante compareceu à hora marcada. Onésimo Teotónio de Almeida é português mas vive já há trinta e dois anos nos Estados Unidos da América, leccionando na Universidade de Brown. O *quarto de hora académico* não faz parte da sua rotina, informada pelo rigor americano da pontualidade e da organização das conferências em função da sua utilidade para o público que o ouve. Foi essa aliás a sua primeira preocupação: perceber para quem falava (neste caso, essencialmente alunos do Curso de *Diploma de Ensino de Português como Língua Estrangeira*) e proceder à sua apresentação identitária (totalmente adequada à conferência que vinha proferir, com o título "A questão da identidade: uma reflexão filosófica centrada no confronto com a Cultura Americana"): um açoriano que estudou no Continente e fez o seu doutoramento em Filosofia nos Estados Unidos e que foi co-responsável pela criação de um Centro de Estudos Portugueses na Universidade de Brown, que depois se viria a tornar no primeiro Departamento de Estudos Portugueses nos Estados Unidos (autónimo em relação ao tradicional Departamento de Estudos Hispânicos).

A questão da identidade tem sido central na sua vida – *Ando há trinta e dois anos a traduzir Portugal para a América e vice-versa* – e o seu discurso flui vívido e interessante, suportado pela reflexão filosófica sólida que ressalta da apresentação formal da sua palestra. Traz um texto escrito, que lê mais pausadamente – e explica, *tenho mesmo de o fazer*, e percebemos porquê, apenas a página escrita disciplina a velocidade do seu discurso e garante que a sua reflexão filosófica se não transforme numa parábola sobre o tema da identidade. Mesmo assim, não resistiu, aqui e além, a sublinhar ideias mais complexas com uma história, e a reacção do seu público confirmou que a estratégia resulta, a mensagem passou claramente: a identidade individual é uma colecção de momentos, aqueles que nos tocam, momentos a que ficámos emotivamente ligados, que se encadeiam no fluxo do nosso dia-a-dia. Por isso a ideia de fluxo é crucial para o entendimento do conceito de identidade sugerido no poema de Jorge Luís Borges: "O tempo é a substância de que sou feito, o tempo é o rio que me transporta; mas eu sou o rio" e que foi retomado num recente ensaio de Oliver Sacks de que Onésimo Almeida citou passagens. Sacks diz consistirmos inteiramente de "uma colecção de momentos" (ecoando aqui Hume, Proust e William James), muito embora convergindo uns para os outros, como no rio de Borges.

No final da leitura do texto, o rigor americano assomou de novo na tentativa de análise do efeito da palestra sobre o público – *Fui claro? Consegui passar a mensagem?*, e na forma como organizou a resposta às perguntas que lhe foram colocadas – *Esclareci o que queria?* –, sempre com o apoio de uma história interessante para ilustrar a sua reflexão, o rigor conceptual presidindo-lhe, os instrumentos teóricos tornados claros pela exposição de "casos práticos".

A entrevista que agora se publica teve início logo a seguir a uma breve pausa, no rescaldo ainda da conferência, e prolongou-se via e-mail, na semana seguinte. Não é assim uma entrevista no sentido formal do termo, na medida em que não se regista aqui o momento

da conversa que teve lugar imediatamente após a conferência. As questões foram colocadas por escrito, Onésimo Almeida seleccionou-as e respondeu também por escrito. Para o primeiro número de *E-topia*, a questão central não podia deixar de ser a do utopismo português; e Onésimo Almeida, o contador de histórias, contou-nos da origem e da importância dos nossos sonhos.

### **A tentativa de definição da “Identidade Colectiva Portuguesa” terá obrigatoriamente de passar pela consideração da vertente mítico-profética da nossa literatura?**

Antes de começar a responder, gostaria de fazer um comentário: não sei por que razão me convidava para uma entrevista sobre um tema como a utopia, pois nunca me ocupei dele nos meus ensaios. No final da década de 70 fiz uma tese de doutoramento em Filosofia, na Brown University, sobre a questão da ideologia. O enfoque da minha tese foi de facto o conceito de ideologia e dediquei mesmo um capítulo a Karl Mannheim, autor do clássico *Ideologia e Utopia*. Mas não toquei na utopia. (Publiquei-o como artigo. Para os interessados, aí fica a referência "Mannheim's dual conception of ideology: a critical look", *Ideologies & Literature*, 4, 2<sup>nd</sup> cycle, 1983, pp. 220-237). Mannheim dividiu o conceito de ideologia em dois: o ideológico, conservador; o utópico, revolucionário. De então para cá, "ideologia" passou a significar mais ou menos a defesa do *status quo*. A esquerda passou por sua vez a classificar o pensamento de direita como "ideológico" e a direita a apodar de "utópico" o marxismo e seus derivados. O certo é que essas coordenadas são ainda hoje válidas e poderei formular dentro desse paradigma as questões da cultura portuguesa de que me venho ocupando há trinta anos.

Um outro reparo, agora sobre a questão da identidade colectiva: assim em jeito de preâmbulo, devo dizer que ela própria tem duas vertentes: uma, é a tentativa de captar as linhas de força dominantes numa cultura. É o uso mais corrente, antigamente expresso por "carácter nacional", categoria hoje inaceitável por não resistir a uma análise crítica minimamente rigorosa (embora não querendo isso significar que não seja possível detectar-se linhas de força de uma cultura, sempre com as devidas reservas que as generalizações exigem). A outra dimensão da questão da identidade tem a ver com o futuro, com aquilo que um indivíduo ou um grupo almeja ou pretende conseguir. Neste sentido, a identidade, ou identidades, são os objectivos, os ideais que congregam as vontades, os desejos, os pontos de convergência e identificação, as aspirações de um grupo. Como tendem a situar-se num nível elevado, se não inatingível, poderemos designá-los de utopias.

Posta esta demasiado longa introdução, responderei afirmativamente à pergunta (de que me ia mesmo esquecendo): desde uma corrente forte de pensamento que sempre viu a história de Portugal como tendo um destino, até ao retrato dos portugueses como "povo sonhador" (Jorge Dias) tudo isso são indícios sérios de tendências utópicas a merecerem pesquisa. E a literatura desde cedo tem sido um repositório da nossa mitologia cultural.

### **Onde está mais precisamente o utopismo português?**

O sebastianismo parece-me a mais elaborada formulação do utopismo português. Não vale a pena espriar-me sobre esta questão, já mais do que estudada. É Fernando Pessoa quem agarra o sebastianismo e cria um "sebastianismo racional", segundo ele, uma forma de dar aos portugueses um projecto em que acreditar, de modo a sair-se do pessimismo inoperante e decadente em que o país se encontrava. Pessoa arquitecta esse projecto nacional, aliás mal-interpretado até pelo júri que atribuiu um prémio à sua *Mensagem*. Tenho um livro e vários ensaios desenvolvendo essa minha interpretação, que por sinal ainda não vi refutada. Por isso não vale a pena repetir-me aqui. De novo para os interessados, a referência é: *Mensagem – uma Tentativa de Reinterpretação* (Angra do Heroísmo: Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1987). Os ensaios estão dispersos, alguns deles em actas de congressos pessoais. Um resumo dessa minha leitura está no volume sobre a *Mensagem*, editado por José Augusto Seabra na colecção Archives, da UNESCO.

### **E Antero de Quental?**

Foi utópico até ao fim. Desiludiram-no muitos amigos e correligionários e a saúde não lhe permitiu lutar pelo projecto de modernidade claramente explicitado na sua conferência do Casino ("Causas da Decadência dos Povos Peninsulares"), mas manteve esses ideais até ao fim dos seus dias, muito embora tenha sido assaltado por dúvidas metafísicas de fundo que lhe minaram mesmo a vontade de viver. Bastará ler-se as suas cartas para se verificar que o seu projecto para o mundo ibérico só morreu com ele próprio.

### **Mais alguns utopistas portugueses?**

Não falei de Vieira pois todos conhecemos o seu caso e ele fica abrangido no grupo dos sebastianistas. Teixeira de Pascoais e os do seu grupo da Nova Renascença, porém, conceberam uma utopia simplesmente modelada no figurino do passado. Mas era uma utopia em todo o sentido do termo, até porque inventaram um passado que nunca existiu. Imaginaram um homem português quase sobrenatural e projectaram reproduzi-lo no futuro. O salazarismo foi a tentativa de aplicação prática desse projecto. Viu-se no que deu.

Mas há um caso muito curioso, e relativamente desconhecido, alguém que menciono porque tenho trabalhado um pouco na divulgação da sua fase americana: trata-se do Abade Correia da Serra, conhecido em Portugal por ter sido o co-fundador da Academia das Ciências. Ele viveu em Paris, como se sabe, e, após o falhanço da utópica revolução francesa com o advento de Napoleão, interessou-se muito pela América. A experiência americana de construir um mundo novo, pondo em prática os ideais da modernidade, alguns deles idênticos aos da Revolução Francesa, trouxe-o à América a fim de verificar *in loco* como se construía uma sociedade nova. Privou com Thomas Jefferson, James Madison e outros *founding fathers* do novo país, tendo-se tornado entre eles figura muito admirada (chamavam-lhe "o nosso Sócrates"). Esteve aqui de 1812 a 1820. Mas o seu entusiasmo com a experiência utópica não durou. À medida que rodavam os anos e ia conhecendo melhor a sociedade americana nascente, foi-se apercebendo de que ela começava a repetir mais e mais os erros do velho mundo. Desiludido, voltou a Portugal. Ainda assim, lançou-se no projecto da Academia das Ciências, sinal de que o seu optimismo e as suas crenças nos ideais da modernidade não se haviam diluído de todo. (Uma vez mais para os eventualmente interessados, transformei em livro um belíssimo trabalho do historiador americano Richard Beale Davis que, nos anos 50, publicou na revista *Transactions of the American Philosophical Society*, um longo estudo introdutório acompanhando a correspondência do Abade com os Founding Fathers: *The Abbé Corrêa in America, 1812-1820. The Contributions of the Diplomat and Natural Philosopher to the Foundations of Our National Life*. Providence, Rhode Island: Gávea-Brown, 1996).

**Depois do grande período de cepticismo que atravessámos nas décadas de 50 e de 60 do século XX, começaram a surgir, a partir dos anos 70, sinais de uma cosmovisão mais optimista.**

Bom, o 25 de Abril inaugurou em Portugal a nossa maior utopia colectiva de sempre e uma das grandes utopias da história europeia recente. Durou pouco, mas foi uma colossal utopia. O seu maior defeito foi esquecer que da identidade faz também parte o passado, e dele não nos libertamos facilmente. Com o passar do tempo, a força (ou a *tiranía do passado*, como diz Richard Wolheim) acabou por fazer Portugal aterrar e, nalguns casos, bater mesmo com a testa no chão.

### **A utopia é ainda importante para o Homem do século XXI?**

Absolutamente. Cada vez mais se reconhece que os seres humanos vivem orientados para o futuro. Se não fosse o antecipar do amanhã não faríamos grande parte das coisas que fazemos no nosso dia a dia. As sociedades são sempre movidas por essa força biológica. Não

vale a pena eu repetir banalidades que toda a gente conhece. O que gostava, porém, de fazer, era aproveitar a oportunidade para chamar a atenção de alguns pós-modernistas, sobretudo os que tratam estas questões na literatura e na estética, para o facto de frequentemente confundirem muito conceitos deveras importantes, detentores da sua história e que não terminaram ainda o seu prazo de validade. Não vou poder sequer resumir aqui o que já escrevi para uma conferência na Universidade Nova de Lisboa há alguns anos, ("Modernidade, pós-modernidade e outras nublosidades"), e ainda não publiquei, embora espere fazê-lo brevemente. Todavia, direi simplesmente que o nosso melhoramento ou até a nossa sobrevivência como humanidade, pelo menos do ponto de vista do mundo ocidental, dependerá em muito da salvaguarda dos ideais da modernidade. Hoje, ao contrário do que acontecia no século XIX, sabemos que não são realizáveis em termos absolutos. Nem de perto. São uma verdadeira utopia. No entanto, continuam sendo a nossa única saída. Os ideais da modernidade (e explicito-os: **a democracia** (como equilíbrio entre os princípios da **liberdade** e da **justiça**); **o progresso** (como alteração para melhor do *status quo*); **a ciência** e **a tecnologia** (como armas que poderão ajudar-nos a conhecer o universo – macro e micro – para podermos pô-lo ao nosso serviço) continuam a ser as grandes forças motoras que nos poderão ajudar a sonhar e a trabalhar com algum optimismo por um futuro melhor. Estou consciente de que, ditas assim, estas afirmações soam a passadiças, mas precisaria de muito mais espaço para justificá-las. Não é deixando rolar tudo numa atmosfera relativista que chegaremos a algum lado. Os "relativistas absolutos" (passe o oxímoro) são-no apenas em teoria. Na prática, têm as suas crenças bem fundadas e lutam pelos seus ideais (às vezes sinónimo de "interesses").

### Para um povo insular como é o açoriano, a utopia está na ilha ou fora dela?

Nos Açores houve, no início do povoamento, um desejo de regresso ao seio materno. O clássico *Saudades da Terra*, do historiador Gaspar Frutuoso, no século XVI, é disso evidência. Depois, com o diluir-se da importância das ilhas na rota das Índias, porque quase deixámos de lá ir, emigrar passou a ser o sonho. Foi primeiro o Brasil (dos séculos XVII ao início do século XX); depois a América do Norte (que incluiu o Canadá a partir da década de 1950), desde os finais do século XVIII. O sonho americano empolgou gerações até muito recentemente. Não abrangeu a elite insular, que essa sempre pôde ir para o Continente, quedando-se mesmo por aí os que sentiam o aperto da ilha. Mas a camada inferior da pirâmide social não tinha outra hipótese senão buscar na América a concretização das suas aspirações. A Califórnia apareceu como a expressão máxima desse desejo, magnificamente captado no conhecidíssimo (entre os açorianos) poema de Pedro da Silveira, hoje definição clássica da ilha ("Ilha" é mesmo o nome do poema):

Só isto:

*O céu fechado, uma ganhoa  
pairando. Mar. E um barco na distância:  
olhos de fome a adivinhar-lhe, à proa,  
Califórmas perdidas de abundância.*

### A sua própria ficção? Por exemplo, a (Sapa)teia Americana?

São contos sobre o que acontece na prossecução do sonho, em grande parte uma autêntica distopia. O título foi decalcado em Vitorino Nemésio, que escrevera um livro de poemas, visceralmente açoriano, numa altura difícil para ele e para os Açores, logo a seguir ao 25 de Abril. Chamava-se *Sapateia Açoriana*. O meu precocemente falecido amigo José Martins Garcia, ensaísta e romancista picoense, escreveu um belo estudo sobre Nemésio em que demonstrava que a Margarida de *Mau Tempo no Canal* andava em demanda de uma inatingível felicidade simbolizada, segundo Garcia, no caso do navegador terceirense Fernão

Dulmo que se largou ao mar na busca da nunca encontrada ilha a norte da Terceira (a famigerada Antília ou Sete Cidades, também conhecida por a ilha da Felicidade). O meu (*Sapa*)*teia Americana* pretendeu acrescentar que, se para a Margarida da burguesia decadente da Horta, essa ilha/felicidade inalcançável ficava a norte dos Açores, para as classes mais pobres açorianas ela situava-se decididamente a Oeste, na décima ilha do arquipélago – a América. (Tenho um livro intitulado *L(USA)lândia – a décima ilha* em que defino a L(USA)lândia como uma porção de Portugal rodeada de América por todos os lados). O que acontece, porém, é que, confrontados com a realidade, os emigrantes acabam achando na América uma teia que os enreda na dureza do quotidiano da luta pela vida, como aponta a canção micaelense da "Sapateia". Não foram os açorianos a acreditar que a Atlântida era nos Açores. Pelo menos a gente simples açoriana nunca acreditou nesse mito. Hoje a Europa deu a muitos dos que ficaram a possibilidade de imaginarem que afinal talvez a Atlântida seja mesmo ali.

### **É a sua única ficção a tratar o tema da utopia, mesmo que em forma de distopia?**

Não. Pelo menos espero que não. Viveu-se nos Açores nos anos 60 uma autêntica utopia. Pelo menos eu vivi-a com um grupo de colegas e amigos. Estávamos longe de tudo, literalmente no meio do mar, e a utopia chegava-nos nos livros franceses, espanhóis, americanos e portugueses (os que escapavam à censura). Chegava-nos também na poesia e na música. Eu estava no Seminário de Angra e participei de uma visão utópica do mundo. Tenho um romance arquitectado em pormenor sobre esse período, que um dia gostaria de escrever. Tenho também uma peça de teatro, essa publicada há mais de uma década (*No Seio Desse Amargo Mar*. Lisboa: Salamandra, 1991) que acaba sendo sobre a utopia. Escrevi-a para ser filmada para a televisão mas, por razões diversas, acabou não o sendo. Passa-se entre uma galeria de figuras açorianas falecidas, quase todas conhecidas nacionalmente (as principais são Nemésio e Antero). A peça é, ao fim e ao cabo, sobre o prolongamento da utopia de Antero após a sua morte.

### **No meio do pessimismo português destes dias que correm vê algum sinal de utopia?**

Apareceu há meses um grafitti em Lisboa na linha dos melhores da revolução dos cravos: *Queremos mentiras novas!*

## A Ilha Desconhecida e os Ilhéus Felizes



de **A. P. B**

apresentação e fixação de texto de **Jorge M. Bastos da Silva**  
ver **Nota Explicativa**

---

Citação: A. P. B., "A Ilha Desconhecida e os Ilhéus Felizes", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X  
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuquesas/e-topia/revista.htm>>

---

Tendo-me embarcado no México para ir a Vera Cruz, em companhia de Mr. L. \* \* \*, este cavalheiro me criou uma grande amizade e desde logo me fez seu ajudante, distinguindo-me muito entre todos os mais oficiais. Embarcámo-nos na frota e, fazendo-nos à vela, a oposição dos ventos nos fez considerar perdidos por muito tempo na altura da Ilha de S. Domingos, até que, abonançando o mar, nos engolfámos em o oceano e chegámos com felicidade à ametade [*sic*] do nosso caminho e viagem. Não me detenho a descrever os trabalhos que padecemos nela, o menor de todos foi comermos bolacha cheia de bolor e mais dura que pedra, bebendo água corrupta, que demais a mais estava cheia de bichos. Padecei os costumados trabalhos e efeitos da náusea que causa o mar aos que não estão costumados a embarcarem. Porém, tudo isto avaliaríamos em nada, se uma furiosa e repentina borrasca, que se levantou ao pôr do Sol, não nos tivera posto a todos em perigo evidente de vida. Nenhuma esperança tínhamos já de poder salvarmo-nos, se o nosso piloto, e experimentado náutico, tendo avistado terra, não muito distante, não tivesse endireitado a proa para ela, e se apesar da tempestade não houvéramos tido a fortuna de embocarmo-nos em uma baía bastante confortável, donde [*sic*] as ondas não tinham mais alteração e força que a que resultava da grande tormenta que se experimentava no alto mar. Examinámos a terra, e achámos ser um país inteiramente desconhecido. O restante da frota se tinha separado de nós, e Mr. L. \* \* \* ficou muito surpreendido, vendo-se enalhado em uma ilha da qual não tinha notícia, nem tão-pouco encontrava notada na carta de navegação que tinha perante os olhos. Mediu-se a altura e se encontrou poucos graus distante da derrota costumada que seguem todos os que navegam da América à Europa, e isto mesmo é o que causava maior admiração. Finalmente foi grandíssimo o nosso contentamento quando vimos encaminharem-se para a praia alguns homens vestidos à espanhola, e convidar-nos a que saltássemos em terra, para reparar-nos das fadigas que tínhamos padecido no decurso da nossa viagem. Toda a equipagem aceitou com demonstrações de grande contentamento o convite, e imediatamente nos vimos em o mais belo país do mundo.

Era uma ilha que teria trezentas milhas, isto é, cem léguas de circunferência, pouco mais ou menos, de figura quase perfeitamente redonda, e no centro dela se elevava uma colônia quase da mesma figura circular, rodeada toda de casas, donde [*sic*] viviam seus afortunados habitantes; e em sua falda brotavam um sem-número de fontes, todas de água saborosíssima, cujos desperdícios formavam os mais limpos e cristalinos regatos, que, serpenteando e como brincando por entre os alvos seixinhos, conduziam ao mar seu cristalino e devido tributo. Algumas árvores de ramosa e corpulenta figura, e não menos de singular beleza, faziam uma sombra sumamente aprazível, e debaixo de seus ramos se sentia um ar ligeiro e saudável que durava todo o ano, sempre muito temperado, desterrando para sempre os rigores do rigoroso Inverno e os imoderados ardores do Estio. Reinava naquele sítio uma perpétua Primavera e um continuado e abundantíssimo Outono, cuja multidão de fragrantíssimas flores e abundantíssima cópia de frutos esquisitos cooperavam para que ali se passasse uma vida a mais feliz e bem-aventurada que neste mundo se pode alcançar.

Contentíssimo Mr. L. \* \* \* de um descobrimento tão particular, ficou muito desejoso de saber como, ou por que motivo, tinham vindo os Espanhóis a povoar aquele deliciosíssimo sítio; e tendo-o vindo visitar um venerável ancião, que parecia ser o senhor principal e donatário daquela ilha, lhe suplicou que tivesse o trabalho (não sendo coisa impossível) de satisfazer a sua curiosidade, fazendo-lhe uma fiel, miúda e sincera relação de tudo quanto sabia enquanto ao estabelecimento dos Espanhóis em aquele sítio ignorado das nações, e tão admirável.

Senhor (lhe tornou o venerável ancião), vou a satisfazer-vos, contando-vos com singeleza e pontualidade a origem do nosso estabelecimento nesta ilha. Eu sou descendente de um capitão de caravela que, quando Cristóvão Colón subia segunda vez da América à Espanha, se separou da armada pelo motivo de ter sido acossado por uma furiosa tempestade; e depois de ter andado muito tempo perdido e sem rumo certo por estes mares, e consumidas todas as velas e mais massame, arribou, como vós, ditosamente a este posto. A gente da sua equipagem, cheia de sede e, demais disso, ansiosíssima de tomarem repouso depois de uma tão larga como penosa navegação, saltaram logo em terra e, vendo-se em um país por uma parte inteiramente deserto e por outra tão rico de tudo quanto pode servir, não só para a subsistência do homem, como também para a sua muita comodidade e regalo, determinou desde logo ficar aqui e fixar-se nela por todo o restante de sua vida. Vinham na caravela artífices de todos os ofícios, com todos os instrumentos correspondentes ao ofício de cada um em particular, e desta forma não nos foi mui dificultoso, juntando-se os materiais que abundante nos ministrou a ilha, fabricar as casas e todas as coisas mais que estais vendo, ao uso e maneira da Europa. Algumas mulheres, que se lhes tinha permitido licença para se embarcarem com eles, serviram para a propagação e, em muito pouco tempo, mediante o pouco escrúpulo que faziam de se juntarem com elas, cresceu aquele povo de maneira que se veio a formar uma numerosa colônia, e certa espécie de república democrática, com suas leis particulares, governadas por magistrados inteligentes. Todos os frutos da terra se depositavam em uns armazéns públicos, ao cargo de certos comissários, que estavam encarregados e incumbidos de os distribuírem pelas famílias, à proporção do que necessitava cada uma de per si para o seu sustento anual. Pelo que tocava ao vestuário, dispôs a Providência que descobrissemos linho e cânhamo, o que, cuidadosamente cultivado, nos produz em abundância o que nos baste para vestir-nos com decência, posto que o temperamento deste clima, sempre temperado e igual, não nos permite usar para nosso abrigo de alfaias mais grossas e pesadas. Afinal, a diversidade de classes e hierarquias entre nós, nenhuma se reconhece, porque nenhum é mais nobre e poderoso do que o outro seu concidadão; e todos alternativamente participam, tanto do governo, como da sujeição. De cinco em cinco anos se mudam os magistrados e os empregos, de maneira que os que antes estavam destinados a trabalhar nos campos ou nas manufacturas, e mais ocupações interiores do serviço e interesses comuns da colônia, passam depois a exercitarem-se nos ofícios e artes mecânicas, e tanto de uns como dos outros se extraem os que são propostos para o governo, e deste modo em breve tempo todos participam e a todos toca a autoridade e superioridade do governo alternativamente. Esta somente se exercita no que é puramente económico, porque jamais em tempo algum houve entre nós pleitos internos ou disputas frívolas, que somente servem de inquietação e consumo de cabedais, e muitas vezes de fomentação de discórdias, ódios e vinganças entre as famílias que pleitam; razão por que entre nós são vedados os ditos pleitos, pois que não queremos coisa que possa turvar nem alterar nossa vida feliz e quieta.

Todos os nossos estudos se reduzem a instruir-nos bem em todas aquelas artes que são necessárias para a nossa cómoda subsistência, e assim todos estamos obrigados a ser alfaiates, sapateiros, carpinteiros, padeiros, tecelões e lavradores, eis é [*sic*] porque nos devemos habilitar para exercitarmos todos estes ofícios periodicamente, ou por certa espécie de turno.

Enquanto às nossas mulheres, estas vivem retiradas e guardadas com a maior vigilância e escrupulosa cautela. Os quartos que são destinados para servirem de sua habitação são sempre nas costas das casas, e com vista unicamente para a colônia, pois que esta para nós é o nosso mais particular divertimento. Ao pôr do Sol se juntam elas todas em um sítio da colônia, destinado pelos magistrados para o seu divertimento, e ali juntas todas têm as suas conversações, advertindo, porém, que é proibido pelas leis aos homens concorrerem a este ajuntamento e conversação. Enquanto à ordem que guardamos nos nossos matrimónios, depois que o povo se multiplicou de maneira que em um conselho que formaram os magistrados se julgou não ser já necessário que as mulheres fossem comuns, se publicou por

unanimidade de votos do mesmo conselho que antes de as mulheres completarem os quinze anos nenhuma possa pretender marido, da mesma maneira nenhum homem antes de ter completado os vinte e cinco anos possa pretender mulher. Há um tribunal, que se intitula o Magistrado dos Matrimónios, composto dos homens mais anciãos e mais sisudos e discretos da ilha, ao qual toca dispor das bodas e também de unir os dois esposos, não só sem que estes para ele dêem o seu consentimento, como também que nenhum deles tenha a menor notícia ou conhecimento um do outro até que estes se vejam casados, tão-somente pela escolha feita pelos membros do respeitável Magistrado dos Matrimónios. A regra por onde este tribunal unicamente se governa é meramente pela proporção das idades, que devem corresponder aos dois esposos contraentes. Por exemplo: uma mulher de dezasseis anos se deve casar com um homem de vinte e cinco anos; uma de dezoito anos com um homem de vinte e oito anos; uma de vinte com um homem que tenha mais dez anos que ela, etc. Porém, no caso (poucas vezes acontecido) de não poder ser observada exactamente esta regra, se procura ao menos que possam juntar-se os esposos com muito pouca diferença nas idades já prescritas, e isto se faz com todo o escrúpulo e infalibilidade. Tem o dito tribunal um livro onde são lançados e exactamente notados todos os nomes de todos aqueles e de todas aquelas que podem e querem casar-se, com uma notícia pontual e apontamento de suas idades, para os unirem a todos conforme lhe corresponde às suas respectivas idades. Deveis também saber, senhor, que este tribunal tem o maior e mais escrupuloso cuidado em não ajuntar em matrimónio a nenhum que tenha algum grave defeito corporal, e assim todos aqueles defeitos que afeiam visivelmente as pessoas são impedimentos urgentíssimos. Por exemplo, um coxo, um tolhido, um corcunda, um surdo, um cego e um mudo não podem absolutamente casarem-se [*sic*], pelas leis proibirem semelhantes matrimónios; advertindo, porém, que o mesmo se deve entender a respeito das mulheres. Em os nossos matrimónios nunca houve maior solenidade, nem outra cerimónia, que a seguinte, que vou a dizer-vos. Quando o Magistrado dos Matrimónios, autorizado para juntar os esposos, tem determinado já a esposa correspondente ao esposo pelas leis (bem entendido que tenham as idades que tenho dito), entrega a esposa às mulheres que estão em casa do esposo, quando estas se acham juntas na sua costumada conversação, estas a levam à sua casa, e quando o destinado esposo à noite torna a ela, depois do seu trabalho, a encontra com as mais, e conhecendo este que aquela é a mulher que as leis lhe determinaram para esposa, sem mais requisito ou cumprimento a conduz para o seu leito. Desta maneira não têm lugar entre nós certas desordens (que temos lido em os poucos livros que nos restam dos que foram aqui trazidos pelos nossos antepassados), os casos mil vezes funestos que continuamente estão acontecendo no grande mundo. Amancebamentos e adultérios entre nós não são conhecidos; zelos, desordens e domésticas dissensões não têm lugar nos seios das nossas pacíficas famílias, e todos desta maneira vivemos com a maior paz, com a mais perfeita união e com uma harmonia, a mais digna de ser invejada. Como os maridos não tratam nem têm jamais tratado com outras mulheres que não seja meramente aquela que foi destinada para sua esposa, crêem que esta é a mais linda, a de maior espírito; amam-na enquanto vivem com ela, sem que nenhuma outra entre em partilha com o seu amor.

Assim falou aquele ancião e venerável ilhéu, tendo encantados [*sic*] a Mr. L. \* \* \* e a todos os que com ele ouvimos esta narração prodigiosa, não cessando de admirar-nos das maravilhosas coisas que acabava de contar-nos, de maneira que nos não fartávamos de louvar um governo tão extraordinário e delicioso. Parecia-nos que Drácon, Sólon, Licurgo ou Rómulo não tinham instituído leis mais bem regradas que estas para introduzir uma certa espécie de bem-aventurança em seus povos. De boa vontade nos teríamos detido todos mais tempo naquela ilha incomparável. Porém, Mr. L. \* \* \*, depois de ter provido de todo o necessário a nau, quis que nos fizéssemos à vela, e prosseguimos a nossa viagem para Espanha. Partimos, pois, com bem dissabor de um sítio mui digno da nossa inveja, e, tendo-nos juntado ao resto da frota, chegámos com felicidade e sem outro sinistro acidente à baía de Cádiz. Durante a minha permanência em Espanha nada me aconteceu que mereça a vossa atenção ou que satisfaça a vossa curiosidade, e me restitui ao México sem que em todo o decurso da navegação me acontecesse coisa digna de contar-se. Enquanto à religião que seguiam os ilhéus, (me tinha esquecido dizer-vos) que não lhe vimos templos ou sacerdotes, nem tão-pouco o ilhéu nos falou jamais de semelhante classe de homens. Por consequência, me pareceu muito verosímil que enquanto à religião conservariam somente as máximas de seus antepassados comunicadas por tradição de pais a filhos; e como entre eles jamais tinha havido

que estivesse autorizado com poderes para ordenar sacerdotes a alguns dos seus habitantes, penso que o seu coração seria o altar e todas as cerimónias se reduziriam à pureza e inocência da sua vida.

ver [Nota explicativa](#)

## Nota Explicativa

A Ilha Desconhecida e os Ilhéus Felizes, de A. P. B



apresentação e fixação do texto de

**Jorge M. Bastos da Silva**

(Universidade do Porto)

---

Citação: Jorge M. Bastos da Silva, "A Ilha Desconhecida e os Ilhéus Felizes, de A. P. B.: Nota Explicativa", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X  
<[www.letras.up.pt/upi/utopiasportuquesas/e-topia/revista.html](http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuquesas/e-topia/revista.html)>

---

1. *A Ilha Desconhecida, e os Ilheos Felizes*, assinada por um tal A. P. B. – iniciais que ainda não conseguimos descodificar – e sem indicação de tradutor, embora vários dados no texto sugiram fortemente a possibilidade de se tratar de uma tradução, foi publicada entre nós três vezes, sempre em Lisboa mas com chancelas diferentes: pela Impressão Régia, em 1816; pela Tipografia Rollandiana, em 1819; e pelo impressor João Nunes Esteves, em 1826. Sendo praticamente impossível, hoje, estabelecer valores relativos às tiragens de grande parte das obras daquele período, e ainda mais no caso das publicações de cordel, como parece ser o caso, é seguro inferir-se que, se a obra foi reimpressa duas vezes no prazo de uma década, é porque alcançou apreciável acolhimento por parte do público. Como tal, é de admitir que nas temáticas abordadas tenham encontrado os leitores uma especial pertinência para o seu próprio tempo.

2. Trata-se de uma breve narrativa utópica, cujo esquema geral não difere daquele que a *Utopia* de Thomas More deixou fixado em 1516. É casualmente descoberta uma ilha, por um navio que o mau tempo empurra na sua direcção. Como em *The Isle of Pines*, do inglês Henry Neville, que entre nós conheceu tradução publicada em 1761, habitam a ilha os descendentes de um grupo de europeus, que ali se fixaram, impedidos de prosseguir viagem, e criaram uma sociedade à parte.

O ambiente natural exprime-se numa sensibilidade que recorda Bernardin de Saint-Pierre. É um jardim deleitoso, que tudo tinha a oferecer com facilidade ao grupo de espanhóis que aí se instalaram, pela feliz circunstância de levarem consigo toda a casta de artífices e ferramentas – e, por fortuna, até mulheres para procriarem e povoarem o território –, e que se oferecera mesmo aos bem-aventurados navegantes sem população autóctone: é dado pelo acaso ou pela Providência, nem precisa de ser conquistado. Faz pensar na condição de Robinson Crusoe, a personagem do romance de Daniel Defoe que uma ilha despovoada é capaz de alimentar, vestir, abrigar, assim saiba ele usar a ferramenta e os materiais do navio naufragado e preparar-se mentalmente para assumir o domínio daquele espaço – com a particularidade de Crusoe ficar sozinho, é claro.

A par da munificência do ambiente natural, que constitui uma verdadeira dádiva, é posta a ênfase na harmonia daquele modo de vida, que é pacífico e ordeiro – de uma ordem que não admite a liberdade individual, diga-se, mas, bem entendido, nos termos em que o texto se apresenta, a beatitude daquele microcosmos e da sociedade eutópica dispensa todas e quaisquer veleidades de afirmação da individualidade, da vontade e da diferença.

3. Tipicamente, as visões utópicas não configuram aberrações mas sociedades hipotéticas que se supõe empiricamente viáveis. Por outras palavras, os autores não dizem meramente que tais sociedades existem mas esforçam-se por demonstrar de que modos concretos elas se organizam nas suas relações interpessoais e institucionais, de que saberes teóricos e técnicos dependem os vários aspectos da sua vida material quotidiana, sobre que sistema de crenças assenta a conduta das suas populações – enfim, a utopia não se faz da mera suposição de que podem existir outros homens mas da exposição de soluções substantivas, com um esforço de coerência e de verosimilhança, e feita de tal modo que dela ressalte a evidência da transponibilidade dessas soluções (e da desejabilidade da correspondente transposição) para *aqui* e para *agora*. Sendo muito sumário, só muito esquematicamente pode este texto realizar esse desiderato. No entanto, por essa mesma exiguidade de realização podemos avaliar as prioridades (digamos, temáticas) do autor, assim se inferindo uma intenção da qual é possível retirar uma particular consequência histórica.

No caso vertente, estamos perante uma utopia em que avultam o princípio do comunitarismo e a questão do casamento.

Há comunidade dos bens e igualdade das famílias perante o rudimentar Estado que se constitui naquela *espécie de república democrática* (palavras do texto), na medida em que toda a produção é enceleirada, a cargo de magistrados, e por estes distribuída a todos, de acordo com as necessidades. A ideia de que a administração dos bens se preocupa em prover às necessidades das famílias, e não dos indivíduos, dá o tom a uma incidência temática que assume grande importância no texto, a organização dos casamentos. Neste domínio, vale a pena observar a impessoalidade dos arranjos de casamento, a sua dependência exclusiva de uma determinação institucional e a convicção (ingénua ou perversa, conforme se queira) de que assim todos os problemas matrimoniais se resolvem. A par disto, importa notar a presença de preocupações eugenísticas: o costume impede os deficientes de vária ordem de procriar; o casamento é-lhes estritamente interdito, numa sociedade em que, de resto, não há lugar a mancebias nem a adultérios. A inexistência de população nativa assume aqui um estatuto de necessidade: se por um lado facilita o ideal igualitário (seria talvez demasiado arrojado para o tempo estender a igualdade ao negro, ao asiático ou ao índio americano, pelo que uma exposição ficcional da ideia passava bem sem tais figuras problemáticas), por outro também permite o eugenismo, uma vez que neste quadro a miscigenação nem sequer surge como hipótese.

A própria introdução do conceito de *cidadão*, explicitamente relacionado, no passo em que surge, com a igualdade – e associada esta, por seu turno, ao comunitarismo, a montante, e à consequente ausência de distinções e vaidades, a jusante –, deverá ser considerada à luz do movimento de ideias políticas que implicou a Revolução Francesa e da conjuntura portuguesa do primeiro e mais radical Liberalismo. Aliás, expressão máxima do igualitarismo, da dissolução das hierarquias, a condição de magistrado e de simples cidadão entregue à vida privada, e bem assim o exercício das várias profissões, são atribuídos rotativamente.

Mas, se todos os homens são iguais, as mulheres são gente de segunda categoria, remetidas para espaços defesos e bem vigiados, a salvo de tentações e intromissões masculinas. Patentemente, o conceito moderno de liberdade ainda não estava assimilado. Aliás, que os casamentos sejam regulados autoritariamente por um tribunal, que designa os esposos à revelia das suas vontades e sentimentos e que decreta a interdição da conjugalidade e da procriação aos deficientes, não deixa de ser, por mais que se proclamem felizes estes ilhéus, um dado sintomático da ausência de verdadeira liberdade pessoal nesta sociedade. (Reduzir, na prática, a *razões de Estado* questões como o sustento e o casamento é, aliás, opção sintomática do ambiente claustrofóbico e concentracionário que uma visão desprovida de empatia encontra na generalidade das produções utópicas – um traço característico que tem a sua mais acabada expressão no mundo sinistro de *1984*, de George Orwell, e que assenta raízes no próprio prescritivismo que se arrogam os utopistas.)

A referência à religião, surgindo quase como um *post-scriptum*, é na realidade o ponto culminar da visão eutópica, na medida em que remete para uma existência tão profundamente moralizada que dispensa mesmo as expressões culturais e os correspondentes oficiantes. O autor deixa para o fim a mais significativa maravilha.

4. Entre os papéis da Real Mesa Censória depositados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ver caixa 82, documentos agrupados sob o n.º 33), encontra-se uma licença,

concedida em 18 de Março de 1816 a Bernardo José Alcobia, para imprimir um folheto em que anuncia *A Ilha Desconhecida* e outras duas obras. Na impossibilidade, verificada até agora, de descodificar a assinatura *A. P. B.* que figura no opúsculo, teremos aqui uma pista capaz de conduzir à identificação do autor? A verdade é que Alcobia figura sempre como impressor nas obras em que lhe descobrimos o nome, nunca como autor.

Nem sequer figura como tradutor. E é facto que são detectáveis marcas textuais que sugerem estarmos perante uma tradução. Uma delas é a abreviatura *Mr.*, que poderá corresponder ao inglês "Mister" ou ao francês "Monsieur". Por outro lado, como o texto tem por referentes geográficos a Espanha e a América espanhola, é de admitir que seja originalmente espanhol?

Não temos a certeza, pois, de qual seja a procedência da obra, mas podemos notar que se engana João Palma-Ferreira ao lançar a hipótese de que seja tradução de *L'île Inconnue*, de Guillaume Grivel (cf. António Manuel Policarpo da Silva, *O Piolho Viajante, divididas as viagens em mil e uma carapuças*, ortografia actualizada, prefácio, glossário e notas por J. Palma-Ferreira, Lisboa, Estúdios Cor, 1973, p. 13).

5. Reproduzimos o texto da primeira edição, já que as variantes registadas no cotejo com as edições subsequentes não são especialmente significativas. A ortografia e a pontuação são modernizadas. Reservamos mais extenso tratamento da obra para a antologia *Utopias de Cordel e Textos Afins* (Edições Quasi, no prelo).



Universidade do Porto

## **PRÉMIO UTOPIA**

### ***Uma utopia para o século XXI***

#### **REGULAMENTO**

##### *Considerações prévias*

Quando publicou *Utopia*, em 1516, Thomas More abriu as portas do sonho à cultura ocidental. A partir de então proliferaram, em toda a Europa, descrições de sociedades imaginárias, de inspiração moriana, modelares na sua organização social, racionalidade e engenho. No século XVII, em *New Atlantis*, Francis Bacon fez a utopia aproximar-se da ficção científica, explorando as potencialidades do desenvolvimento tecnológico e científico para a construção da sociedade ideal.

Etimologicamente, “utopia” significa “não-lugar”. Não é de facto um lugar físico e real, mas um *lugar de imaginação*, um lugar poderoso na medida em que nele se projectam os sonhos que fazem avançar a Humanidade. As utopias de hoje são a realidade de amanhã.

Artigo 1.º - Considerando a indispensabilidade da dimensão utópica para a construção do futuro, a Reitoria da Universidade do Porto, em parceria com o projecto de investigação “Utopias Literárias e Pensamento Utópico: a Cultura Portuguesa e a Tradição Intelectual do Ocidente - II”, sediado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, declara aberto o concurso “

Prémio U P: Uma Utopia para o Século XXI”.

Artigo 2.º - O concurso encontra-se aberto na modalidade de conto, prevendo-se duas categorias: categoria A – para alunos do 3.º Ciclo do Ensino Básico e do Ensino Secundário, com idade igual ou inferior a vinte anos; categoria B – para alunos de qualquer nível do Ensino Superior.

Artigo 3.º - O prémio para o vencedor de cada uma das categorias será um computador portátil.

Artigo 4.º - O concurso é aberto nos seguintes termos:

a) Poderão participar no concurso todos os indivíduos, de qualquer nacionalidade, que frequentem o 3.º Ciclo do Ensino Básico, o Ensino Secundário ou o Ensino Superior, público ou privado. Não serão admitidos a concurso familiares directos dos membros do Júri.

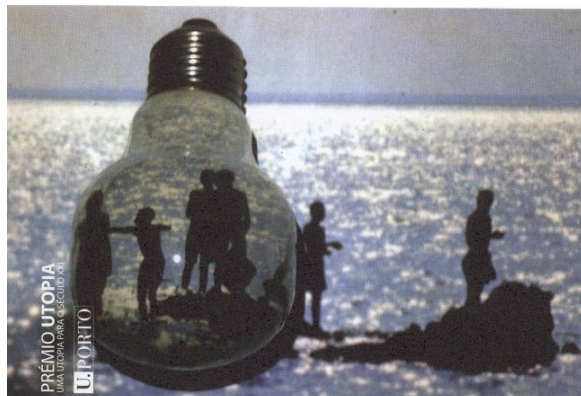
b) Os contos, apresentados em língua portuguesa e subordinados ao tema “Uma utopia para o século XXI”, deverão ser originais e inéditos, não tendo sido nunca submetidos a qualquer outro concurso, nacional ou internacional. Os autores deverão atribuir um título aos seus textos.

c) Os autores deverão apresentar dois exemplares do texto em página impressa, a dois espaços, em letra Times New Roman, tipo 12, e em disquete compatível com PC, devidamente identificada (nome do autor e título do conto), onde conste o nome do programa utilizado. Os textos deverão ter uma extensão mínima de 5 páginas e uma extensão máxima de 20.

d) Na página de rosto das obras submetidas a apreciação deverá figurar um pseudónimo do autor, bem como a categoria em que se inscreve (A ou B). A acompanhar o texto deverá seguir um ofício dirigido ao Presidente do Júri do concurso, onde deverão constar os seguintes elementos identificativos: nome do autor, morada, contactos telefónicos, endereço de correio electrónico (opcional), pseudónimo e título do conto. Deverá acompanhar o texto fotocópia do Bilhete de Identidade do autor, bem como uma declaração do estabelecimento de ensino que frequenta, atestando que ele se encontra aí inscrito, ou fotocópia da matrícula no corrente ano lectivo. Os autores que frequentem o 3.º Ciclo do Ensino Básico deverão enviar ainda uma declaração do seu professor de Língua Portuguesa, atestando que o nível de maturidade de redacção do participante mostrado no original submetido a concurso corresponde ao que o docente nele reconhece.

f) Os textos, juntamente com os elementos indicados na alínea anterior, deverão ser enviados por correio postal para o seguinte endereço:

Prémio UP: Utopia  
"Uma utopia para o século XXI"  
Reitoria da Universidade do Porto  
R. D. Manuel II, Edifício da Reitoria  
4050-345 Porto



f) Serão admitidas a concurso apenas as obras apresentadas até ao dia 30 de Julho do corrente ano (data de expedição dos correios). Os resultados serão tornados públicos até ao dia 30 de Outubro de 2004.

g) O Júri será composto pelos seguintes elementos:

- Presidente: Prof. Doutora Isabel Azevedo, Vice-Reitora da Universidade do Porto, com o pelouro da investigação científica;
- Vice-Presidente: Prof. Doutora Fátima Vieira, Professora Responsável pelo projecto de investigação "Utopias Literárias e Pensamento Utópico: a Cultura Portuguesa e a Tradição Intelectual do Ocidente – II", sediado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- 4 a 7 Vogais, docentes ou investigadores da Universidade do Porto, a designar pela Presidente do Júri.

h) Os candidatos não poderão recorrer da decisão do Júri.

i) A decisão do Júri será publicitada num jornal de circulação nacional. Os premiados serão notificados através do correio.

j) Na hipótese de o Júri considerar que as obras apresentadas a concurso não possuem a qualidade esperada, poderão optar por não atribuir nenhum dos prémios. Se o Júri considerar que algumas obras, para além das premiadas, têm mérito, poderá atribuir-lhes uma Menção Honrosa.

k) As obras premiadas, assim como as que tiverem tido Menção Honrosa, serão publicadas em *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, uma publicação da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

l) Os originais não serão devolvidos aos autores.

m) A participação no concurso pressupõe a aceitação dos presentes termos.