



E-topia

N° 3

Kalum: Utopia e Modernismo Conservador [1]

Gilson Leandro Queluz/Marilda Lopes Pinheiro Queluz

(Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná, Brasil)

Citação: Gilson Leandro Queluz/Marilda Lopes Pinheiro Queluz, "Kalum: Utopia e Modernismo Conservador", *E-topia: Revista Eletrônica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 3 (2005). ISSN 1645-958X.

<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>

O principal objetivo deste trabalho é analisar as representações utópicas presentes no romance *Kalum, O Mistério do Sertão* de Menotti Del Picchia, publicado em 1936 (Picchia 1946). Através de um fascinante processo dialógico, Picchia confronta as ambíguas relações entre utopia, tecnologia e sociedade, tentando estabelecer novas visões sobre a identidade nacional.

Menotti Del Picchia é considerado um importante representante do modernismo brasileiro. Ao mesmo tempo em que compartilhava com seus companheiros do movimento o desejo de ruptura com o campo literário tradicional, sua atuação foi marcada pelo paradoxo tão absolutamente modernista entre ordem e transformação. Esse processo levou a sua participação no conservador grupo da Anta, em 1929. Paralelamente a suas atividades artísticas, Picchia teve uma intensa vida política, ocupando diversos cargos eletivos. O período entre 1930-1938, quando escreveu os seus "romances de aventura", [2] caracterizou-se, para Picchia, por um profundo desencantamento com a realidade, motivado pelas suas conexões com o *establishment* da República Velha (Picchia 1972), [3] deposta pela Revolução de 30, liderada por Getúlio Vargas. A forte oposição de Picchia à nova realidade política foi expressa através de sua participação decisiva no Departamento de Propaganda da derrotada Revolução Paulista de 1932.

Provavelmente este ambiente político ajude a explicar a atmosfera de seus romances utópicos. Através deles, nas palavras de Picchia, "procurei afugentar do espírito esses trágicos episódios entregando-me a volúpia de imaginar coisas absurdas que fizessem sentido pelo menos como hipóteses de um mundo maravilhoso" (Picchia 1992: 4). Utopias marcadas, ao mesmo tempo, por um desejo de racionalidade colado a um profundo sentimento de melancolia e opressão, pela vontade de geometrização das relações humanas e por um romantismo contumaz. Nas suas novelas Picchia procurou (re)construir sua república ideal, realizando "um livre passeio pelo universo da fantasia no qual o impossível pode se tornar verossímil" (*ibidem*). Menotti Del Picchia opta por converter sua atividade literária em "móvel importante da luta em torno da imposição de uma interpretação do mundo social a um público emergente" (Micelli 1979: 92).

Constante no romance é a presença, em suas múltiplas faces, do pensamento nacionalista autoritário de direita desenvolvido nas primeiras décadas do século XX. Alguns dos princípios comuns deste pensamento foram identificados por Boris Fausto, como "a defesa de uma ordem autoritária, a repulsa ao individualismo em todos os campos da vida social e política, o apego as tradições, o papel relevante do Estado na organização da cidade" a defesa de "uma modernização do país de cima para baixo, prescindindo das mobilizações populares, especialmente quando não controladas" (Fausto 2001: 15), a identificação das massas populares com o instintivo e o irracional e a visão positiva do sertão em contraste com a visão negativa da cidade. Estes fatores, somados às teorias raciais vigentes no período, compõem como estruturantes da lógica discursiva do romance *Kalum*.

No romance *Kalum*, Picchia construiu uma intertextualidade instigante. A cidade subterrânea de Elinor é descoberta pelo aventureiro e documentarista cinematográfico alemão, Karl Sopor, ao fugir da tribo dos Kurongangs, liderada por Kalum. A cidade é descrita como estando diretamente relacionada à República 3000, a cidade imaginária de seu romance anterior (Picchia 1930), pois ambas teriam sido supostamente fundadas pelos mesmos emigrados cretenses, colonizadores que chegaram à América há milhares de anos. Porém, enquanto os fundadores da primeira cidade conseguiram habitar um vale fértil, os lendários Tamou e Kefir – fundadores da Cidade de Elinor – procurando escapar dos Uros, enclausuraram-se em uma caverna, transformando-se nos habitantes de "uma nação que não existe no mapa", um não-lugar. Enquanto os habitantes da República 3000 estavam prestes a transcender, literalmente, a condição humana, chegando ao conhecimento dos segredos da imortalidade, e rompendo com a lei da gravidade, empreendendo viagens espaciais, o conhecimento científico e tecnológico da Cidade de Elinor encontrava-se estagnado. A Cidade de Elinor, aprisionada na caverna platônica, transparece como simulacro do seu modelo, um duplo sombrio da reluzente República 3000.

Picchia elaborou suas utopias enfatizando as relações entre o desenvolvimento tecnológico e as estruturas de poder. No romance *República 3000*, o governo autocrático e disciplinador corresponderia à civilização da máquina, ainda no estágio da máquina a vapor; o anarquismo individualista corresponderia

ao estágio seguinte, o da civilização da eletricidade. A cidade de Elinor, por sua vez, apesar de ter sua evolução tecnológica e social descrita de forma ligeiramente diferente, – a civilização da máquina recebe em Elinor, a denominação de “nova era”, a “era do instrumento” – acabou por adotar o mesmo sistema de governo da República 3000, o anarquismo individualista, definido da seguinte forma: “Agora reinava entre eles o mais absoluto anarquismo, o que representava a suprema forma de estrutura social. Por esse meio, o individualismo, ilimitado nas suas fronteiras, representava a força de aglutinação das idéias em torno das mais racionais, sedutoras e perfeitas” (Picchia 1946: 229).^[4] Como nos lembra Paul Ricoeur, as utopias, sempre tratam do poder, “Tentam mostrar maneiras como os povos podem ser governados sem ser pelo estado, porque cada estado é o herdeiro de algum outro estado” (Ricoeur 1991: 486).

Mas a adoção do mesmo sistema de organização política não implicou em um mesmo destino. Na República 3000 ele facilitou a continuidade do desenvolvimento tecnológico e a conseqüente transcendência da condição humana através da comunhão com a galáxia. Na cidade de Elinor, as relações de poder, presentes no regime ideal, não impediram a passagem para uma nova era: a era da decadência. Nas palavras de Elinor:

Eu disse que somos uma nação superada e esse é o grande drama do meu povo. Saturamos nossa capacidade material de progresso dentro do limitado ambiente que o destino nos reservou. Giramos em torno do nada...Hoje somos apenas um espectro de povo... O senhor vem surpreender nesta caverna apenas um bando de fantasmas. (Picchia 1946: 231-232)

Picchia recorre frequentemente às imagens de fantasmas e espectros em seu romance. Desta forma, Karl Sopor, ao ser capturado pelos Kurongangs, ameaça capturar a alma de Kalum dentro da máquina cinematográfica, caso ele não quisesse libertar seus companheiros; “É a máquina de tirar os espíritos do corpo. Eu posso tirar os espíritos do corpo” (*idem*, 179). O processo de reprodução técnica transparece aqui plenamente,^[5] na ameaça constante da perda da aura, na “realidade estilhaçada em fantasmas que retornam para atormentar os vivos” (Machado 1997: 22), no processo instantâneo de captura da vida, que já é mesmo morte, do duplo que emerge do mundo das sombras. Picchia parece nos apontar o permanente diálogo da técnica com o mito, já presente na própria origem do cinema, em meio a espetáculos de sombras, fantasmagorias e linguagens mágicas. Se esta dimensão fantástica e mítica parece ser referenciada pelo autor, por outro lado, ele reafirma a possibilidade criativa de redimensionamento do imaginário humano, através das técnicas, seja através do medo, seja através do assombro. No dizer de Arlindo Machado, em “toda invenção técnica, – sobretudo quando se trata de invenção de máquinas “semióticas” – há sempre a emergência de uma dimensão imaginária, algo assim como o seu lado obscuro, apaixonado e anárquico” (Machado 1996: 35).

Desta maneira, Karl Sopor, que empreende a expedição com o objetivo de enriquecer através da feitura de um documentário sensacionalista sobre os “ferozes” Kurongangs, a tribo de “devoradores de homens”, só consegue realizar seu objetivo após a captura de sua expedição por Kalum, o chefe da tribo. Nesta situação tudo parece ilusão, simulacro, os eventos são sempre polimorfos, polissêmicos. O pajé da tribo, Bogum, na verdade, é um padre céptico aprisionado. A filmagem na selva, por sua vez, é denominada como a “Hollywood selvagem”, onde o jogo de vida e morte, volúpia e barbárie, inerente às técnicas de reprodução e à indústria cultural, assume uma concretude orgiasticamente trágica. A filmagem da dança da volúpia é descrita em atordoantes e instantâneos movimentos:

Karl parecia abobado. Deixara-se enlevar pelo imprevisto e pela beleza do espetáculo. Fez um esforço, localizou melhor a máquina e começou a virar a manivela. Uma panorâmica. Agora um grupo. Agora um detalhe, um primeiro plano expressivo: a cara alucinada de um pagé, de boca escancarada, olhos revirados para o céu no delírio sagrado da dança. O bailado estava na proximidade do auge. Os corpos retorciam-se, exprimindo ânsia, desespero e volúpia. Os dançarinos cruzavam-se, desarticulavam-se, formavam grupos plásticos que se dissolviam na orgia do movimento para dar lugar a outras composições novas. Feitas por dezenas de estátuas móveis efêmeras (...) Karl estava encantado. (Picchia 1936: 177).

Por fim, após a celebração da vida, Karl acaba por filmar a execução do cozinheiro chinês da expedição: “Karl tinha gravado nas pupilas o trágico e estúpido sacrifício do desgraçado Pei-Fu” (Picchia 1946: 181), agora um *spectrum*.^[6] Os espectros são projetados na natureza, numa conjunção sinestésica de perfumes e escuridão:

O cone de luz cortava a treva operando o milagre de reeditar os movimentos pesados, dando imaterialmente, forma e vida a criaturas fantasmais, tão realmente, com tanta verdade e semelhança, como se fossem eles mesmos. A platéia estava agora muda de assombro. (*idem*, 177)

É no assombro repetido que Picchia localiza a penetração dos processos técnicos na estrutura humana. O fotografado-filmado, aturdido com a imagem do seu próprio espectro. No tremor de Fritz, outro expedicionário, a mente torna-se uma tela de cinema: “pela sua cabeça, como se ela fosse um salão de cinema e a sua memória um filme, desfilavam todas as suas recordações” (*idem*, 184). Assim, um pequeno fragmento de jornal amarelado, perdido no meio da selva, contendo uma breve notícia e significativamente várias propagandas, pode proporcionar o desenrolar de imagens urbanas espectrais, na mente de Karl:

Aquilo o distraía. Pequenos anúncios. Como eram interessantes aqueles anúncios! (...) Coletes para senhoras. Os melhores são de Mme. Henriette. Rua Barão de Ita (...) Não podia decifrar o resto. Esse pequeno anúncio, tão absurdo e tão inútil ali naquela cabana, tinha para Karl a beleza de um poema. Ligava-o a seu mundo. Enquadrava-o na civilização (...) Via a cidade agitada, cheia de movimento, os bondes campainhando. Transportava-se com a imaginação para esse mundo que era seu. E mais do que nunca, então sentiu-se afastado dele. (*idem*, 162)

Assim como Karl utilizou-se da técnica como ameaça à permanência do ser, na cidade de Elinor a estagnação técnica era uma ameaça à morte da alma, pois nela os sujeitos já estavam capturados pelo medo, aprisionados na caverna. As técnicas, neste contexto, eram espectros de si mesmas, distantes reflexos do poder tecnológico da República 3000 e de sua própria potência passada. As usinas fornecedoras de oxigênio, os processos de reversão de materiais sólidos – terra, rochas e outros – para gasosos, o desenvolvimento de aparelhos de televisão e teleaudição, a vitória quase absoluta sobre as doenças, o sofisticado sistema elétrico: todas essas conquistas sintetizadoras do excessivo progresso técnico, uma vez alcançadas, reduziram o trabalho, saturaram a sociedade, intensificaram a melancolia. A abolição do trabalho provocou o retorno da metafísica e a estagnação e fragmentação do conhecimento.^[7] O conhecimento mágico renasceu, a alquimia era o setor de pesquisa mais desenvolvido, e a última e mais ambiciosa invenção era o filtro do olvido, criado para esquecer uma sociedade confinada, sem sentido, capturada pelo aborrecimento. A melancolia, no Romance, torna-se elemento de enfraquecimento da vida política e social. Picchia une utopia, anarquismo, e alquimia como componentes de uma crítica neo-romântica do progresso técnico e das características fantasmagóricas do capitalismo (Lowy 1989: 87).^[8]

A cidade de Elinor não potencializou a conjunção do sistema político e tecnológico para ultrapassar as paixões, como ocorrido na República 3000. Os diferentes destinos de um sistema político parecem estar conectados a uma política das paixões. O autor insere-se, assim, na tradição utópica, encarnada especialmente em Fourier, que considera a existência de um “sistema de paixões que governa todo o tipo de sistema social” (Ricoeur 1991: 489). A civilização, ao reprimir as paixões, transformou-as em perversões, ou vícios, tal como aquela enclausurada claustrofobicamente dentro de uma caverna, pelo medo do outro e pela negação da natureza, com sua organização política e social conduzindo para a alienação. Isto transparece claramente nas relações de trabalho e gênero. Aos homens destinava-se todo o trabalho, que os ocupava completamente, levando à deformação do corpo e à desilusão do espírito, banalizando o suicídio. Desta forma, para uma população de 25000 mulheres, contrapunha-se uma população masculina de apenas 200. As mulheres eram livres de qualquer trabalho, atividade que desprezavam, vivendo em frivolidade e tornando-se profundamente infantis. Seu tempo era consumido em atividades como natação, dança, ginástica e passeios em barcos individuais no pequeno lago interno do reino de Elinor. O desprezo pelo trabalho transmutou-se em repugnância pelos homens. As relações entre gêneros são marcadas por abismos geográficos, demarcações espaciais: os homens habitam a cidade operária, com “edificações diversas e assimétricas”, onde “zuniam dínamos”, “arfavam motores” e emanavam gases e óleos “volatilizados pela combustão”. Essa região era considerada pelas mulheres como “infecta e malsinada”. Por sua vez, as mulheres habitavam a cidade geometrizada, com suas casas idênticas, “de metal fosco, sóbrias de linhas, baixas”, com ruas de um “asfalto de consistência elástica e sem veículos”, uma “cidade morta”, fantasmagórica, pois sem monumentos, sem circulação (Picchia 1946: 212). As relações de gênero também são marcadas por abismos de comunicação, inclusive a completa falta de comunicação sexual. Dentro da lógica da política das paixões, a falta de amor é diagnosticada por Karl Sopor, como a doença fatal que assola a cidade:

(...) bruscamente percebeu que achara a explicação para o pavoroso drama desse povo. Era o povo que não conhecia o amor. Tudo em seu redor perdera o seu sentido. Esvaziara-se. Evaporara-se. Percebia uma absoluta inutilidade naquelas casas, naquelas ruas, naquela luz (...) o trabalho fora apenas um efêmero anestésico para a raça desgraçada que nascera sem o sentimento (...) Formara-se assim uma humanidade monstruosa, doentia, mecânica, sem razão de ser, desprovida de finalidade. O raciocínio e

não o coração governara aquela gente. Eram "coisas", não homens. Eram fantasmas não seres passionais. (*idem*, 251)

Esta civilização, tomada pelo tédio absoluto, advindo de um intenso processo de alienação, não poderia durar, caminhava para a morte. Picchia também insere seu romance no debate, tão premente no período, sobre os processos históricos de mestiçagem racial e sua relação com a ascensão ou decadência civilizacional dos povos. O argumento racial, segundo Lilia Schwarcz, justificava teoricamente, a partir de elementos biológicos, a existência de rígidas hierarquias sociais e a elaboração de projetos políticos conservadores (Schwarcz 1993: 241). A construção imaginária de Menotti parece dialogar com teorias raciais como aquelas elaboradas por pensadores autoritários de direita como Azevedo Amaral, Alberto Torres e Oliveira Vianna. Porém, no romance *Kalum*, parece ser especialmente importante a apropriação das teorias raciais do filósofo mexicano José de Vasconcelos acerca da construção de uma identidade ibero-americana, sobre as quais demonstrara conhecimento na elaboração do Manifesto Verde Amarelo.^[9]

A cidade de Elinor, encerrada em si mesmo, é composta de descendentes dos cretenses, que simbolicamente representam a origem da civilização ocidental. Para Vasconcelos "Na Grécia se funda el desarrollo de la civilización ocidental, o europea, da civilización blanca, que ao expandirse llegó hasta las playas olvidadas del continente americano para consumir una obra de recivilización y repoblación" (Vasconcelos 1948: 16). A sobrevivência dos gregos em um ambiente tão inóspito quanto uma caverna, parece uma releitura da crença de Vasconcelos de que: "La lucha contra el medio obligó al blanco a dedicar suas aptitudes a la conquista de la naturaleza temporal y esto precisamente constituye el aporte del blanco a la civilización del futuro. El blanco enseñó el dominio de lo material" (*idem*, 34). Porém, metaforicamente, Picchia conduz este grupo ao isolamento. Parece, assim como Vasconcelos em seu comentário sobre o segundo dos três estados sociais, enfatizar os perigos do isolamento da raça branca, "La característica de esto segundo período es la fé en la fórmula por eso en todos sentidos no hace otra cosa que dar norma a la inteligencia, límite a la acción, frontera a la patria y frenos al sentimiento" (*idem*, 40). Esse aprisionamento da raça branca nos limites de uma racionalidade estéril é expresso no romance na fórmula platônica da caverna. Apavorados com o mundo exterior, os habitantes de Elinor, entram em irreversível processo de decadência, inclusive física. Picchia parece alertar sobre o processo de condenação à perda da força vital aos povos que negam o sentido da história, ou seja, a procura da transcendência através da mestiçagem, assim como Vasconcelos observara acerca dos ingleses:

El inglés siguió cruzándose sólo con el blanco, y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia. Equivale, en grande, a los matrimonios incestuosos de los Faraones, que minaron la virtud de aquella raza, y contradice el fin ulterior de la Historia, que es lograr la fusión de los pueblos y las culturas. (*idem*, 27)

Coerentemente Picchia destinou à cidade de Elinor, culpada de ausentar-se da história, um final apocalíptico através da violenta invasão dos Kurongangs, que após semearem a destruição da população subterrânea, acabam também por morrer como consequência da destruição das usinas fornecedoras de oxigênio. A força vital com que o mundo sensível penetra no seu duplo é demasiada, a intervenção da realidade exterior dissolve a tênue estrutura da realidade interior. O simulacro não pode sustentar-se sem a vitalidade do modelo ideal. Não sendo ele Idéia, esvanece-se. Neste território de fantasmas, sustentado pela imaginação, não se pode mais respirar.

A redenção da paixão adâmica parece ser a base estrutural de suas utopias. Ao fracasso das estruturas sociais e de poder, ao fracasso mesmo do discurso, na constatação da impossibilidade de comunicação, Picchia, novamente bebendo na tradição utópica, contrapõe a ressurreição do amor primevo. Karl e Elinor, os únicos sobreviventes da tragédia da Cidade de Elinor, saem da platônica caverna para encontrar a luz: "havia uma louca festa de pássaros nas ramas das árvores e uma doida orgia de sol" (Picchia 1946: 298). Como forma de diminuir a dor causada pelas suas tristes lembranças, bebem o já citado elixir do esquecimento, apagando os "fantasmas da memória", restaurando a "virgindade psíquica", transformando-se numa "chapa fotográfica pronta a receber a mais leve impressão", tornando possível uma nova comunhão com a natureza. Só através do esquecimento é possível entrar novamente em harmonia com a natureza, "reabrir o leque das paixões", em busca da liberdade. Para inverter-se a alienação, ela mesma um esquecimento / perversão das paixões, propõe-se a ingestão do oblívio. A utopia possível é lançar-se ao futuro na busca arqueológica da "regressão à Lei Divina" (Ricoeur 1991: 493):

Quero que nossas almas nasçam como que neste instante, para inaugurar uma vida nova na face da terra. Seremos uma espécie de Adão e Eva deste novo Éden (...) Dê-me este frasco Elinor (...) Uma alegria

imensa vibrava nele. Tomou Elinor pela mão e ergueu-a. Onde estava? Que lugar era aquele? Como tudo era belo, luminoso e virginal! (Picchia 1946: 299-300)

A união dos sobreviventes Karl e Elinor pode, também, na retomada da tradição adâmica, indicar a transcendência possível através da fusão das raças, a chegada ao terceiro estado, aquele onde os homens resgatariam suas vidas de deuses, baseados no dogma do amor, o não lugar onde encontram-se para moldar a paixão utópica:

En el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón que explica pero no descubre; se buscará en el sentimiento creador y en la beleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasia; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace de sentimiento es un acierto. En vez de reglas, inspiración constante. Y no se buscará el mérito de una acción en su resultado inmediato y palpable, como ocurre en el primer período; ni tampoco se atenderá a que se adapte a determinadas reglas de razón pura; el mismo imperativo ético será sobrepujado y más allá del bien y del mal, en el mundo del pathos estético, sólo importará que el acto, por ser bello produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa. (Vasconcelos 1948: 40)

O romance *Kalum* parece inscrever-se no mesmo desejo simbólico de redenção do espírito de conquistas, que assume maior significado se lembrarmos a defesa por outros escritores modernistas como Cassiano Ricardo da “marcha para o oeste”.^[10] Nos espaços imaginários da utopia, Picchia propõe caminhos de convergência entre tradições culturais, como a portuguesa, a grega, a germânica, com o suporte dos caboclos locais. Na síntese apresentada no romance *Kalum*, são excluídos os negros e os índios. Estes, por representarem simbolicamente no romance a “barbárie” tapuia, condenados por sua recusa violenta e antropofágica à integração com o estrangeiro. Os negros, talvez, pela ingestão por Menotti Del Picchia de um similar elixir do esquecimento, tão conveniente para as elites brasileiras que já haviam adotado a teoria do branqueamento racial.^[11] A quinta raça cósmica, no romance *Kalum*, será originada de uma descendente grega, Elinor, e de um alemão, Karl Sopor, diferentemente de seu primeiro romance utópico, onde a raça cósmica surgiu da mestiçagem entre descendentes de portugueses e incas. Metaforicamente, na visão de Menotti Del Picchia, um ano antes da implantação do Estado Novo e no auge da influência dos ideais fascistas, o futuro brasileiro é “branco e ocidental”.

Menotti Del Picchia concretiza pelo imaginário o desejo presente no manifesto do “Nhengaçu verde-amarelo”, publicado em 1929, do surgimento de uma quinta raça, a raça cósmica, capaz de construir a concórdia universal:

Somos um país de imigração e continuaremos a ser refúgio da humanidade por motivos geográficos e econômicos demasiadamente sabidos. Segundo os de Reclus, cabem no Brasil 300 milhões de habitantes. Na opinião bem fundamentada do sociólogo mexicano Jose Vasconcelos, é de entre as bacias do Amazonas e do Prata que sairá a “quinta raça” a raça cósmica, que realizará a concórdia universal, porque será filha das dores e das esperanças de toda a humanidade. Temos de construir essa grande nação, integrando na pátria comum todas as nossas expressões históricas, étnicas, sociais religiosas e políticas. (*apud* Telles 1986: 364) ^[12]

Através da “magia da palavra”, Menotti Del Picchia recorre, de forma criativa, a diferentes gêneros discursivos, como o romance de aventuras e o gênero utópico literário, dialogando com os discursos estéticos e políticos do modernismo, e com o contexto histórico brasileiro e latino-americano. Procura apontar para o cerne da utopia, “a desinstitucionalização de todas as relações humanas” (Ricoeur 1991: 487), a completa “dissolução dos obstáculos” entre os seres humanos, em um futuro marcado pela redenção edênica. Suspensão temporária, pois fortemente restabelecida na nova ordem proposta pelo modernismo conservador, onde impera uma estetização da política aliada a uma hierarquização racial.

Notas

[1] Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na *5th International Conference of the Utopian Studies Society*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Julho de 2004.

[2] Além do já citado *Kalum*, Menotti Del Picchia escreveu dois outros romances de aventuras/romances utópicos, em 1930, *A República 3000* (Picchia 1930) e em 1938, *Kumunnká* (Picchia 1938). Acerca da proximidade entre romance de aventuras e romances utópicos, Bakhtin nos lembra, ao abordar o tema da sátira menipéia – local de nasença do romance de aventuras e do romance utópico – que ela teria entre suas particularidades a incorporação

de “elementos da utopia social, que são introduzidos em forma de sonhos ou viagens a países misteriosos; às vezes a menipéia se transforma diretamente em romance utópico” (Bakhtin 2002: 118).

[3] Menotti Del Picchia foi redator político do Correio Paulistano, jornal do PRP e porta-voz do PRP. Ver Rezende 2000.

[4] Ironicamente, no romance, a população feminina elegeu como rainha a “monstruosa” Elinor. Compare-se, também, a definição acima com a encontrada na República 3000: “nosso individualismo anárquico, tornado possível e harmônico dado o alto nível coletivo de cultura, aboliu a regra coectiva e formou o imperativo comum da consciência. Agimos por instinto, socializando-se, instantaneamente, o novo espírito moral que o pensamento dos nossos sábios cria à medida que evoluímos eticamente. É o próprio interesse individual que determina a harmonia da nossa ação e assegura a constância inalterada do interesse coletivo. Assim perdemos em egolatria o que naturalmente ganhamos em solidariedade social, sublimando o espírito de cooperação...realizamos a liberdade integral dentro da absoluta unidade gregária nacional. É a suprema forma de organização política concebível pela humanidade, somente atingível após a posse total das forças econômicas de que dispõe o planeta e após uma larga e experimental elaboração histórica” (Picchia 1930: 134-136).

[5] Sobre os processos de reprodutibilidade técnica e sua relação com a modernidade ver Benjamin 1985.

[6] Barthes comenta: “E aquele ou aquela que é fotografado, é o alvo, o referente, espécie de pequeno simulacro, de ídolo emitido pelo objeto, que de bom grado eu chamaria de *Spectrum* da Fotografia, porque essa palavra mantém, através de sua raiz, uma relação com o espetáculo e a *ele acrescenta essa coisa um pouco terrível que há em toda a fotografia: o retorno do morto*” (Barthes 1984: 20; itálico meu).

[7] Para uma diferente concepção das consequências da abolição do trabalho, especialmente, como considerado por Marx como atividade instrumental produtiva, ver Zilbersheid 2002.

[8] Para uma discussão do conceito de fantasmagoria em sua relação com o capitalismo ver também Hardman 1991.

[9] Menotti de Picchia, Plínio Salgado, Alfredo Élis, Cassiano Ricardo, Cândido Mota Filho, “Nheengaçu da tribo Verde Amarela” (ou Manifesto do Verde-Amarelismo ou da Escola da Anta), publicado no Correio Paulistano em 17 de Maio de 1929, em Telles 1986.

[10] Para uma análise da visão de Cassiano Ricardo sobre a “marcha para o Oeste”, ver Lenharo 1986.

[11] Neste sentido proliferam afirmações sobre os Kurungangs como: “Eles são feras. Nasceram com a crueldade na alma” (Picchia 1946: 170); “É uma teoria bárbara e complicada que o fanatismo desses monstros engendra” (*idem*, 193); “Ele ia ser assassinado pelos monstros” (*idem*, 213); “aqueles negros demônios pareciam espectros” (*idem*, 257). Sobre Kalum, “os músculos salientes, poderosos tornaram ainda mais grotesco esse rei selvagem de cara infantil, mas de olhos vibrantes. Um monstrengo” (*idem*, 172). Podemos sugerir que aos Kurogangs cabe no romance desempenhar o papel do tapuia, “o próprio preconceito em fuga para o sertão”, aquele que isolou-se na selva para viver; e foi morto pelos arcabuzes e flechas inimigas (*apud* Telles 1986: 362). Seu duplo o tupi, aparece positivamente seja no romance Kummunká, onde demonstra a essência do nacionalismo tupi, ou seja sentimental, onde “pode aceitar as formas de civilização, mas impõe a essência do sentimento, a fisionomia irradiadora da sua alma” (*apud* Telles 1986: 362), ou ainda na República 3000 onde como “raça transformadora de raças”, comparece dissolvida na subjetividade generosa do caboclo brasileiro (Picchia 1930).

[12] Para uma melhor compreensão das relações entre movimento modernista e os processos de modernização da cidade de São Paulo na Primeira República, ver Sevcenko, 1992.

Obras Citadas

Bakhtin, Mikhail (2002), *Problemas da Poética de Dostoiévski*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.

Barthes, Roland (1984) , *A Câmara Clara*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Benjamin, Walter (1985), "A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica", in *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo, Brasiliense, pp. 165-196.

Fausto, Boris (2001), *O Pensamento Nacionalista Autoritário*, Rio de Janeiro, Zahar.

Hardman ,Francisco Foot (1991), *O Trem Fantasma*, São Paulo,Cia. Das Letras.

Lenharo, Alcir (1986), *A Sacralização da Política*, Campinas, Papyrus/Unicamp.

Lowy, Michael (1989), *Redenção e Utopia*, São Paulo, Companhia das Letras.

Machado, Arlindo (1996), *Máquina e Imaginário*, São Paulo, Edusp. __ (1997), *Pré-cinemas e Pós-cinemas*, Campinas, Papyrus.

Micelli, Sergio (1979), *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)*, São Paulo/Rio de Janeiro, DIFEL.

Picchia, Menotti Del (1930), *A República 3000*, São Paulo, Companhia Editora Nacional. __ (1938), *Cummunká*, Rio de Janeiro, José Olympio. __ (1946), "Kalum, O Mistério do Sertão", in *Obras*

Completas de Menotti Del Picchia, Rio de Janeiro, Ed. A Noite, Vol. IV, pp. 141-300 [1936]. __ (1972), *A Longa Viagem*, vol.2, São Paulo, Martins Fontes. __ (1992), *Kalum*, Rio de Janeiro, Ediouro [1936].

Rezende, Neide(2000), *A Semana de Arte Moderna*, Ática, São Paulo.

Ricoeur, Paul (1991), *Ideologia e Utopia*, Lisboa, Edições 70.

Sevcenko, Nicolau(1992), *Orfeu Extático na Metrópole*, São Paulo, Cia. das Letras.

Schwarcz, Lilia Moritz (1993), *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Cia. Das Letras.

Telles, Gilberto Mendonça (1986), *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, Petrópolis, Vozes.

Vasconcelos, José (1948), *La Raza Cósmica*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires/México.

Zilbersheid, Uri (2002), "The Idea of Abolition of Labor in Socialist Utopian Thought", *Utopian Studies*, Vol.13, nr 1, pp. 21-42.

There is no Wealth but Life": O Espaço da Utopia na Vida e Obra de John Ruskin

Dulce Melão

(Assistente de Investigação do Instituto de Literatura Comparada da Faculdade de Letras do Porto)

Citação: Dulce Melão, "There is no Wealth but Life": O Espaço da Utopia na Vida e Obra de John Ruskin", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 3 (2005). ISSN 1645-958X.

<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>

Pensar é gerar utopias. Incondicionalmente. (Carvalho 2004: 17)

Infeliz e desesperado, quem não for capaz de se dirigir a um leitor futuro. (Eco 2002: 343)

Introdução

A obra de John Ruskin, ao mesmo tempo um dos escritores mais prolíficos e mais polémicos do século XIX, tem sido recentemente avaliada pela academia no que concerne a sua modernidade. Assim, a comemoração do centenário da morte de Ruskin promoveu um debate aceso sobre a sua obra, do qual resultaram, numa primeira instância, colectâneas de carácter interdisciplinar que reavaliam, de forma muito positiva, o contributo do autor vitoriano no seu tempo e no nosso (Cerutti 2000; Cianci & Nicholls, 2001).

O aparecimento de duas novas biografias sobre o autor vitoriano permitiu, por seu turno, que fosse lançada luz sobre aspectos menos conhecidos da sua vida, mormente a relação conturbada que manteve com Rose La Touche, convidando o leitor a lançar um olhar renovado sobre a tão complexa quanto cativante obra de Ruskin (Batchelor 2001; Hilton 2000b). A leitura destas duas biografias pode também ser hoje complementada, de forma proveitosa, com a edição das obras completas de Ruskin em CD-ROM que permite uma pesquisa mais ou menos aprofundada do ideário ruskiniano, de acordo com as ambições de cada leitor.

A pesquisa longa e meticulosa de Ruskin sobre a arquitectura Italiana, bem como a importância que Veneza assumiu na sua vida, foram também postas em relevo por Quill (2000), Pemble (1995) e Hewison (2000). Tal possibilitou destacar a dimensão contemporânea de alguns dos pontos de vista defendidos por Ruskin no que diz respeito à arte, em geral, e à arquitectura, em particular. O levantamento de novos dados sobre o relevo da pesquisa pacientemente levada a cabo por Ruskin em Itália, actualmente em curso na Ruskin Library da Universidade de Lancaster (Inglaterra), poderá igualmente permitir, a breve trecho, o aprofundamento de algumas facetas de Ruskin pouco investigadas, consolidando o seu carácter eclético.

O pensamento social e político de John Ruskin foi igualmente alvo de crítica atenta por parte de alguns investigadores que não se furtaram a estabelecer relações profícuas entre o passado e o presente, demonstrando a influência exercida por algumas das teses defendidas pelo *sage* Vitoriano na sociedade hodierna e sublinhando a sua modernidade (Ramos 1999; Goldman 1999). Creio que estes estudos lançaram definitivamente por terra o argumento de que dificilmente as teses socio-políticas defendidas por Ruskin poderiam estabelecer um diálogo frutífero com a actualidade.

Apesar da multiplicidade de estudos levados a cabo sobre a obra do escritor vitoriano,^[1] muito há ainda a fazer para que esta se revele na sua plenitude ao leitor do século XXI. Uma das áreas que me parece merecer atenção redobrada é justamente a temática do espaço da utopia na vida e obra de John Ruskin, título ambicioso^[2] desta breve reflexão. De facto, se um estudo recente aponta para o lugar ocupado pela utopia no âmbito das teses relativas ao planeamento urbano defendidas pelo profeta vitoriano, aproximando-as da modernidade (Lang 1999), pouco se reflectiu ainda sobre o enquadramento da utopia^[3] na vida e obra de John Ruskin.

Face ao contexto acima enunciado, o objectivo desta reflexão é atentar no espaço ocupado pela utopia no espaço imenso do complexo ideário Ruskiniano, incidindo, em particular, no *Guild of St George*, um dos seus projectos mais ambiciosos. Procurarei, assim, lançar luz sobre o relevo que tal "experiência social" assumiu na vida e obra de John Ruskin, tentando (de)monstrar de que modo pode ser encarada como espaço de utopia que possibilita compreender melhor os ambiciosos objectivos que o autor vitoriano traçou para si e para a sociedade do seu tempo.

1. O *Guild of St George* – uma utopia projectada ao longo da vida

Como alternativa a uma Inglaterra dominada pela industrialização, Ruskin propôs, como frisa Batchelor, que os trabalhadores ingleses constituíssem uma comunidade agrária neo-medieval, sem lugar para a máquina, onde ele próprio desempenhasse o papel de "Master" (Batchelor 2001: 251).^[4] Os contornos complexos deste projecto arrojado^[5] foram, não por acaso, dados a conhecer pelo autor vitoriano através de um discurso marcadamente autobiográfico, mas também, como reconhece Batchelor, "often biting satirical, sometimes wildly angry" (*ibidem*). De facto, a proposta de Ruskin surge sintomaticamente incluída em *Fors Clavigera*,^[6] conjunto de 96 cartas dirigidas aos "Workmen and Labourers of Great Britain", publicadas entre 1871 e 1884, cujo objectivo principal era

desafiar os seus contemporâneos a enveredar por outros trilhos que não os da economia capitalista. De resto, não é demais lembrar, como sublinha Ramos, que

[n]este período de tempo, a vida e a obra do *sage* revelavam uma constante procura do equilíbrio. Em termos vivenciais, John Ruskin procurava conciliar a exposição pública em Oxford e a interação humana exigida como professor com a solidão em Brantwood e a contemplação da paisagem rural. Em termos criativos, as palestras académicas dirigiam-se à classe dominante, ao passo que as cartas visavam as classes trabalhadoras. No entanto, o objectivo era o mesmo no tocante aos dois públicos-alvo, a saber, o respeito pela vida e pela Natureza, a rejeição da sociedade capitalista e desumana, e o retorno aos valores pré-industriais. (Ramos 2005: 259)

Escolhendo para o projecto acima mencionado o nome de *Guild of St George*, dada, sobretudo, a admiração que sentia pelo quadro *St George and the Dragon*, de Vittore Carpaccio, Ruskin procurou, desde logo, como vinca Batchelor, tomar *St George* como metáfora do homem ideal, modelo de coragem e espelho de cavalaria (Batchelor 2001: 251). O pormenor a que aludo não é de somenos importância já que, em distintos momentos da sua vida, Ruskin manifestou a sua admiração pela cavalaria[7] enquanto modelo estratégico do qual se serviu para questionar a realidade, incitando os seus contemporâneos à mudança. Ora é justamente no âmbito de tal questionação que se insere, talvez, a proposta do *Guild of St George*.

No seu estudo sobre a dimensão assumida pelo medievalismo na obra de Ruskin, Ivana Mladenovic associa, por seu turno, a escolha do nome *St George* para o *Guild* a uma intenção clara por parte de Ruskin não só de questionação mas também de intervenção na realidade que lhe era contemporânea, pois, do seu ponto de vista, este deu-se conta de que *Saint George*, "had retained the patronage and loyalty of his people specifically because his reputation for challenging bravery and courage in the face of overwhelming obstacles had transcended that of a distant divine figurehead" (Mladenovic 2004: 93). À semelhança de *Saint George*, Ruskin procurou instituir-se enquanto defensor dos fracos e oprimidos, esperando obter por parte da sociedade a mesma recepção entusiástica dada ao santo.

Creio que hipótese avançada por Mladenovic se reveste de particular plausibilidade, já que, apesar de na altura em que decidiu pôr em prática o projecto do *Guild*, Ruskin tivesse estabelecido a sua reputação de "profeta", continuava a ser-lhe deveras grata a ideia de poder ser encarado, qual cavaleiro, como lutador em prol de causas justas, repondo a ordem sobre a desordem instalada. Compreende-se, pois, que Ruskin tenha gizado um plano ambicioso para o *Guild*, sintomaticamente associado pelo próprio à *Utopia* de Thomas More, quando definiu, com pormenor, os propósitos que o deveriam nortear:

My settlers, you observe, are to be young people, bred on old estates; my commandants will be veteran soldiers; and it will be soon perceived that pride based on servitude to the will of another is far loftier and happier than pride based on servitude to humour of one's own (...) No machines moved by artificial power are to be used on the estates of the society; wind, water, and animal force are to be the only motive powers employed, and there is to be as little trade or importation as possible; the utmost simplicity of life, and restriction of possession, being combined with the highest attainable refinement of temper and thought (...) The laws required to be obeyed by the families living on the land will be – with some relaxation and modification, so as to fit them for English people – those of Florence in the fourteenth century. In what additional rules may be adopted I shall follow, for the most part, Bacon, or Sir Thomas More. (*Works*, 28: 20-23)[8]

Ruskin apresentou, pois, uma proposta inovadora aos seus contemporâneos, baseada numa vida pautada pela simplicidade e isenta dos vícios que o profeta vitoriano sempre apontou às cidades industrializadas do seu tempo, nas quais, do seu ponto de vista, a felicidade do Homem sucumbe por entre a poluição das fábricas e o ruído da máquina.[9]

Recorde-se que, já décadas antes, no conhecido e muito citado capítulo "The Nature of Gothic", incluído em *The Stones of Venice* (1851-1853), Ruskin tinha chamado a atenção dos seus contemporâneos para as consequências nefastas decorrentes do desempenho de tarefas levadas a cabo de forma mecânica por parte dos trabalhadores, as quais, em seu entender, contribuíam para a infelicidade dos mesmos e, em última análise, para a decadência da nação.[10] Matteson sublinha essa ideia no ensaio em que reflecte sobre ética e estética da/na arquitectura, estudo cujas fundações assentam nas teorias defendidas por Ruskin. Matteson refere com propriedade que o *sage* "required above all that the process of building should, in all ways possible, enlist the emotion, the imagination and the intellect of the labourer" (Matteson 2002: 295).

“The Nature of Gothic” é, pois, no entender de Matteson, o ensaio que marca uma espécie de transição entre Ruskin, crítico de arte, e Ruskin, crítico da sociedade, embora, de facto, tais perspectivas não possam ser encaradas separadamente. Como frisa Matteson, a partir do ensaio citado assistimos a uma re-invenção de Ruskin enquanto crítico da sociedade que denuncia os excessos do materialismo e as suas consequências directas sobre a cultura que produz (*idem*, 301). Passa, pois, a acentuar-se, em posteriores ensaios de Ruskin, a sua crença na relação intrínseca entre a corrupção social e os valores espelhados pela arte que tal sociedade cria. Em última instância, uma sociedade sem valores morais não pode, no entender de Ruskin, produzir nada belo, fazendo apenas eco da degradação que a caracteriza.

Através do *Guild of St George*, Ruskin procurou, pois, criar uma utopia situada nos antípodas do materialismo vigente, ensinando a sociedade que o rodeava a lançar um olhar renovado sobre a realidade e a abandonar o que Cunningham designa de “Money-greed of Victorian capitalism” (Cunningham 2000). Ao discurso inflamado com que foi intervindo ao longo da sua vida, Ruskin aliou, de resto, a acção,^[11] já que deu o exemplo pondo em prática as ideias que ardentemente defendia.^[12] Como vinca Cunningham, “He always put his money where his mouth was – supporting craftspeople and poets, repairs to cottages, clean water pipes. All of Ruskin’s inherited capital went to propping up his utopian dreams” (*ibidem*).

Compreende-se, assim, a escolha criteriosa que presidiu à admissão dos voluntários no *Guild of St George*, designados de “Companions of St George”, escolha que foi explicitada com clareza por Ruskin na carta 63 de *Fors Clavigera*:

It is only the Rich and the Strong, whom I receive for Companions – those who come not to be ministered unto, but to minister. Rich, yet some of them in other kind of riches than the world’s; strong, yet some in other than the world’s strength. But this much at least of literal wealth and strength they *must* have – the power, and formed habit, of self-support. I accept no Companion by whom I am not convinced that the Society will be aided rather than burdened; and although I value intelligence, resolution, and personal strength, more than any other riches, I hope to find, in a little while, that there are people in the world who can hold money without being blinded, by their possession of it, to justice or duty. (*Works*, 28: 538)

Ruskin deixou aqui, a descoberto, a sua vontade de consolidar um projecto que tivesse como fundamentos alguns dos valores que sempre procurou inculcar, ao longo da sua vida, nos que o rodeavam, fossem eles alunos, amigos, ou desconhecidos: a tenacidade, a fortaleza de espírito e o altruísmo, essenciais a quem tenha como objectivo contribuir para o bem-estar social dos que lhe são contemporâneos – uma utopia perseguida desde sempre pelo profeta vitoriano na sua obra e projectada na sua vida.

A importância assumida pelo *Guild of St George* ao longo da vida de John Ruskin é de resto sublinhada múltiplas vezes na monumental biografia que Hilton consagra ao autor vitoriano (Hilton 2000a, 2000b). Merece particular relevo o facto do biógrafo considerar que reflectir sobre o *Guild of St George* é, ao mesmo tempo, estudar a biografia de Ruskin (Hilton 2000b: 306),^[13] chamando a atenção para um pormenor que cumpre não esquecer: “The Guild exists in Ruskin’s mind from the time of his letters to Susan Scott in 1869 to his final collapse in 1889. Thus, it was an important part of his life for twenty years” (*idem*, 309). Hilton traça, por seu turno, a geografia do projecto que Ruskin procuraria levar a bom porto, colocando os seus primórdios numa das visitas aos Alpes do escritor vitoriano. Em tal circunstância, Ruskin teria ficado particularmente impressionado com “the pastoral green, pure aiguilles, and fleecy rain-clouds of Chamouni”, tendo tal merecido registo no seu diário (Hilton 2000a: 136).

Décadas mais tarde, na sua autobiografia, *Praeterita*, Ruskin iria destacar “the agricultural condition of the great Alpine chain which was the origin of the design of St George’s Guild” (*Works*, 35: 437). Esta sua confissão, (compreensível tendo em conta o facto de pugnar pela aproximação do Homem à natureza), parece-me estar em concordância com o objectivo traçado por Ruskin para *Fors Clavigera*:

I have not hitherto stated, except in general terms, the design to which these letters point (...) – the highest possible education, namely, of *English men and women living by agriculture in their native land*. Indeed, during these three past years I have not hoped to do more than make my readers feel what they have to conquer. It is time now to say more clearly what I want them to do. (*Works*, 28: 15-19; **itálico meu**)

Esta referência à agricultura que surge muitas vezes disseminada na obra de Ruskin permite, talvez, estabelecer uma relação profícua com um dos princípios explicitados na utopia moriana. Recorde-se que, no Livro Segundo da conhecida obra, é explicitado que

Existe uma arte comum a todos os utopianos, quer homens quer mulheres, e que ninguém pode eximir-se: é a agricultura. Aprendem-na as crianças em teoria nas escolas, praticando-a nos

campos vizinhos da cidade, onde as levam em passeios recreativos. Vêm ali trabalhar os outros e elas próprias trabalham, exercitando desde cedo as suas forças físicas. (More 2003: 78)

De facto, a afirmação acima transcrita aproxima-se muito do ideário defendido por Ruskin não só no diz respeito ao *Guild of St George* mas também a Brantwood, local que funcionou como um laboratório^[14] onde pôs em prática algumas das teorias que defendeu perante a sociedade do seu tempo. Mas o que me interessa de momento acentuar é o facto de a agricultura ser um dos pontos principais focados no *Guild of St George*. Collingwood, um dos estudiosos que acompanhou de perto o labor de Ruskin, considera, aliás, que um dos objectivos traçados para tal projecto era comprar terra de modo a que esta pudesse servir os objectivos definidos pelo autor vitoriano, isto é, que os membros do *Guild* a cultivassem, pagando uma renda à comunidade,

not refusing machinery, but preferring manual labour (...) for the people employed and their families, there would be places of recreation and instruction, supplied by the Guild, and intended to give the agricultural labourer or mill-hand, trained from infancy in Guild schools, some insight into Literature, Science and Art – and tastes which his easy position would leave him free to cultivate. (Collingwood 1900: 243)

Ao aliar o cultivo da terra às sementes de cultura a lançar no espírito, Ruskin parece, pois, estar de acordo com a ideia que o Homem deve “cultivar livremente o espírito e desenvolver as suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das artes” (More 2003: 84). Acredita, assim, à semelhança de More, que em tal “desenvolvimento completo consiste para eles [os cidadãos] a verdadeira felicidade” (*ibidem*).

Face ao exposto, importa, desde logo, reconhecer que se, à semelhança de muitos outros projectos levados a cabo por Ruskin, também a criação do *Guild of St George* não esteve isenta de polémica,^[15] o seu esforço em criar uma comunidade no seio da qual fossem desenvolvidas estratégias que promovessem o progresso social da nação deve ser reconhecido. A vinda a lume deste núcleo quase perfeito de paz e harmonia social não tem, talvez, sido objecto de atenção devida pela crítica. Como frisa Wilmer,

This Utopian body [the Guild of St George] has been much misunderstood. Quixotic it undoubtedly was, impractical and absurdly idiosyncratic (...) But the effect of the fantasy was to put modern condition of labour in perspective, to provide an image of what work might be. In much the same way, the Guild should be understood as a living form of social criticism: one which reflected Ruskin’s mental instability, no doubt, but also the madness of an unjust society. (Wilmer 1985: 33)

Assim, ao questionar a realidade do seu tempo através da utopia projectada pelo *Guild of St George*, sugerindo a implantação de novas vias que facilitassem a felicidade do Homem, contrariando o sistema político-económico vigente, Ruskin tornou-se agente activo de mudança ainda que tivesse sido assolado, na sua vida privada, pelos fantasmas de uma loucura que se viria a tornar real no final da sua vida. Deste modo, como realça Ramos, "o ensejo reformista de John Ruskin não se baseava numa mera recusa do modelo vigente. Ao invés, apresentava uma solução, baseada na partilha do trabalho e na auto-responsabilização", tal como é característico das formulações utópicas consistentes (Ramos 1999: 592).

2. A influência de Walter Scott na criação do *Guild of St George*

Para que se possa compreender melhor a esfera utópica em que se enquadra o *Guild of St George*, talvez seja igualmente útil socorreremo-nos de um testemunho que não é comum ter em conta no que diz respeito a tal projecto Ruskiniano. Refiro-me concretamente à *marginalia*^[16] que John Ruskin nos legou em *The Life of Walter Scott* (edição de 1869), biografia escrita por J. Lockhart, genro de Scott, tendo este último já falecido.

De facto, se a *marginalia* de John Ruskin se institui, por si só, enquanto poderoso manancial a explorar, na medida em que nos dá a conhecer múltiplas facetas menos conhecidas do profeta vitoriano, a verdade é que também fornece pistas de relevo no que concerne ao *Guild of St George*. Assim, as anotações de Ruskin na biografia de Scott, mostram mais do que uma leitura atenta da vida do romancista; são, na verdade, um testemunho de que a ideia da criação do *Guild of St George* poderá ter sido suscitada por um projecto que Scott tentou pôr em prática a que deu o nome de “Abbotstown”. Os contornos de tal projecto começam por ser explicitados por Scott na carta que envia a Robert Southey, datada de 9 de Maio de 1817:

I am glad to see you are turning your mind to the state of the poor. Should you enter into details on the subject on the best mode of assisting them, I will be happy to tell you the few observations I have made (...) for I have kept about thirty of the labourers in my neighbourhood in constant employment this winter. This I do not call charity, because they executed some extensive plantations and other works, which I could never have got done so cheaply, and which I always

intended one day to do. But neither was it altogether selfish in my part, because I was putting myself to inconvenience in incurring the expense of several years at once and certainly would have not so, but to serve my honest neighbours. (Lockhart 1869: 224)

Ora, para além de ter colocado um traço vertical, a caneta, do lado esquerdo da página, englobando toda a passagem mencionada e três linhas verticais a lápis desde “for I have kept” até “neighbours” (indicação clara de que esta passagem foi lida mais do que uma vez), Ruskin comentou na margem superior esquerda da mesma “St George – Invaluable”. Esta anotação de Ruskin – que não estranha pelo carácter sumário, uma característica sua quando liberta as suas reflexões nas margens do livro que lê – merece, desde logo, reparo, dado que parece apontar para a excepcional importância que atribui às afirmações de Scott. De facto, Ruskin sempre teve aguda consciência da necessidade de ajudar a contrariar estados de pobreza que fomentavam, em seu entender, a degradação da nação.^[17] O facto de Scott, seu “herói” desde criança, ter manifestado vontade de colmatar situações de pobreza, pondo em prática estratégias que deram resultado na sua propriedade, foi, talvez, um estímulo para Ruskin dar início/continuidade aos planos ambiciosos que traçara para o *Guild*.

Importa sublinhar que a preocupação de Ruskin no que concerne ao remediar da pobreza que grassava na sociedade ficou particularmente patente na visita que fez, no início de Agosto de 1876, a Barmouth (Wales), aos habitantes da primeira propriedade adquirida pelo *Guild*. De facto, quando constatou o estado de pobreza em que viviam os inquilinos de algumas casas, Ruskin tomou, de imediato, medidas para que todas as despesas corressem a seu cargo, tendo ficado chocado ao verificar que os princípios pelos quais se deveria ter pautado tal projecto não tinham sido cumpridos e desiludido pelo relativo fracasso do programa a que se tinha proposto.^[18]

Se é certo que não é possível datar esta primeira anotação que comentámos,^[19] o que permitiria retirar ilações mais rigorosas relativamente à sua conexão com o *Guild of St George*, não é de estranhar que Ruskin se tenha inspirado em Scott para levar a cabo o seu projecto utópico. Assim, tal possibilidade é corroborada por uma outra anotação de Ruskin no mesmo volume da biografia de Scott. Trata-se, desta feita, de uma carta dirigida a William Laidlaw, datada de Janeiro de 1818, na qual Scott avança já com um nome para o projecto anteriormente delineado – “Abbotstown”:

I told you I should like to convert the present steading at Beechland into a little hamlet of labourers, which we will name Abbotstown. The art of making people happy is to leave them much to their own guidance, but some little regulation is necessary. I should like to have active and decent people there; then it is to be considered on what footing they should be. I conceive the best possible is, that they should pay for their cottages, and cow-grass, and potato ground, and be paid for their labour at the ordinary rate. (Lockhart, 1869: 289; o sublinhado incompleto é de Ruskin)

Não foi certamente por acaso que Ruskin sublinhou, a lápis, a expressão “making people happy”. Assim, este pequeno mas importantíssimo detalhe chama a atenção para um dos grandes objectivos a que Ruskin se propôs no *Guild of St George*, isto é, contribuir para a felicidade dos cidadãos, promovendo condições de trabalho que enobressem os seus ofícios e fortalecessem, assim, o tecido social. Se a citação acima transcrita, toda ela acompanhada de duas linhas de sublinhado lateral, uma a lápis, outra a caneta, não pode comparar-se aos ambiciosos objectivos do *Guild of St George*, o facto é que faz eco do pensamento de Ruskin no que diz respeito à relação entre o trabalhador e o proprietário das terras, na medida em que esta implica direitos e obrigações de ambas as partes, mas tem como objectivo último a felicidade do Homem.

Recorde-se, a propósito, que, em *Fors Clavigera*, Ruskin lançou um sentido e veemente apelo aos seus contemporâneos para que fosse criado um fundo – o “St George’s Fund” – cujos objectivos parecem estar de acordo com o juízo de opinião manifestado por Scott na carta acima mencionada:

Are there any landlords, – any masters, – who would like better to be served by men than by iron devils? Any tenants, any workmen, who can be true to their leaders and to each other? Who can vow to work and to live faithfully, for the sake of the joy of their homes? Will any such give the tenth of what they have, and of what they earn, – not to emigrate with, but to stay in England with; and to do what is in their hands and hearts to make her a happy England?

I am not rich (as people now estimate riches), and great part of what I have is already engaged in maintaining art-workmen, or for other objects more or less of public utility. The tenth of whatever is left to me (...) I will make over to you in perpetuity (...) Who else will help, with little or much? The object of such fund being, to begin, and gradually – no matter how slowly – to increase, the buying and securing of land in England, which shall not be built upon, but cultivated by Englishmen, with their own hands, and such help or force as they can find in wind and wave. (*Works*, 27: 95)

Por seu turno, já no ensaio “Ad Valorem”, parte integrante de *Unto This Last* (1862), Ruskin tinha afirmado com a sua usual veemência: “That country is the richest which nourishes the greatest number of noble and happy human

beings”. Através do *Guild of St George* Ruskin procurou, pois, de forma inovadora, provar aos seus contemporâneos que era possível investir em outro tipo de riqueza que não a associada à acumulação de bens materiais.

A hipótese de Ruskin ter tomado em consideração estes esboços do projecto de Scott que não chegaria a ver a luz do dia reveste-se de plausibilidade na medida em que Ruskin sempre viu em Scott um modelo a seguir inspirando-se, até, na vida deste último, para (re)inventar a sua própria vida, mormente quando estava em causa o redimensionar de memórias agras de uma infância pautada por uma educação exigente e severa. Assim, sendo Scott uma referência incontornável na vida e obra de John Ruskin, tal como alguns investigadores têm vindo a sublinhar,^[20] só o cruzar dos dados apontados com outras fontes do espólio ruskiniano ainda por desbravar poderá vir a revelar o papel desempenhado pelo romancista escocês na projecção, e posterior realização, da inovadora “experiência social” do escritor Vitoriano.

Conclusão

Definido por Beechey, como “a crusader for educational and social reform” (Beechey 2000: 1653), Ruskin procurou, através da criação do *Guild of St George*, oferecer aos seus contemporâneos um contributo sólido para o progresso do seu país, abrindo novos horizontes a uma geração que, do seu ponto de vista, precisava de ser regenerada. Tal como sucedeu em outros domínios abraçados por Ruskin ao longo da sua carreira, o *Guild* tornou-se, ao mesmo tempo, uma cruzada social e pessoal, pois, como sublinham os seus biógrafos, Ruskin é um dos escritores que não pode ser equacionado senão em confronto com as escolhas pessoais que fez, mosaicos que encaixam perfeitamente na tessitura da sua obra.

Se é certo, como têm reconhecido os estudiosos do ideário ruskiniano, que o *Guild* não obteve o sucesso almejado pelo seu criador,^[21] a verdade é que alguns dos ideais pelos quais pugnou ao levar a cabo tal projecto estão bem representados na *Guild of St George Collection*, patente na *Ruskin Gallery*, em Sheffield, vista ainda hoje como “a unique snapshot of the 19th century that remains relevant to the modern world, illustrating the enduring legacy of Ruskin’s ideas”.^[22]

Face ao exposto, penso que esta breve reflexão que levei a cabo possibilitou averiguar da plausibilidade de encarar o espaço da utopia na vida e obra de Ruskin como um possível trilha de investigação a seguir, no intuito de pôr a descoberto uma das facetas do escritor Vitoriano que foi ainda pouco abordada. De facto, conceder atenção, em particular, ao *Guild of St George*, permitiu equacionar tal projecto enquanto uma utopia ao serviço da realidade, na medida em que o seu objectivo principal era o de intervir activamente na vida dos cidadãos para que estes conseguissem integrar um mundo mais harmonioso do ponto de vista social e, conseqüentemente, ser mais felizes.

Ao avançar corajosamente com um projecto que aos olhos do leitor hodierno poderá, talvez, parecer banal, Ruskin sonhou instalar um novo futuro na nação que amava, objectivo ambicioso, tal como tantos outros que ousadamente perseguiu ao longo da vida. *There is no Wealth but Life*.

Notas

[1] Importa sublinhar que estão em curso, no *Ruskin Programme*, sediado na Universidade de Lancaster, em Inglaterra, diversos projectos que possibilitarão pôr em relevo aspectos da vida e obra de John Ruskin ainda desconhecidos. Informação sobre o conteúdo e o andamento de tais projectos pode ser obtida através do endereço electrónico www.lancs.ac.uk/users/ruskin.

[2] É ambicioso na medida em que, dada a extensão da obra de John Ruskin e a multiplicidade de temáticas complexas que esta abarca, seria impossível condensar, numa reflexão deste género, o espaço ocupado pela utopia na sua vida e obra. Espero, no entanto, que tal possa vir a ser feito, num trabalho de outro fôlego, no futuro.

[3] A pletera de significados atribuídos à palavra utopia exige que faça referência ao sentido em que a utilizei no contexto desta breve reflexão. Encaro-a aqui enquanto “polarizadora de alternativas que, embora inalcançáveis, alimentam, pelo exercício da imaginação, uma ânsia de libertação e devaneio sedutora para os espíritos que, sentindo-se agrilhoados pelas condicionantes da vida social, política e cultural e pragmaticamente impotentes, aspiram à consumação de outros quadros de vida referenciados a outros valores” (Carvalho 2004: 13). Sobre o sentido plurívoco do termo veja-se ainda o esclarecedor ensaio “O Género da Utopia e o Modo do Utopismo” (Reis 2004: 18-31).

[4] “Como Mestre, uma posição que Ruskin ocupou até à sua morte, encabeçava uma organização fortemente hierarquizada em *Marshals*, *Landlords* e *Labourers*, pagos pela guilda. Os *Companions*, por seu turno, não trabalhavam para a guilda mas providenciavam a maior parte do apoio financeiro, já que abdicavam de um décimo dos seus rendimentos a favor da organização” (Ramos 1999: 588). Veja-se igualmente Hilton 2000b: 306-307.

[5] No entender de Harrison, “Peu d’apôtres des reformes sociales, dans notre temps, ont essayé de mettre en pratique leurs conceptions utopiques et de fonder des institutions pour donner corps à leurs idées. Mais, en 1871, Ruskin se trouvant libre de tous liens, riche, célèbre, avec des amis puissants, résolut de consacrer toutes ses ressources et toute son intelligence à donner, par ses actes mêmes, des exemples de La Vie Nouvelle” (Harrison 1909: 246-247).

[6] A documentação relativa à criação do *Guild* encontra-se no volume 30 das obras completas de John Ruskin, organizada por Cook & Wedderburn (1903-1912), consagrado a *The Guild and Museum of St George: Reports, Catalogues and other Papers*.

[7] Conferir, a este respeito, *Works*, 13: 23; 22: 270. Ruskin procura estabelecer um contraste nítido entre o passado e o presente, lançando mão da cavalaria para pôr em destaque alguns dos valores que considera estarem irremediavelmente perdidos na sociedade que lhe é coeva. A admiração de Ruskin pela cavalaria e pela Idade Média em geral, enraíza também, é claro, na sua admiração por Walter Scott, cujos romances conheceu, desde novo, através das leituras de John James Ruskin e Margaret Ruskin, sendo um leitor fiel das obras do “wizard of the north” até ao fim dos seus dias.

[8] Todas as referências à obra de John Ruskin dizem respeito à edição organizada por Cook & Wedderburn (1903-1912), surgindo abreviadas no texto como *Works*, seguindo-se, respectivamente, o número do volume e a página onde se encontra a citação.

[9] Cornell frisa com oportunidade o facto de as ideias de Ruskin terem sido postas em prática “during the Industrial Revolution – a revolution he saw as destructive to open space and natural beauty and flawed for its failure to inspire works of architectural beauty. It was a viewpoint that put him at odds with the prevailing mood of excitement that accompanied the scientific and technological expansion of the times” (Cornell 2000). No entanto, como sublinha Spinozzi, “The concept of art as *construction*, which identifies a type of synergy between the work of nature within aesthetic activity, becomes crucial following the impact of the Industrial Revolution. Utopian thinkers living in Victorian England are acutely aware that massive manufacture spoils the uniqueness of artistic creation, as conceived by romantic idealism, and that industrialisation disfigures art and architecture” (Spinozzi 2005: 231).

[10] Vejam-se, a este propósito, Phyllis 2003: 89-90 e Sussman, 1968. Conforme sublinham Harvey & Press, “According to Ruskin, architecture and its attendant arts should be judged according to the amount of freedom of expression allowed to the individual workman. He contrasted the arts and crafts of the Middle Ages and the relationships they engendered favourably with the industrial society of the nineteenth century, which seemed to him to place more restrictions on the workman than any preceding age had done. Modern society was thus indicted for having alienated and dehumanized workers, forcing them to perform monotonous and soul-destroying tasks” (Harvey & Press 1995: 181).

[11] Como frisa Sizeranne, “Les actes, chez Ruskin, ont toujours suivi de près les idées. Sa devise est To-day. S’il écrit, c’est comme on se bat, pour obtenir des résultats évidents, immédiats, décisifs. Et il en a obtenu, sinon autant qu’il en a cherché, du moins plus qu’aucun critique d’art n’en pourrait montrer” (Sizeranne 1913: 49).

[12] No entender de Alves, “A Companhia, ou Guilda, como também ficou a ser conhecida, foi uma das raras experiências sociais autenticamente concretizadas, na Inglaterra do século XIX, tendo por base o ideário, a energia e a fortuna de um só homem” (Alves 1994: 131). Veja-se igualmente Stoddart 1992.

[13] Veja-se igualmente a argumentação apresentada por Sawyer a este respeito, na reflexão de fundo que consagra a *Fors Clavigera* (Sawyer 1979).

[14] Como sublinha Hoare, “As his house expanded like some aesthetic laboratory, Ruskin saw each object – from minute lichens to lofty fells – invested with the entire power and beauty of nature. Brantwood came to epitomise the sacred struggle of good versus evil; man against machine; nature versus supernature” (Hoare 2005: 239).

[15] Veja-se, a este propósito, Hilton 2000b: 306-307.

[16] Com o termo *marginalia* pretendo designar tudo aquilo que Ruskin escreveu nas margens e outros espaços em branco da biografia de Scott, incluindo a contracapa dos volumes que a constituem.

[17] Recorde-se que foi Ruskin quem financiou Octavia Hill (1838-1912) quando esta manifestou a intenção de fazer algo que proporcionasse habitação condigna aos pobres. Hilton sublinha: “Octavia’s attentions were given first to Ruskin’s property in Marylebone. She had the houses repaired, organised joyful communal festivals among the tenants and collected the rents. Ruskin himself took no part in these activities but observed Octavia’s steady rise through the London Association for the Prevention of Pauperisation and Crime (to whose funds he contributed) and then the Charity Organisation Society” (Hilton 2000b: 110). Veja-se, também, a este respeito, Batchelor 2001: 283-284.

[18] Esta propriedade foi oferecida ao *Guild* por Fanny Talbot com quem Ruskin se tinha correspondido ao longo de dezoito meses, antes da visita que mencionamos. Conferir, a este respeito, Spence 1966.

[19] Datar a *marginalia* de um autor com precisão é, em muitos casos, difícil. No que diz respeito a Ruskin, há algumas pistas fornecidas pelo próprio nas suas obras e diários que importa ter em consideração. Assim, em *Fors Clavigera* (*Works*, 29: 452, carta 92, de 10 de Outubro de 1883), Ruskin informa os seus leitores que releu, com proveito, um dos capítulos da biografia de Scott. Por seu turno, através de uma das entradas dos seus diários, datada de 24 de Janeiro de 1875, ficamos a saber que a leitura da biografia de Scott deu a Ruskin novo alento no final do dia (Evans & Whitehouse 1959: 835). Por último, no seu *Brantwood Diary* (15 de Setembro, 1883), Ruskin confessa: “[I] Found wonderful things in Scott’s volume III of Life” (Viljoen 1971: 336). Estas referências à biografia de Scott confirmam que Ruskin a terá lido entre as décadas de 70 e 80, apontando para dois períodos distintos no que concerne a sua saúde mental. Recorde-se que a década de 80 é para Ruskin um tempo marcado por surtos da doença mental que o atingiu, enquanto que a década de 70 é, ainda, de intenso labor. Tal permite concluir que as anotações que espelham firmeza na escrita correspondem a este período, enquanto que as mais difíceis de decifrar dirão respeito à década de 80.

[20] Veja-se, a este respeito, Finley 1987; 1992; Clegg 1985 e Melão 2001.

[21] Conferir, a este respeito, Quennell 1956: 26; Hilton 2000b: 307 e Batchelor 2001: 292.

[22] Veja-se *Sheffield Galleries & Museums Trust*. Importa igualmente referir que o *Guild of St George* é hoje uma instituição de caridade que apoia projectos em distintas áreas do saber, procurando trabalhar em concordância com os objectivos outrora gizados por Ruskin.

Obras Citadas

- Alves, Hélio Osvaldo (1994), “O Mal do Século: Carlyle, Ruskin e Oliveira Martins”, *Cadernos do Noroeste*, n.º 7, pp. 123-140.
- Beechey, James (2000), “A Defining Voice of the Victorian Age”, *The Lancet*, vol.355, nr 9215, pp.1653-1654, http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B6T1B-4FVCHYK-
- Batchelor, John (2001), *John Ruskin: No Wealth but Life*, London, Pimlico.
- Carvalho, Adalberto Dias de (2004), “Utopia: Esclarecer Conceitos para Renovar Sentidos”, in Fátima Vieira e Maria Teresa Castilho (orgs.), *Estilhaços de Sonhos: Espaços de Utopia*, Vila Nova de Famalicão, Edições Quasi, pp. 13-17.
- Cerutti, Toni (ed.) (2000), *Ruskin and the Twentieth Century: the Modernity of Ruskinism*, Vercelli, Edizioni Mercurio.
- Cianci, Giovanni & Peter Nicholls (eds.) (2001), *Ruskin and Modernism*, Basingstoke and New York, Palgrave.
- Clegg, Jeanne (1985), “Fiction, Fair and Foul: Ruskin Lettori di Scott”, in Jeanne Clegg (ed.), *Storie su Storie: Indagine sui Romanzi Storici (1814-1890)*, Vicenza, Neri Pozza Editore, pp. 41-64.
- Collingwood, W.G. (1900), *The Life of John Ruskin*, London, Methuen.
- Cook, E.T. & A. Wedderburn (1903-1912), *The Library Edition of the Works of John Ruskin*, London, George Allen.
- Cornell, Diane (2000), “The New Urbanism. How John Ruskin’s Ideas Influenced Generations of Urban Planners”, <http://www.ur.rutgers.edu/foms/article/legacy/link/131/>.
- Cunningham, Valentine (2000), “A Victorian Renaissance Man”, <http://www.nytimes.com/books/00/05/14/reviews/000514.14.cunnint.html>.
- Eco, Umberto (2002), *Sobre Literatura*, Lisboa, Difel.
- Evans, J. & J.H. Whitehouse (eds.) (1959), *The Diaries of John Ruskin*, Vol.3, 1874-1889, Oxford, Clarendon Press.
- Finley, C. Stephen (1987), “Scott, Ruskin and the Landscape of Autobiography”, *Studies in Romanticism*, nr 26, pp. 549-572. _ _ (1992), *Nature’s Covenant. Figures of Landscape in Ruskin*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Goldman, L. (1999), “Ruskin, Oxford and the British Labour Movement”, in Birch, Diane (ed.), *Ruskin and the Dawn of the Modern*, Oxford, Oxford University Press, pp. 57-86.
- Harrison, Frédéric (1909), *John Ruskin*, trans. Louis Baraduc, Paris, Mercure de France.
- Harvey, Charles & Jon Press (1995), “John Ruskin and the Ethical Foundations of Morris & Company, 1861-96”, *Journal of Business Ethics*, Vol.14, nr 3, pp. 181-194.
- Hewison, Robert (2000), “Ruskin and the Gothic Revival: His Research on Venetian Architecture”, in Hewison, Robert (ed.), *Ruskin’s Artists. Studies in Victorian Visual Economy*, London, Ashgate, pp. 53-65.
- Hilton, Tom (2000a), *John Ruskin. The Early Years*, New Haven and London, Yale University Press. _ _ (2000b), *John Ruskin. The Later Years*, New Haven and London, Yale University Press.
- Hoare, Philip (2005), *England’s Lost Eden: Adventures in a Victorian Utopia*, London and New-York, Fourth Estate.
- Lang, Michael H. (1999), *Designing Utopia: John Ruskin’s Urban Vision for Britain and America*, Montreal, Black Rose.

- Lockhart, J.G. (1869), *Memoirs of the Life of Sir Walter Scott, Bart.*, Vol. 1-5, Edinburgh, Adam and Charles Black.
- Matteson, John (2002), “Constructing Ethics and the Ethics of Construction: John Ruskin and the Humanity of the Builder”, *Cross Currents*, Vol.52, nr 3, pp. 294-303.
- Melão, Dulce (2001), “Untold Stories: Ruskin as a Reader of Scott”, *Op.Cit.: Uma Revista de Estudos Anglo-Americanos*, n.º4, pp. 27-43.
- Mladenovic, Ivana (2004), *John Ruskin: The Medieval Mission*, Los Angeles, University of California.
- More, Thomas, (2003), *A Utopia*, Lisboa, Guimarães Editores.
- Pemble, J. (1995), *Venice Rediscovered*, Oxford, Clarendon Press.
- Quennell, Peter (1956), *John Ruskin*, London, Longmans, Green & Co.
- Quill, Sarah (2000), *Ruskin’s Venice. The Stones Revisited*, London, Ashgate.
- Ramos, Iolanda Cristina de Freitas (1999), *O Poder do Pó: O Pensamento Social e Político de John Ruskin*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. _ _ (2005), “Oxford, 1875 – Pedagogia e Acção Social Segundo John Ruskin”, in Joanne Paisana (org.), *Hélio Osvaldo Alves. O Guardador de Rios*, Minho, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, pp. 253-261.
- Reis, José Eduardo (2004), “O Género da Utopia e o Modo do Utopismo”, in Fátima Vieira e Maria Teresa Castilho (orgs.), *Estilhaços de Sonhos: Espaços de Utopia*, Vila Nova de Famalicão, Edições Quasi, pp. 18-31.
- Rose, Phyllis (2003), “Ruskin’s Power”, *American Scholar*, Vol.72, nr 2, pp. 87-95.
- Sawyer, Paul L. (1979), “Ruskin and St. George: the Dragon-Killing Myth in *Fors Clavigera*”, *Victorian Studies*, Vol.23, nr 1, pp. 5-28.
- Sheffield Galleries & Museums Trust,
<http://www.sheffieldgalleries.or.uk/coresite/html/ruskinc.asp>
- Sizeranne, Robert de la (1913), *Ruskin et la Réligion de la Beauté*, Paris, Hachette.
- Spence, Margaret (1966), *Dearest Mama Talbot: A Selection of Letters from John Ruskin to Mrs Fanny Talbot*, Manchester, Bulletin of John Rylands Library.
- Spinozzi, Paola (2005), “Art and Aesthetics in Utopia: William Morris’s Response to the Challenge of the ‘Art of the People’”, in Fátima Vieira and Marinela Freitas (ed.), *Utopia Matters: Politics and Theory*, Porto, Universidade do Porto, pp. 229-235.
- Stoddart, Judith (1991), “Ruskin’s St George and the Cult of Community”, *Victorians Institute Journal*, nr 20, pp. 230-259.
- Sussman, Herbert L. (1968), *Victorians and the Machine: The Literary Response to Technology*. Cambridge/Mass., Harvard University Press.
- Viljoen, H.D. (ed.) (1971), *The Brantwood Diary of John Ruskin*, New Haven and London, Yale University Press.
- Wilmer, Clive (ed.) (1985), *John Ruskin: Unto This Last and Other Writings*, Harmondsworth, Penguin.

A Ilha da Mão Esquerda ou a Utopia do Amor de Alexandre Jardin (Recensão)

Fátima Vieira

(Faculdade de Letras do Porto)

Citação: Fátima Vieira, "A Ilha da Mão Esquerda ou a Utopia do Amor de Alexandre Jardin", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 3 (2005). ISSN 1645-958X. <<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>>

Alexandre Jardin, *A Ilha da Mão Esquerda*, trad. de Ana Paula Tanque e Maria Helena Serrano, col. Biblioteca das Utopias, n.º 4, Famalicão, Editora Quasi, 320 pp.

Publicado pela primeira vez em França em 1995, *A Ilha da Mão Esquerda* inscreve-se claramente no género literário utópico, descrevendo a viagem de um herói (Lorde Jeremy Cigogne) até um arquipélago ignorado pelos geógrafos, no Pacífico Sul, e a sua inserção, juntamente com a sua família, na sociedade utópica fundada pelo Capitão Renard em 1885. Mas apesar do título, que poderá parecer apontar para uma utopia ideológica, *A Ilha da Mão Esquerda* tem como tema central e quase obsessivo o Amor e a necessidade de ele ser continuamente cultivado e reinventado numa relação a dois. Na verdade, a pergunta central que motivou o mentor da colónia esquerdina a abandonar o “mundo dos dextros” não foi “como conviver em sociedade?” mas “como é que fazemos para amar?”. A pergunta, note-se, não deixa de exprimir preocupações sociais; a proposta utópica (se é que de uma proposta se trata) parte da ideia de que o homem e a mulher, unidos por uma relação (e, a partir deles, a sua família próxima), se cultivarem o Amor, saberão apreciar os valores que na vida são realmente importantes.

O Arquipélago Canhoto em que Jeremy Cigogne, a sua mulher, Emily, os seus filhos e o mordomo se refugiam, é formado por três ilhas peculiares: a Ilha de Helena, assim chamada em homenagem à mulher que o Capitão Renard dedicou a sua vida a amar; a Ilha do Silêncio, onde os casais aprendem a conhecer-se melhor sem o ruído das palavras; e a Ilha de Todas as Verdades, onde um gás iodado que dissolve as mentiras põe à prova a solidez das relações conjugais. Explorando as três ilhas e aderindo aos estranhos costumes helenianos do *Dia Branco*, da Quaresma de abstinência sexual, do Outubro libertino e do Carnaval canhoto, Cigogne e Jeremy apreendem o sentido de um amor incondicional, não sem antes conhecerem os sobressaltos do ciúme, causado pelo adultério que ambos praticam.

Poderá parecer estranho chamar-se utopia a um romance em que, no processo de descoberta de Si e do Outro, predominam os jogos eróticos e a linguagem da sedução. Contudo, para além do facto de *A Ilha da Mão Esquerda* obedecer a todos os requisitos formais que caracterizam o género literário utópico, o romance assenta numa visão menos usual do homem, neste género, mas nem por isso menos válida, assente na valorização do corpo e dos afectos. Na verdade, nesta utopia a realização plena do homem passa pela afirmação da sua sexualidade.

Logo nas primeiras páginas do romance, assistimos ao suicídio trágico do chimpanzé Harold. A voz do narrador explica o fenómeno insólito: “Harold pusera termo à vida no campo de *croquet* (...), metendo o cano de um revólver entre os dentes. (...). Os chimpanzés nunca se suicidam; mas Harold tinha um passado curioso. Quanto mais macaqueava a condição humana, maior era o desencanto que sofria.” (p. 12). O desencanto de Harold com o mundo dos dextros anuncia o tom da narrativa que se segue e explica o sucesso da colonização da Ilha de Helena. Para lá emigraram, ao longo de um século, homens e mulheres *canhotos de espírito*, incapazes de viver felizes no mundo dextro dos Mal-Amados. Em Inglaterra, que surge no romance como paradigma do mundo dextro, “o amor era absolutamente secundário” (p.11): a sociedade fora “inteiramente construída à volta do deus Trabalho” (p. 279). Os “Branco dextros” cultivam os frutos do progresso material; o automóvel, erradicado da sociedade heleniana, é o símbolo por excelência da pressa dextra, da falta de atenção ao momento presente. Neste contexto, o casamento apresenta-se como um “rol de obrigações” (p. 284).

Na Ilha de Helena, naquela “terra de utopia”, como é reiteradamente chamada no romance, a vida é bem diferente: os casais cultivam a arte do “bom sexo” e alimentam o romance, trocando cartas de amor mesmo após longos anos de união; a vida desenrola-se segundo um calendário particular, que reserva espaços para que mulher e marido, individualmente ou em conjunto, reflectam sobre o significado do matrimónio; e o casamento é alicerçado em verdadeiros gestos de amor. De entre estes, destacam-se dois: a caça ao *zubial* e a construção de uma casa feita à medida da mulher.

Os zubaiais são marsupiais raríssimos, que possuem uma “extraordinária capacidade de empatia” (p. 188). Podem ser encontrados apenas na “ingrata terra de Little Greece” e por vezes demoram meses a ser domesticados: “A aproximação ao zubial devia conduzir-se como a aproximação a si próprio. Se se sentisse medo ou desconfiança ao vê-lo, ele mostrava-se receoso; um gesto agressivo da parte do seu futuro dono podia até torná-lo feroz. (...) Era raro que o pretendente desistisse (...) Que Canhota desejaria desposar um homem incapaz de se domar a si próprio?” (p. 190). Também as casas eram prova de um amor intenso e da capacidade que os maridos tinham para adivinhar os desejos mais secretos das suas mulheres: “as “Canhotas nunca aceitariam estabelecer-se numa habitação que tivesse sido concebida para outra. (...) Naturalmente, a arquitectura interior deveria acompanhar continuamente as

metamorfoses das relações. Com o tempo, essas construções de madeira apresentavam os estigmas da história de amor que haviam abrigado, ou até mesmo favorecido. (...) As casas mais conseguidas eram aquelas que as mulheres viam elevar-se à imagem das suas expectativas secretas, sem que tivessem necessidade de se explicar, de se confessar; eram então invadidas pela sensação deliciosa de se saberem adivinhadas. As que conheciam tal sorte eram designadas por *Bem-Amadas* (...).” (p. 92). Nesta sociedade, até o adultério é aproveitado de forma inteligente e proveitosa para a relação do casal, como provam as estatísticas helenianas (p. 315).

* * *

A trama narrativa da utopia de Alexandre Jardin, a descrição pormenorizada dos encontros amorosos entre Cigogne e a sua mulher, e destes com os respectivos amantes, a precisão do calendário heleniano que determina períodos ora de completa libertinagem ora da mais absoluta abstinência sexual, poderão surpreender o leitor familiarizado apenas com os textos canônicos da literatura utópica anglo-saxônica. *A Ilha da Mão Esquerda* parece de facto estar muito longe do texto fundador do género literário utópico: em *Utopia* (1516), de Thomas More, o casamento é matéria regulamentada pelo Estado, que proíbe por princípio (excepto em casos muito particulares) o divórcio, e que prevê como punição para o adultério a escravatura e, em caso de reincidência, a morte. E mesmo os textos que reflectem uma maior abertura no que respeita às relações entre os casais – como em *News from Nowhere* (1890), de William Morris, onde o conceito de casamento é abolido, reflectindo a lógica marxista da extinção de todo o tipo de contratos – não encontramos o debuxo despidorado dos encontros amorosos que formam, afinal, o cerne da narrativa de Jardin.

Mas existe uma outra linha dentro do género literário utópico, menos conhecida mas nem por isso menos importante, que nos ajudará a compreender melhor o contexto ficcional e filosófico em que se inscreve *A Ilha da Mão Esquerda*. Trata-se de uma linha que se desenvolveu essencialmente em língua francesa, no último quartel do século XVII e no início do século XVIII, onde a ideia de bigamia e de poligamia é encarada como natural e mesmo recomendada, e que se estende até aos falanstérios preconizados por Fourier em *Le Nouveau Monde Amoureux*. Não nos deverá surpreender o facto de essas utopias que preconizam a mais completa liberdade sexual serem publicadas na transição do século XVII para o século XVIII. Como explica Michel Foucault, nessa época a prática sexual não era tabu: “as palavras diziam-se sem reticências excessivas e as coisas faziam-se sem grande ocultação” (Foucault 1976: 9 – tradução minha). É com o desenvolvimento do capitalismo que a ordem burguesa impõe o silêncio sobre o sexo: na sociedade vitoriana, apenas o casal legítimo e procriador é reconhecido perante a lei (*ibidem*).

Como refere M. Domenichelli, o amor que predomina nessas utopias francesas é o *eros*, por oposição a *agape* (amor-caridade) e ao amor familiar. (Domenichelli 2000: 367). A paixão erótica, que é proscribida das utopias de More, Bacon e Campanella (More e Bacon insistem na virtude e castidade dos utopianos e bensalemianos, respectivamente, enquanto que Campanella faz da procriação um problema da comunidade e prevê a punição severa da homossexualidade), torna-se o estandarte da campanha iluminista da ideia da necessidade de aceitação das paixões *naturais* do homem. Em *La Republique des Philosophes* (1682), de Fontenelle, a bigamia é obrigatória e o celibato é considerado infame. Em *Histoire de Caléjava* (1700), de Claude Gilbert, a própria lei obriga à poligamia, o celibato é punido mais severamente do que o assassinio e os casamentos sem filhos terminam ao fim de três anos. Em *Basiliade* (1753), de Morelly, não existe a noção cristã de pecado: as relações sexuais são completamente livres e embora raras entre pais e filhos, são comuns entre irmãos. Também em *Supplement au Voyage de Bougainville* (1772), de Diderot, predomina a noção de amor livre, não existe a ideia da indissolubilidade do casamento, o incesto é praticado e a cópula pública é encarada como natural (*apud* Trousson, 2000: 221-226). Mas é sem dúvida nos textos de Sade e de Fourier que a questão do amor livre e da paixão erótica se revestem de maior relevância, assumindo-se como o princípio organizador da sociedade.

Como nota Domenichelli, com Sade, a questão do amor livre, ao ser tratada em termos libertinos, colide com a ordem social utopiana (Domenichelli 2000: 368). Na verdade, a ordem existia mesmo nas sociedades ficcionadas atrás mencionadas, onde a cópula era vista como um contributo para a comunidade, já que, para além de proporcionar a satisfação de desejos individuais, tinha como consequência a procriação. Com Sade, predomina o princípio do prazer: na cidade de Butua, descrita em *Aline et Valcour* (1788), a sodomia, a homossexualidade, o incesto ou quaisquer perversões sexuais não são vistas como um mal, nem tão-pouco punidas por lei. Nessa cidade de “todas as perversões naturais”, os mais fortes tiram prazer das suas experiências enquanto que os mais fracos sofrem, numa lógica de satisfação utópica de todos os desejos (*idem*, 369). Com Fourier, o sexo, a paixão e o amor tornam-se os temas fortes da sociedade *natural* que ele descreve em *Le Nouveau Monde Amoureux* (escrito c. 1830; publicado 1967). Nos falanstérios fourieristas, as paixões, matematicamente descritas e calculadas, são o princípio organizador da vida em sociedade. Para Fourier, o amor monogâmico é anti-social e anti-harmonioso, ao passo que a poligamia e o amor orgiástico, hetero e homossexual, combinam e harmonizam os sentidos e a alma. É por essa razão que, ao descrever a sociedade de Harmonia, Fourier detém-se longamente na descrição de copulações múltiplas em *combinações harmoniosas* (*idem*, 369).

* * *

O interesse do romance utópico de Alexandre Jardin, agora publicado em tradução pela Editora Quasi e integrado na colecção “Biblioteca das Utopias”, reside precisamente na forma como o autor recupera para o nosso tempo

princípios e ideias importantes para a compreensão da tradição de literatura utópica ocidental. Diz-se frequentemente (demasiadas vezes, na minha opinião), que o nosso tempo não é propício a utopias. Creio que assim não é: ao longo da História, foram precisamente os tempos mais infaustos que ofereceram as visões mais límpidas do pensamento utópico. É certo que a primeira metade do século XX se pautou por uma rejeição dileitante do utopismo, mas tal deveu-se, como muito bem explicou Adalberto Dias de Carvalho, a uma confusão entre a *utopia política* e a *utopia filosófica* (Carvalho 2005: 65). A *utopia filosófica*, embora possa conter um desígnio de acção política, empenha-se mais em avançar princípios; para além disso, revela consciência do *excedente de desejo* que contém, isto é, não avança planos de acção concretos mas traça linhas de orientação que assume como utópicas (no duplo sentido de desejáveis e irrealizáveis). Neste sentido, é mais consistente com a cosmovisão do homem contemporâneo, que já não acredita em planos de acção infalíveis.

Embora de forma um tanto dispersa, a utopia enquanto género literário tem vindo a ser recuperada, um pouco por todo o mundo. Disso são sem dúvida prova três romances utópicos publicados na última década: para além de *A Ilha da Mão Esquerda* (1995), registam-se *Utopia III* (1998), do português Pina Martins e *Inglaterra, uma fábula* (1999), do argentino Leopoldo Brizuela. Curiosamente, estes três romances que têm recebido muito pouca atenção por parte da crítica no que respeita à sua vertente utópica, acabam por ilustrar, na perfeição, três dos múltiplos desenvolvimentos que o género literário utópico sofreu, ao longo dos séculos. Com Alexandre Jardin, recupera-se aquilo a que podemos chamar de *tradição francesa*, que assenta na valorização da liberdade do homem a todos os níveis, incluindo o sexual; com Pina Martins, revaloriza-se o texto primeiro da literatura utópica – *Utopia*, de Thomas More – e põe-se a ênfase no carácter lúdico do exercício utópico, isto é, no gosto de se imaginar cenários diferentes, com a consciência de que eles não existem na realidade; por fim, com Brizuela, recupera-se a imagem shakespeariana da ilha utópica, e apresenta-se a utopia como chave para a compreensão da cultura britânica.

Ao publicar *A Ilha da Mão Esquerda*, Alexandre Jardin obriga-nos à leitura, ainda que oblíqua, dos textos de Fourier, e à reconsideração do seu contributo para a literatura utópica ocidental, em sentido lato. Resgata pois para o nosso tempo o pensamento de um filósofo social que ficou conhecido pela concepção dos falanstérios, mas cujas reflexões sobre a necessidade de afirmação do homem enquanto ser eminentemente sexual são ainda desconhecidas do grande público. A prova desse desconhecimento poderá ser encontrada nas recensões críticas publicadas sobre o livro de Jardin, onde (pelo menos naquelas a que tive acesso) o nome de Fourier é apenas enunciado de passagem. *A Ilha da Mão Esquerda* é sem dúvida um texto imprescindível para compreendermos os novos caminhos do utopismo contemporâneo, mas o seu entendimento será apenas possível se adoptarmos como pano-de-fundo para a nossa leitura *Le Nouveau Monde Amoureux*, de Fourier, e toda a tradição de literatura utópica francesa, que desde cedo pugnou pela ideia de que a instauração da sociedade ideal passará obrigatoriamente pela libertação sexual do homem. Esta é uma ideia que Jardin actualiza com propriedade para o nosso século, recordando, em particular ao leitor francês, um desenvolvimento particular da tradição de literatura utópica, e pondo à sua consideração a ponderação da sua pertinência para o dealbar do novo milénio.

Obras Citadas

Carvalho, Adalberto Dias de (2005), “From Contemporary Utopias to Contemporaneity as a Utopia”, *Utopia Matters: Theory, Politics, Literature and the Arts*, ed. Fátima Vieira & Marinela Freitas, Porto, Universidade do Porto, pp. 63-80.

Domenichelli, M. (2000), verbete sobre “Amor” (“Love”), in Vita Fortunati & Raymond Trousson (eds.) *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré de Champion, pp. 367-372.

Foucault, Michel (1976), *Histoire de la Sexualité: La Volonté de Savoir*, 1, Paris, Éditions Gallimard.

More, Thomas (s/d.), *Utopia*, Lisboa, Edições Europa-América.

Trousson, Raymond (2000), verbete sobre “Família” (“Family”), in Vita Fortunati & Raymond Trousson (eds.), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré de Champion, pp. 221-226.

Entrevista a António Machado Pires por João Paulo Pereira da Silva

Citação: "Entrevista a António Machado Pires", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 3 (2005). ISSN 1645-958X

<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>

Encontrei-me pela primeira vez com o Professor Doutor António Machado Pires no final de Outubro de 1984, dois dias após a minha chegada a Ponta Delgada e, mais precisamente, na minha primeira manhã de trabalho, enquanto assistente estagiário do Departamento de Línguas e Literaturas Modernas da Universidade dos Açores. Tratou-se de uma autêntica visita guiada pelo *campus* de Ponta Delgada, conduzida pela coordenadora do Departamento, a Professora Doutora Conceição Vilhena, que terminaria com um primeiro encontro com o Professor Machado Pires (então o mais jovem reitor no conjunto de todas as universidades portuguesas).

Recordo-me que, ao longo dos meus oito anos de permanência naquela universidade, o Professor Machado Pires, apesar do carácter árduo e extremamente absorvente das suas tarefas enquanto Reitor e não obstante a extrema responsabilidade inerente a tal cargo, nunca deixou de participar activamente na vida do Departamento de Línguas e Literaturas Modernas, de que era membro, nomeadamente através do exercício da docência, da orientação de teses e trabalhos científicos e empenhando-se em participar ou colaborar na maior parte das reuniões científicas e actividades de extensão cultural nele organizadas.

Deixando, todavia, de lado as recordações de natureza pessoal, propomo-nos efectuar uma breve apresentação do nosso entrevistado, para aqueles que eventualmente não conheçam o seu percurso biográfico e académico.

O Professor Machado Pires licenciou-se em Filologia Românica na Universidade de Lisboa, em 1966, instituição onde viria, algum tempo depois, a desempenhar as funções de Assistente de Vitorino Nemésio e Jacinto do Prado Coelho. Em meados dos anos setenta foi convidado a colaborar na instalação do recém-criado Instituto Universitário dos Açores (actual Universidade), onde se doutorou em 1979 com a dissertação *A Ideia de Decadência na Geração de 70*. Contribuiu paralelamente para a planificação e fundação do Departamento de Línguas e Literaturas Modernas, do qual foi por duas vezes coordenador e onde exerce desde então a docência. Juntamente com o Professor Teodoro de Matos foi ainda responsável pelo lançamento da revista *Arquipélago*. Entre os anos de 1983 e 1995 exerceu as funções de Reitor da Universidade dos Açores.

Para além da sua dissertação de Doutoramento, a que aludimos anteriormente, citaremos entre outros trabalhos por ele publicados os volumes: *D. Sebastião e o Encoberto* (1971), *O Século XIX, Cronologia e Quadro de Gerações* (1975), *Raul Brandão e Vitorino Nemésio* (1988) e *Vitorino Nemésio, Rouxinol e Mocho* (1998). São igualmente numerosos os escritos que tem vindo a publicar sobre Oliveira Martins, Eça de Queirós e a literatura portuguesa finissecular, ou até mesmo sobre Fernando Pessoa.

A recente participação do Professor Machado Pires numa das sessões do colóquio interdisciplinar *Saberes Partilhados – O espaço da Utopia na Cultura Portuguesa* (a 19 de Abril do corrente ano, na Universidade Nova de Lisboa) deu-nos a oportunidade de o revermos e reencontrarmos, 13 anos após o nosso regresso ao Continente. A conferência proferida pelo nosso entrevistado nessa sessão, subordinada ao tema *O Sebastianismo como Utopia*, teve como título *D. Miguel e D. Sebastião*.

A entrevista que agora se publica surge, de algum modo, na sequência da sua palestra e do debate que em seguida suscitou, e colhe inspiração nalgumas das questões que na ocasião foram colocadas pelo público e demais participantes, tendo precisamente como tema "A Utopia Sebastianista".

Será o Sebastianismo a utopia de um Povo infeliz e secularmente oprimido (pela Coroa, pela Igreja, pelo Estado, por ditadores, por potências estrangeiras, potentados económicos, etc.), mas igualmente pouco ou nada habituado a ser dono do seu próprio destino e que se sente eternamente órfão de um líder iluminado, que o encaminhe, num futuro mais ou menos distante, para um horizonte de glória?

A. Machado Pires: A questão, tal como está posta, é pertinente e muito "pedagógica". Creio que é entre esses dois pólos – Povo oprimido, mas também Povo nada habituado a ser dono do seu Destino com disciplina e trabalho – que se pode formular uma resposta: utopia como reacção a opressões diversas, mas também uma tendência estrutural e estruturante, que o leva a gostar de carismas, auras míticas,

destinos de missão, promessas, milagres, salvações espectaculares. Um Povo (generoso mas imprevidente?!) que pensa mais com o coração do que com a cabeça... Só a verdadeira cultura e a educação darão mais autoconfiança colectiva.

O Sebastianismo será um mito de decadência ou de regeneração (ou será simultaneamente as duas coisas)?

A. Machado Pires: Simultaneamente as duas coisas! Na decadência (p. ex. na perda da independência) veio à superfície essa resposta patriótica do subconsciente colectivo. Queria-se D. Sebastião (mesmo com os defeitos todos...) porque ele era o *nosso* Rei, o garante da independência, a “saída” segura. O sebastianismo *sui generis* da *Mensagem* de Fernando Pessoa também é fortemente anti-decadência (Nevoeiro... “É a hora...”), assim como o de Pascoaes, que o precedeu. Mas é uma esperança de tipo regenerativo; e a própria Regeneração (já séc. XIX) foi encarada sebastianicamente (“o messianismo ingénito da alma portuguesa”, diz sobre ele Oliveira Martins no *Portugal Contemporâneo* em 1881).

De resto, os mitos messiânicos são sempre, em alguma faceta, mitos de “regeneração total”, a uma redenção, ao mundo sem males, ao império universal, ao “mundo sem erronia”, como já se lê em Bandarra (*Trovas*, meados do séc. XVI).

Em suma: duas coisas, ou duas faces da mesma coisa: sintoma de decadência e força anti-decadência; passado e futuro, Portugal havido, Portugal a haver...

Concorda com a afirmação de alguns autores (nomeadamente Lúcio de Azevedo e Oliveira Martins e, em certa medida, o próprio Joel Serrão) de que a vitória do liberalismo e do capitalismo burguês e a consequente queda do antigo regime em Portugal implicaram a efectiva extinção da crença e do mito sebásticos?

A. Machado Pires: Extinção não! Deixou de se pensar no sentimento ingénuo de nível popular, na “igrejola pateta dos sebastianistas ortodoxos” (como diz António Sérgio), nos videntes do Alto de Santa Catarina, na manhã de nevoeiro, na “ridícula seita” (José Agostinho de Macedo, *Os Sebastianistas*, 1810), mas o sebastianismo entra para o domínio culturológico com muita força e até é parte ou face importante no genial *Frei Luís de Sousa* de Garrett; o que mudou foi a forma como é pensado e o que se pensa fazer com ele.

Joel Serrão em *Do Sebastianismo ao Socialismo* (Lisboa, Horizonte, 1983, pp. 31-32) deixa em aberto esta questão, não encontrando uma explicação efectiva e satisfatória para a mesma: "Porém, ainda, o veio sebastianista é um dos filões quase permanentes da literatura portuguesa contemporânea... E como explicar esta sobrevivência literária, mental e cultural numa sociedade que, apesar de tudo, teria ultrapassado e enterrado o mito sebástico?" (*idem*, p. 32).

Como poderemos explicar a emergência cíclica no inconsciente cultural português, em períodos de crise, de viragem ou de profunda mutação, do mito sebástico (ou de tendências messiânicas que com ele se confundem)? Como poderemos entender o aparecimento, nesses precisos momentos, de figuras providenciais, de dirigentes políticos, de chefes militares, iluminados, carismáticos ou visionários (com os seus projectos políticos de contornos ideológicos utópicos e messiânicos), aparentemente capazes de redimir a nação e de a fazer regressar aos esplendores perdidos de um passado histórico distante?

A. Machado Pires: A interpretação sociológica do sebastianismo feita por Joel Serrão no citado *Do Sebastianismo ao Socialismo* (já nos anos 60...) é importante, fundamental nas teorizações sobre o sebastianismo. Mas não creio que se possa dizer tão redondamente que o Liberalismo foi o “enterro do mito sebástico” Uma coisa é a crença popular, outra coisa a mitogenia como força impulsionadora do pensamento e da arte (incluindo a literatura, claro). Os portugueses gostam de mitos; não os enterram, glosam-nos, desenvolvem-nos. Ourique, auras míticas à volta de figuras históricas (Afonso Henriques, Sta Isabel, Inês de Castro, Infante D. Henrique, Camões, D. Miguel, Sidónio Pais, até Catarina Eufémia, “mito de resistência”), em finalmente aponte-se o maior e mais elaborado: D. Sebastião, o Sebastianismo.

A cultura portuguesa é uma cultura de afirmação por oposição, por “resistência” (a Castela, a Espanha), D. Sebastião é um símbolo. O D. Sebastião do mito é diferente do D. Sebastião da História, do jovem rei caprichoso e com os seus erros políticos e militares. O patriotismo e a “resistência” fizeram o resto. “Enquanto escravos de Filipe, ovelhas seremos de D. Sebastião” (Natália Correia, *O Encoberto*): “ovelhas” aqui é termo simbólico religioso, ovelhas da “religião do Encoberto” (desta religião falou mesmo Afonso Lopes Vieira).

Cada vez que a crise se agudiza, toca o sino e sonha-se com um salvador...

Se o Sebastianismo e os sebastianistas se extinguiram definitivamente, porque é que alguns sectores da população portuguesa entrevêm, quase de imediato, nesses líderes messiânicos e iluminados, autênticos avatares de D. Sebastião.

A. Machado Pires: Sebastianistas e sebastianismo não se extinguiram: mudaram de estatuto, de crença popular passaram a pensamento “revelador” e impulsionador, pretexto de teoria da história e de arte... Passaram a justificar “moldes” para inserir “salvadores” em cada crise (António Sérgio) - chefes, caudilhos, “ismos” (socialismo sem classes, p. ex.), votações, subsídios europeus. Até a lotaria. Nesta hora de crise, Portugal não é o país que mais compra: o Euromilhões?!

O direito à esperança é universal, mas parece que a esperança colectiva portuguesa é sempre corporizável, uma espécie de El Dorado do espírito colectivo, à espera de que ALGUÉM (do Estado-Providência) trabalhe por nós e traga melhor vida. Que por nós ficamos à espera... E por via de regra gosta-se de um “chefe que mande”, como se pedia já no tempo de Bandarra, quando ainda não se falava de democracia...

De acordo com certo número de autores, com o desfecho das Invasões Francesas, segundo outros, com o triunfo do liberalismo em 1834, o sebastianismo evolui de crença, ideologia, religião ou fé para simples tema literário. Terá a aparente apropriação do mito por parte de poetas (desde Garrett até Fernando Pessoa, passando pela Renascença Portuguesa) sido, de facto, determinante para uma aparente sobrevivência do mito no nosso imaginário colectivo e no inconsciente cultural português, ao longo dos séculos XIX e XX e até à actualidade?

A. Machado Pires: A via literária e a via historiológica (escritores., historiadores e filósofos) não faltam, de facto, do séc. XIX para cá. Reforçaram a atenção e alimentaram o pensamento sobre o *modo de ser* português.

Mas o fatal “amanhã veremos” (Garrett, *O Arco de Santana*) e o *procrastinare lusitanum est* (Eça, *A Ilustre Casa de Ramires*) parecem fazer parte mais profundamente dos modos habituais de reagir e viver o quotidiano. Não se vê agora como vamos discutindo par aí fora –“amanhã veremos se...” – a oportunidade e a relevância do aeroporto da Ota e o TGV?!... Sebastianicamente olhados... ou não?

O Senhor Professor considerou há alguns meses na conferência intitulada "D. Miguel e D. Sebastião", proferida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL, que "às mitógenias de tipo sebástico" (de que é exemplo o Miguelismo) subjaz inevitavelmente uma "clivagem ideológica entre tradição e modernidade", entre "o conservadorismo providencialista" e os "ímpetus revolucionários da modernidade". Será que esta clivagem ideológica e este conflito continuaram vivos na sociedade portuguesa até aos nossos dias (salvaguardando a distância temporal e as especificidades contextuais)?

A. Machado Pires: Penso que sim, embora com a transformação dos tempos. A clivagem ou dialéctica Filósofos / Defensores do Trono e do Altar, Revolucionários conservadores, “pedreiros” /Apostólicos da Rainha continua-se mitigadamente na tendencial bi-polarização da vida ideológico-partidária portuguesa.

Vintismo, Cartismo, Setembrismo, Cabralismo, Maria da Fonte, Regeneração, rotativismo, monárquicos e República, integralismo, Estado Novo, 25 de Abril e sequelas, até se assentar em formações ideológico-partidárias sem receios de conotações (à esquerda ou à direita) – eis um percurso turbulento de choques entre formas de entender Tradição e Modernidade. D. Sebastião nem a democracia, sozinhos, sem culto de competência e disciplina de deveres de Estado, não resolvem tudo...

Citando António José Saraiva (*Para a História da Cultura em Portugal*, Lisboa, Europa-América, 1961, p. 253), Martim de Albuquerque, no seu artigo "O Valor Politológico do Sebastianismo" (*Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. VIII, Paris, FCG, 1974, p. 266), afirma: "Falou-se já de um sebastianismo vermelho, de cariz jacobino-republicano por referência a Junqueiro e num sebastianismo branco, patriótico tradicionalista em relação a Malheiro Dias (...)". Concorde com este tipo de classificações e de tentativas de exploração do fenómeno sebastianista numa óptica politológica?

A. Machado Pires: Sinceramente, não concordo nem discordo por completo. Reconheço que as vicissitudes e tendências ideológicas e políticas do séc. XIX para cá permitem esse tipo de leitura. Junqueiro é um republicano exaltado e idealista patriótico à sua maneira, um escritor torrencial e afectivo, que vê tudo com paixão e bastante radicalismo (republicano). As sua Anotações (prosa) ao

poema *Pátria* (1896) são exemplo disso. Essa nova alma viria como grito – em vez de *lama*, uma troca de letras, *alma!* – grito republicano necessário. A República (de inspiração francesa e esquerda assumida) é a solução (daí vermelho, jacobino, republicano). Malheiro Dias é também um idealista à sua maneira, um patriota que, na *Exortação da Mocidade*, aponta o exemplo do idealismo de D. Sebastião à juventude... A polémica sebástica ou Questão do Desejado (1924) é exemplo das exaltações racionalistas e idealistas e pedra de toque na interpretação do sebastianismo perante o ser português

Eis a fecundidade do tema: ele reflecte ideologias, teorias da história, impulsiona artista e poetas, serve também de “medida” acerca da expectativa colectiva no quotidiano – “vermelho” ou “branco”, é um tema fundamental da Cultura Portuguesa.

Elogio dos Garamantes

Mambrino Roseo

tradução e apresentação [\[1\]](#) De

Carlos Eduardo Ornelas Berriel (UNICAMP, Brasil)

ver [Nota Explicativa](#)

Citação: Carlos Eduardo Ornelas Berriel, "*Elogio dos Garamantes*, de Mambrino Roseo", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 3 (2005). ISSN 1645-958X. <<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>>

No ano terceiro da monarquia dos Gregos, superado e morto o afamado rei Dario pelo grande Alexandre, parecendo-lhe pouco ter conquistado, deliberou pilhar a Índia, porque os corações soberbos, logo que conquistam aquilo que muito desejavam, inclinaram-se por estimá-lo pouco; e separados os exércitos e postos bons governadores em todos os reinos da Ásia, partiram para a Índia; e tendo jurado aos Deuses jamais por pés em terra que não fosse ou não se fizesse sua, todos os países, nos quais entrava, ia subjugando. E assim tomando e saqueando, lhe foi referido que da outra parte dos montes Risei habitavam alguns povos bárbaros, chamados Garamantes, os quais nem pelos Persas, nem pelos Medos, nem pelos Gregos, nem pelos Romanos foram jamais conquistados, e por esta razão ninguém se dispunha a contra eles guerrear, considerando que deles não se colheria triunfo algum ou utilidade, por não possuírem eles nem armas, nem riquezas. [\[2\]](#)

O grande Alexandre, o qual não somente em conquistar reinos era soberbo, mas amigo de ver coisas desconhecidas e nova gente, deliberou não apenas ordenar ver aqueles países, mas ainda ir ele em pessoa, e de si naquele lugar deixar alguma memória, como depois fez, que nos deixou alguns altares, como as colunas de Hércules em Gadi; e enviou adiante embaixadores para fazerem seus entendimentos, como vinha Alexandre e a eles narrassem as ferozes guerras por ele feitas e as cruéis batalhas, que haviam vencido, e como o potentíssimo rei Dario fora morto e que toda a Ásia era reduzida sob o seu império, e que todo país se lhe rendia sem impor qualquer resistência. Estas e outras muitas coisas lhes disseram os embaixadores, para impressioná-los, porque muitas vezes assustam mais as palavras dos homens animosos que as lanças dos homens vis.

Estes povos não só não se puseram em fuga, como não se perturbaram com esta embaixada, nem fizeram aparelho de guerra, nem pegaram armas, nem apresentaram resistência; e o que é mais, que da cidade donde estavam não se moveu qualquer pessoa, ninguém saiu de casa, nem a nenhum embaixador foi falado ou dada resposta alguma.

Narram verdadeiramente os historiadores grandes coisas destes Garamantes: que entre eles eram todas as coisas iguais; todos os homens andavam vestidos de uma única maneira; não herdava, nem possuía mais um que o outro; no comer não eram vorazes e eram no beber temperadíssimos; não haviam litígios entre eles; não suportavam homens ociosos; não tinham armas, porque não tinham inimigos; falavam poucas palavras e aquelas que diziam eram graves e plenas de verdade.

Ora, compreendido por Alexandre os costumes dos Garamantes e como aos seus embaixadores não responderiam, ele com mais presteza buscou encontrá-los, desejoso de vê-los e conversar. Chegado à presença deles, lhes pediu que, se entre eles houvessem homens sábios e dotados, viessem falar por escrito ou em palavras, porque era sim amigo de sábios este excelente príncipe, que a todos os reinos que pilhava restituía as coisas, exceto os sábios, que retinha para si. Narra dele Quinto Curzio, que muitas vezes dizia um príncipe bem empregar os dinheiros que despendia em conquistar um reino, para adquirir e obter e conservar consigo um sábio.

Ora, vindo à presença de Alexandre alguns Garamantes, um deles, mais velho, calando todos, disse estas palavras:

“É costume, Alexandre, entre Garamantes, falar-se poucas vezes um ao outro; e quase nunca falar aos forasteiros, especialmente se são sediciosos ou escandalosos, porque a língua do homem maligno não é senão trompa do coração apaixonado. Quando por nós foi entendido que tu nos virias com exército, determinamos não vir ao teu encontro e não falar-te, nem fazer-te resistência, nem olhar-te, porque é muito maior o asco que temos das honras e das riquezas que tu amas, que não é o amor que tu dedicas às honras e às riquezas que a nós causa desgosto. Te apraz que nós te vejamos, não te querendo ver; que te sirvamos, não querendo nós a ti servir, e que contra nossa vontade te falemos. Ora somos nós contentes de fazê-lo, contanto que sejas tu paciente em escutar-nos: que aquilo que diremos mais servirá de exemplo aos príncipes futuros, para que saibam que nós desprezamos aquele, que é claramente nosso, que é claramente de outros; que em correção da tua vida e do desordenado apetite de conquistar nosso país, uma só coisa te pergunto, Alexandre, a qual não sei se saberás responder, porque os corações soberbos sempre têm os juízos ofuscados; e sendo assim, que desejo de ti saber coisa sem juízo e razão por ti ordenada, não penso que saberás me dar a razão. Diga-me, de onde vens? Aonde vais? Que queres? Que pensas? Que desejas? Que procuras? E até a quantos reinos e províncias se estende o teu irracional e indeterminado apetite? Eu por mim penso, que tu mesmo não saibas aquilo que procuras, porque o coração ambicioso ele mesmo não sabe com que a si mesmo satisfazer. Sendo tu ambicioso, engana-te a honra; por seres pródigo, engana-te o desejo; por seres jovem, engana-te a ignorância; e por seres soberbo, engana-te o mundo; de modo, que seguis as pessoas e não seguis a razão, seguis a maldade própria e deixas o bom conselho dos outros; amas os adutores, que dizem aquilo que tu queres e encarceras os sábios que te advertiram daquilo, que tu deves, sendo o natural patrimônio dos príncipes tolos querer ser antes louvados com mentiras que repreendidos com verdade.

“Parece-me ver o teu conceito, Alexandre, que os Deuses darão fim à tua vida antes que tu ponhas termo à tua guerra; pois que o homem alterado em inquietude, a tua inquietude é estar inquieto. Vejo-te circundado de exércitos, vejo-te carregado por tiranos a roubar os templos e sem utilidade gastar os teus tesouros. Vejo-te matar os inocentes e inquietar os pacíficos. Vejo-te inimizado com todos e a privar-te de amigos. Ora, a estes horrendos infortúnios é impossível que tu lhes dure ou possa suportar, se não ou porque sois louco ou porque os Deuses te lhe dão por castigo; pois muitas vezes permitem os Deuses por qualquer horrendo pecado, que estando-se o homem quieto, lhe nasça qualquer desejo de conseguir mais; e este não por adquirir honra no presente, mas a fim de que seja castigado do passado: que são os deuses tanto justos, que cedo ou tarde a nenhum mal deixam impune.

“Ó, diga-me, peço-te, não é tal suprema loucura tornar a muitos pobres para fazer rico a ti somente? Não te parece expressa injustiça queres tu apenas comandar, e como tirano, tolhendo a muitos a possessão de seus reinos? Te parece que seja permitido em lei de natureza o prejuízo da vida de muitos, para deixares tu tantas memórias ao mundo? Parece talvez a ti conveniente que os Deuses aprovelem o teu apetite desordenado, e condenem o querer e o parecer de todo o mundo? Parece-te justo, talvez, querer com lágrimas de pobres e viúvas contar tuas sanguinárias vitórias? Ó, diga-me por tua fé se te parece conveniente coisa desejar com o sangue dos inocentes conquistar tu ao mundo uma louca fama? Não te parece insensato, que tendo os Deuses repartido o mundo entre todos, o desejes tu roubar e usurpar para ti apenas? Ó Alexandre, Alexandre, não são estas obras de criaturas nascidas entre os homens mortais, mas de fera nascida e criada entre as fúrias infernais; porque não sejamos obrigados a julgar os homens pela sua boa natureza, mas pelas boas ou más obras, que fazem. Na presença dos Deuses reprovado o homem que, aquela pouca idade que vive, procura vivê-la em prejuízo de todos, não por outro motivo além da conquista da fama de valoroso pelos séculos futuros; porque jamais permitirão os Deuses que se goze em paz aquilo que se é conquistado com má guerra.

“Quero de ti saber: qual razão te move a rebelar-te contra o teu senhor Dario, e, depois de tê-lo assassinado, te induziu a tentar [possuir] todo o mundo, não como rei herdeiro, mas como futuro tirano? Porque com propriedade se chama aquele tirano verdadeiro, que fora de razão entra em posse dos bens alheios. Eu não sei o que buscas, se não justiça ou paz ou riqueza ou honras ou repouso, ou seja, o benefício dos amigos ou a vingança sobre os teus inimigos: te juro que nenhuma dessas coisas encontrarás na estrada que segues; pois como pode procurar justiça, se contra razão e justiça tiranizas o mundo? Como poderemos crer que tu buscas paz, zombando de quem se rende a ti e se torna teu tributário? E a quem te resiste, que tratas como inimigo? Como poderemos crer que tu buscas repouso, já que causa escândalo em todo o mundo? Como poderemos crer que buscas clemência, pois que és um carniceiro da fragilidade humana? Como se presumirá que procuras riqueza, pois que não te bastam nem os teus tesouros próprios, nem aqueles que saqueias dos vencidos, nem aquele que te oferecem os vencedores? E como nos persuadirá que buscas vantagens para os teus amigos, se dos velhos amigos tu fizestes inimigos novos? Faço-te entender, Alexandre, que o maior ao menor há de dar doutrina; o menos ao maior obediência; e somente entre os iguais existe a amizade; e porém, dado que tu não encontras igual no mundo, assim não podes esperar amizade no mundo, porque os príncipes com a ingratidão perdem os bons amigos e com a ambição adquirem capitais inimigos. E como poderemos crer, jamais, que tu buscas a vingança sobre teus inimigos, pois que tu por ti mesmo colhes maior vingança, estando eles livres, do que saquearias os teus inimigos, se estivessem aprisionados? Ainda que os perseguidos tivessem sido em outro tempo maltratado pelo teu pai Felipe, e tu, seu filho, agora desobedecido, mais são conselho te seria conquistá-los como amigos, que confirmá-los como inimigos; porque os corações piedosos e generosos, quando de alguém obtém vingança, fazem destes mesmos carnificina.

“Não podemos em verdade dizer que os teus trabalhos sejam bem empregados em adquirir gloriosa fama, pois há a conversação e o viver perverso; porque a verdadeira honra e o verdadeiro louvor não consiste naquilo que dizem os aduladores, mas nas boas obras dos senhores. Não se conquista a honra por ter o séquito dos maus, mas por ter a prática dos bons; porque a muita familiaridade com o mau faz suspeitosa a vida do bom. Não se adquire honra conservando os tesouros para a morte, mas despendendo-o com virtuosa liberalidade em vida; porque é regra provada que o homem, que estima a sua fama muito, há de estimar pouco as suas riquezas; e o homem, que estima pouco o dinheiro, é indício que estima a sua fama muito. Não se obtém honra matando os inocentes, mas destruindo os tiranos, porque toda a harmonia do bom governo dos príncipes consiste em castigar os reis e premiar os bons. Não se consegue fama na torre alheia, mas dando do seu próprio; porque não é outro que mais adorna a majestade do príncipe, que no fazer graça, mostrar a sua grandeza e na torre não mostrar avareza. E de saber, que não aquele, que passa a vida em guerra há no mundo honra; mas aquele que recebe a morte em paz.

“Ó Alexandre, eu te vejo jovem e desejoso de muita honra; agora te faço entender não haver coisa, em que seja mais perigosa a honra; pois que os homens ambiciosos, se não obtêm aquele, que principia para conseguir honra, restam na infâmia; e adquirida esta, que desejavam, não lhe segue honra. Creia-me uma coisa, Alexandre, que a honra, a fim de que seja verdadeira honra, deve-se merecer muito bem merecido; porque toda honra, que se procura com tirania, converte-se em infâmia.

E de ti tenho verdadeiramente compaixão, Alexandre, vendo que és falto de justiça, porque amas a tirania. Vejo que és privo da paz, porque amas a guerra. Vejo que não és rico, porque fizestes o mundo pobre. Vejo que te falta o repouso, porque procuras as fadigas. Vejo que não tens honra, porque vais com infâmia conquistá-la. Vejo faltarem-te os amigos, porque os tornastes inimigos; e vejo que não te vingas dos teus inimigos, porque és tu mesmo o assassino dos teus desejos. E se é assim, por que tu vives nesta vida, pois que te privas dos bens, pelos quais se deve desejar a vida? Certamente o homem, que sem utilidade sua e dano de outros passa a vida, por justiça

merece ser privado da vida, pois não existe coisa mais pestilenta para a república que tolerar homens inúteis.

“E para dizer a verdade (da qual vós príncipes sois muito pobres) eu creio que não por outra [razão] tu conquistas o mundo, para não reconhecer nenhum senhor no mundo, e desejas subtrair a tantos a vida, a fim de que com a sua morte [deles] conquistes fama. Se os príncipes da guerra e cruéis, como tu sois, herdassem as alheias vidas para aumentar a sua vida, como herdaram a alheia coisa para aumentar a sua casa, ainda que não fosse justa, seria tolerável a guerra; mas para que serve que perca hoje o servo a vida, e sejas o senhor da morte marcada para amanhã? Ó Alexandre, é supérflua loucura ou falta de prudência, querer comandar muitos, devendo viver pouco. Os ambiciosos, que medem as suas obras não com os poucos dias que têm para viver, mas com grandes pensamentos, que hão de comandar, a vida passará para eles com trabalhos, e a morte com perigo. O remédio para isto é que o homem sábio e prudente, se não obtiver aquilo que deseja, se contente com aquilo que pode. E saiba, Alexandre, que a perfeição do homem não consiste em ter, em procurar e em conseguir muito; mas em presumir-se não merecer aquilo que possui, ao seu parecer próprio, e merecer muito mais daquilo, que tem no parecer dos outros.

“Nós Garamantes temos por opinião ser indigno de honra aquele que pensa dela ser digno. E por esta razão tu, Alexandre, mereces ser escravo de todos, porque pensas merecer a monarquia de todos. Pelos Deuses imortais te juro, porque tanto te desgosta ser amigo e vassalo do rei Dario; não sei o que pensar de tua prodigalidade no querer a senhoria do mundo; porque mais vale ter a servidão em paz, que a senhoria na guerra. Não me negarás que mais saúde tinhas sendo rei somente da Macedônia, do que agora, que és senhor do mundo; porque os trabalhos excessivos tornam os homens desordenados e inquietos. Nem me negarás que quanto mais tens e mais possuis, tanto mais em ti cresce o desejo de ter e de possuir; pois o coração, que arde nas chamas dos apetites, não se há de aquecer com as lenhas das riquezas, mas sufocar-se com a terra da sepultura. Não me negarás que o muito teu não te pareça pouco, e o pouco alheio não consideres excessivo; que os Deuses deram por penitência, ao coração ambicioso e desejoso, que nem com o pouco, nem com o muito fique contente.

“Não me podes negar igualmente, Alexandre, que se tu ganhastes muito ouro, não tenhas perdido muitos amigos; porque é geral maldição sobre os ricos, que nós amemos a sua riqueza e odiemos as suas pessoas. Não me negarás, igualmente, que se tu tocares bem o pulso ao avaro coração teu, não veja tu nisso, que antes te se esgotará a vida deliciosa, que a avareza maldita; porque se por muito tempo têm a posse do coração os vícios, apenas a morte é bastante para aliviá-lo. Não me negarás, Alexandre, ainda, que tendo tu mais que qualquer outro, sentes menos júbilo que qualquer outro; porque o príncipe, que possui muito, se ocupa por inteiro em defendê-lo; mas o príncipe, que tem pouco, tem muito tempo para gozá-lo. Não me negarás igualmente, que de tudo aquilo, que adquires, sendo senhor, pode somente nos informar o nome; e os outros, sendo vassalos, nos informam todo o necessário; porque os corações incendiados pela avareza de conquistar e de buscar, se divertem no ganhar e no gozar o conquistado, morrem. E não me negarás, que aquilo, que tu ganhaste neste longo conquistar, que fizeste, não seja pouco; e aquele, que perdeu da tua prudência e quietude não seja muito; porque os reinos, que conquistastes, são finitos e os pensamentos, que reunistes sobre o coração teu, são infinitos.

“Faço-te saber uma outra coisa, que é verdadeira, ainda que não queiras crer: que mais pobres sois vós senhores ricos, que os nossos vassalos pobres; que não é rico aquele, que tem mais, que merece, mas aquele que quer ainda menos aquilo que tem; e, portanto, vós príncipes não tens nada, porque sois cheios de tesouros e pobres de bons desejos.

“Ó Alexandre, por tua fé, façamos o acerto, e vejamos qual é o fim de tuas conquistas. Ou tu és homem, ou tu és Deus; se tu és Deus, faça-te imortal e saqueie a coisa e aquilo que temos; porque a compra para sempre da vida não pode ser paga com tesouro. Saiba que não por outro motivo nós não te fizemos guerra, se não por saber que logo se te há de finir a vida; porque ao

fim é tido por louco quem na casa alheia deseja fazer vivenda própria. Pressuponho, portanto, que tu sejas homem; pelos Deuses imortais eu te esconjuro, que tu vivas, caminhes, fales, operes e te contentes como homem, e não desejes mais do que requer o homem, nem desejes mais que homem; nem procures além da conveniência do homem, porque no fim hás de morrer e serás sepultado como homem; e, posto na sepultura, restará de ti memória de homem; porque se serás recordado nos séculos futuros pelos grandes feitos, que fazes, serás igualmente infamado pela crueldade e tirania, que permites. Se nós dizemos não ser homem quem não faz obra de homem, por que não chamaremos a ti animal bruto, não vivendo como homem, mas como fera rapinante? Já te disse que me desagradava ver-te animoso, jovem, e disposto; e agora me agrada ver-te do mundo enganado e, aquilo que mais me dói, é que agora conhecerás o dano, pois desaparecerá o remédio.

“Vós Gregos chamais a nós outros bárbaros, que habitamos esta montanha; e nisto temos prazer, sendo bárbaros nas línguas e os Gregos nos feitos; e não somos como vós, que tendes a linguagem dos Gregos e as obras dos bárbaros, pois não é bárbaro aquele que fala mal e faz bem; mas sim aquele que tem a língua cortante e a vida má. E sendo isto verdadeiro, vou-te declarar quais são as nossas leis e o viver nosso; não te parecerá grande coisa ouvir-nos dizer, mas ver-nos operar; porque infinitos são aqueles que louvam e exaltam as obras de virtude e poucos aqueles que as fazem.

“Nós, Alexandre, temos curta vida, pouca gente, escasso país e breve coisa; pequeno desejo de posses; poucas leis, poucos amigos; não temos inimigos; mas bem entre nós temos fraternidade, boa paz e muito amor; bom repouso e doce contentamento; porque mais vale a quietude da sepultura, que o descontentamento da vida.

“Sete e não mais são as nossas leis, as quais contêm toda a virtude e toda a resistência ao vício. Pela primeira é ordenado que nenhum dos pósteros faça outra lei daquelas que nós lhes deixamos e que a nós foram deixadas; porque as leis e ordenações novas fazem esquecer os bons costumes antigos. A Segunda lei é: que ninguém adore a mais de dois Deuses, um para a vida e outro para a morte; porque mais vale um Deus servido verdadeiramente, que mil servidos com leviandade. A terceira: que todos devem se vestir com um só pano e de um mesmo modo; porque a vaidade no vestir gera loucura e escândalo entre os povos. A Quarta: que nenhuma mulher esteja mais com seu marido quando lhe tiver gerado três filhos, porque a multidão de filhos torna o pai desejoso de coisas, e da ansiedade nasce o vício; e se aquela mulher parir outro filho, deva ser em presença dela e aos Deuses sacrificado. A Quinta: que toda pessoa diga a verdade; e, achada a mentira, mesmo sem ter outro pecado cometido, seja decapitada: porque uma pessoa mentirosa é suficiente para arruinar um povo. A Sexta: que cada um deva herdar igualmente: porque do desejo da coisa nascem grandes invejas e escândalos na república. A última: que nenhuma mulher possa viver mais de quarenta anos e o homem cinqüenta; e se àquela idade chegarem, não possa passá-la, mas sejam aos Deuses sacrificados, porque grande ocasião é ao homem de ser vicioso, sabendo dever viver muitos anos”.

E aqui cala o velho Garamanta, não sem grande estupor dos circunstantes: as quais palavras foram naquele coração magnânimo de Alexandre bem examinadas, ainda que mal observadas; porque o ânimo, que fez o hábito na ambição, não pode ser por qualquer sábio conselho emendado jamais.

Notas

[1] A presente tradução para o Português, assim como as informações biográficas, foram baseadas em Carlo Curcio, *Utopisti Italiani del Cinquecento*, Roma, Colombo Editore, 1944.

[2] O povo dos Garamantes habitava as terras a ocidente da Núbia, atualmente Fezzan, que eram consideradas pelos antigos como as mais afastada da civilização: *extremi Garamantes*, dizia

Virgílio (*Éclogas*, VIII, 44), que os colocava nos limites dos consórcios civis: *Super et Garamantas et Indos Proferet imperium* (Aen., VI, 794). Plínio e Tácito descreviam aqueles habitantes como belicosos e indomáveis (IV) enquanto Lucano (*De bello civ.*, IV, 334) dizia que andavam nus. Dos Garamantes falaram também Heródoto (IV, 183) e Estrabão, que os descrevem como “simples no comer e no vestir” (XVII). Cornélio Balbo em 19 a. C., partindo de Trípoli, chegou ao sul de Garama; e Henry Barth em 1850 reencontrou os restos de construções romanas, as últimas, advertia, que pudessem ser encontradas no centro da África. No século XVI os viajantes que se aventuraram até lá trouxeram notícias mais detalhadas sobre os usos daquela gente, que foram descritas como uma magnífica raça, com mulheres e filhos em comum. Garama é recordada pelos autores árabes com o nome de Gierma. Ainda no século XVIII, como atesta Moreri (*Dict. Histor.*, IV, p.36) se dizia que os Garamantes eram um povo muito humano, com práticas comunistas. Antonio Guevara deve ter se baseado em testemunhos contemporâneos, pelo que se diz em seguida dos Garamantes: os quais não habitavam na Ásia e portanto não estavam no caminho de Alexandre. A imprecisão se funda sobre um equívoco, que Guevara e Róseo aproveitam: a leste do rio Tigre existia de fato uma região cujo nome, Garamea, era parecida com a dos habitantes da África saariana. Mas sabe-se que Alexandre também não passou por esta região. Trata-se, enfim, de construção completamente fantasiosa.

O Elogio dos Garamantes de Mambrino Roseo (1543) (Nota Explicativa)

Carlos Eduardo Ornelas Berriel

(Universidade de Campinas, Unicamp, Brasil)

Citação: Carlos Eduardo Ornelas Berriel, "O Elogio dos Garamantes de Mambrino Roseo", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 3 (2005). ISSN 1645-958X.

<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/e-topia/revista.htm>

O Elogio dos Garamantes, de Mambrino Roseo, aqui apresentado em tradução inédita para o português, foi a primeira utopia italiana, publicada em 1543. Cabem dois senões a esta afirmação: o primeiro é que, de fato, não se trata propriamente de uma obra original de Roseo, mas da tradução alterada, do espanhol para o toscano, de texto de Antonio Guevara; o segundo senão é que o gênero utópico não está amplamente realizado nesse escrito, formaliza-se mais como um *espelho de príncipes*, estando limitada assim sua inserção no gênero inaugurado por Thomas Morus.

Começemos pelo primeiro problema.

Como era hábito entre os historiadores do Renascimento, seus escritos eram marcadamente moralizantes, e tratavam a política com exemplos, extraídos principalmente da Antiguidade. Para Mambrino Roseo, tudo é História – traduções, poesia e contos cavalheirescos; e toda História é, para ele, política, admoestação, ensinamento e pedagogia. E esse foi o princípio adotado por ele na sua *Instituzione del Prencipe Cristiano*, que é, como já foi indicado, uma refacção, mais do que uma tradução, de uma prestigiada obra espanhola de Antonio de Guevara (1480-1545): o *Libro de Marco Aurelio*, cuja redação começou em 1518 e, gradativamente ampliado com o título de *Libro llamado Relox de los Principes, em el qual va encorporado el muy famoso libro de Marco Aurélio*, saiu definitivamente em 1529. Esta obra teve um sucesso extraordinário e foi traduzida, integral ou parcialmente, em quase todas as línguas europeias. Trata-se, a obra de Guevara e sua contrafação italiana, de um dos *espelhos de príncipes*, que são tratados sobre o ótimo principado, escritos durante o Renascimento; uma espécie de manual, como então se usava, de conselhos e de normas, com indicações daquilo que o príncipe deve fazer desde o seu nascimento, de como deve regular-se nas diversas circunstâncias e de como deve governar os súditos. E, coisa muito nova para esse gênero de literatura, o livro se abre com uma narrativa (na obra de Guevara, ao contrário, está no meio do tratado) inspirada, evidentemente, na história de Alexandre escrita por Curzio Rufo; uma narrativa de usos e costumes de um povo, os Garamantes, que vivia com poucas leis, com bastante humanidade na sua convivência, tendo os bens materiais em comum. Alexandre teria encontrado este povo tão peculiar na sua viagem de conquista da Índia. Trata-se, evidentemente, de uma construção em grande parte fantástica, já que os Garamantes, descrito por historiadores antigos e por viajantes como um povo que possuía tudo em comum, não vivia na Ásia, mas na África sahariana, são berberes líbios; e as notícias de que existiam eram apenas alusivas, vagamente indicativas. Mas Guevara, e por decorrência Roseo, enfeitaram a lenda e extraíram um modelo para servir aos seus príncipes cristãos. São um modelo de equidade, de justiça, de moral política: foi como se dissessem ser aquele o regime perfeito, no qual um bom governante devia inspirar-se. Uma utopia, em substância, ainda que não tivesse a aparência adequada; exigia menos paixão nas atividades públicas, e apontava que seria desejável mais ordem civil e social para os povos.

Vamos ao segundo problema: seria o *Elogio dos Garamantes* uma utopia? A resposta, suponho, não pode ser enfática em nenhum sentido.

O Renascimento, período do surgimento das utopias, foi notável, entre tantos outros motivos, pela sua inclinação pela racionalização da vida. Os homens daquele período foram seduzidos pela

idéia de guiarem por si mesmos o destino pessoal e a sorte da humanidade. Esta noção levou a que se fixassem normas de conduta pessoal e princípios reguladores para cada aspecto da vida prática. Os critérios são universalmente válidos; para cada setor da vida havia uma norma, uma guia, uma regra, um código; foram desta época os notáveis tratados sobre o perfeito cortesão (como o de Castiglione), sobre o perfeito ministro, sobre o perfeito homem do mundo, sobre o príncipe perfeito. Pois as utopias correspondem a este clima intelectual. Apesar de tão diversas, possuíram em comum o fato de descreverem detalhadamente uma sociedade ideal e perfeita.

Raymond Trousson estabeleceu um interessante esquema geral para a morfologia das utopias, indicando as características do gênero utópico (cf. Trousson 1992). O *Elogio dos Garamantes* de Mambrino Roseo, apesar de não ser um exemplo perfeitamente acabado das utopias do período, ainda assim cumpre vários dos quesitos sugeridos por Trousson.

Esta tipologia julga que a característica exterior mais evidente e mais comum da Utopia é o *insularismo*, ou seja, a condição geográfica mesma. Tal insularismo não é apenas uma ficção geográfica: corresponde à exigência de preservar a comunidade da corrupção externa e de apresentar um mundo fechado, um microcosmo no qual existem leis específicas que escapam ao campo magnético do real. O insularismo utópico é, em fundamentalmente, uma atitude mental da qual a ilha clássica é apenas a representação. Os Garamantes situam-se perfeitamente neste item.[\[1\]](#)

Outra característica é a *autarquia*, ou independência econômica quase absoluta. O utopista, como os Garamantes, despreza o ouro e a prata: teme o sistema monetário que gera desigualdade e injustiça, preferindo uma economia fechada, que permita excluir o dinheiro mediante a transformação do trabalho agrícola em matriz ética, mais que econômica. Possui uma verdadeira fobia do comércio, visto como um fenômeno parasitário, imoral, anti-social. Tal característica, embora não fique evidenciada, pode ser pressuposto entre os Garamantes, cujo país era desprovido de maiores recursos.

Os Garamantes não possuem um passado disponível, e vivem num presente imutável que não conhece o passado nem o futuro, já que, sendo perfeita, não mudará nunca. O visitador clássico da utopia – neste caso Alexandre Magno – a conhece apenas quando ela já está completamente realizada.

As utopias – e este caso é exemplar – consideram que as leis justas tornam o povo bom, que as instituições formam os costumes; suas leis nasceram da sabedoria e da razão.

A *uniformidade social* é o principal resultado das leis. As sociedades utópicas, como a dos Garamantes, ignoram dissensos, oposições, dissidências, reivindicações; por isso na utopia não existem minorias ativas nem partidos políticos. O cidadão é concebido como parte de um todo, de um conjunto do qual é apenas uma partícula. A sua vontade se confunde instintivamente com a do estado, reconhecida *a priori* como justa.

Entre os Garamantes vigora também o *dirigismo absoluto* como negação necessária de todo individualismo; como nas utopias típicas, está pressuposto o intervencionismo radical, sendo o indivíduo sempre subordinado às exigências de ordem e de equilíbrio total.

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

O *problema religioso* parece ser o único a fugir deste dirigismo estrutural. A religião nas utopias é muitas vezes reduzida a uma profissão de fé mínima, dirigida a um Deus criador revelado pelo espetáculo da natureza. Há a crença na imortalidade da alma, mas sem aprofundamentos de ordem teológica; o culto é desinteressado, e há a ausência de uma igreja institucionalizada. A tolerância pode ser absoluta, ressaltando-se a exigência de manutenção da ordem. Este

inesperado liberalismo tem motivações profundas: nas utopias toda religião que excedesse o simples deísmo pressuporia uma hierarquia e uma organização própria, uma potência autônoma que subtrairia parcela de poder do Estado. Conseqüentemente, esta duplicidade de poderes dividiria o cidadão. Entre os Garamantes não há uma indicação substancial de uma religião institucionalizada. Sobressai, portanto, a expressão do deísmo elementar das utopias.

É indubitável que atuam elementos contra-reformistas dentro do Elogio dos Garamantes, em que pese a precocidade deste comportamento. Um dos primeiros estudiosos da utopia especificamente renascentista, Carlo Curcio, considerava este gênero um dos elementos característicos do pensamento político italiano do período (cf. Curcio 1941). No seu juízo, elementos de idealização do estado foram essenciais ao pensamento político dos séculos XVI-XVII. Por trás da busca dos perfeitos Estados com seus exímios príncipes e ministros, desejava-se conseguir, especialmente depois de provadas as alegrias e dores do absolutismo, um acordo tranqüilo, sem guerra, sem antagonismos brutais, com ordenamentos civis justos e iguais para todos ou, pelo menos, inspirados por uma equidade, que o *Cinquecento* julgava como um dos fins essenciais da ordenação política. Pairavam no período elementos estoicizantes, extraídos de Sêneca e de Cícero, que inspiraram um dos escritores políticos mais interessantes do século XV, Matteo Palmieri, a criar sua concepção da sociedade como perfeição da vida moral, como expressão de amor e de amizade. Este filão estóico influenciou sobre as concepções morais e políticas dos humanistas, e os levou a considerar os homens como tendentes naturalmente ao bem e à equidade.

Existiram, ao lado destes elementos constitutivos do ideal do “ótimo estado” e da utopia política, fatores ligados à realidade social do tempo – e de todos os tempos. Foi notável a defesa da consideração dos homens por aquilo que valessem, independentemente de privilégios de nascimento e de sangue. Boccaccio dedicou parte substancial do “*Decameron*” a este assunto. A polêmica sobre a nobilidade constitui um tema de agudas discussões já nos primórdios do humanismo, e dela foram partidários Dante, Petrarca, Coluccio Salutati, Leon Battista Alberti, Palmieri, Patrizi de Siena, e tantos outros. No *Cinquecento* os termos da polêmica antinobiliárquica vieram se modificando, no clima mais temperado da época, no sentido de que por nobre se entendia o virtuoso, o justo, aquele que tendia ao bem. Também se exaltou o trabalho, com uma diferença entre o *Quattrocento* e o *Cinquecento*: no primeiro, trabalho queria dizer meio para melhorar a própria sorte, de preferência para enriquecer; e, no segundo, significou principalmente sinal da dignidade humana (como dizia Bernardino Telesio, a referência decisiva de Campanella), a medida do homem que constrói o seu mundo, afirmando a sua personalidade moral. Disso emana um sentimento de indiferença ou de desprezo pela riqueza privada, considerada um mal, porque gera discórdias, litígios e guerras, fazendo assim com que muitos sejam pobres. O desprezo pelos ociosos vem em seqüência lógica a este conceito. Uberto Foglietta, o historiador genovês, no diálogo *Della Repubblica di Genova* (1559), chegava à conclusão que para remediar os males decorrentes das lutas políticas e sociais dever-se-ia colocar todos os cidadãos juntos a trabalhar, gozando as riquezas com equidade, e fundando assim “*um estado quieto, feliz e glorioso*”. Provavelmente influíram sobre esta tendência motivos ético-religiosos, entre outros. A riqueza, que a doutrina da Igreja havia sempre considerado como um instrumento de perdição (desde que não fosse usada para benefício dos pobres) encontrara já no século XV uma crítica moralista da parte dos escritores e de agitadores religiosos.

Um dos maiores especialistas na questão das utopias políticas dos séculos XVI e XVII, Luigi Firpo (cf. Firpo 1948), coloca o Concílio de Trento como um núcleo dinâmico que teria colocado os problemas contemporâneos debaixo de uma outra luz: a partir dele, os antigos problemas se esvaziaram. Em decorrência, novos problemas ocuparam o centro das atenções, como por exemplo o moralismo, na forma da confrontação sistemática e escrupulosa entre os valores humanísticos do Renascimento e os perenes valores ético-religiosos da tradição. A obra de Roseo pode ilustrar bem essa regressividade. Na posição utópica clássica, que consistia na proposta

confiante e convicta de modelos de sociedades perfeitas, auto-suficientes e felizes, existiam elementos radicalmente incompatíveis com o clima espiritual trentino, que seriam, em primeiro lugar, uma atmosfera cultural epicurista; a busca da felicidade na própria Terra, contrária à concepção cristã da cidade celeste, beatífica e perene; um otimismo com relação à possibilidade efetiva de realização da utopia civil; a implícita exaltação humanística da Razão e da autonomia do homem; o imanentismo recôndito, que respira no íntimo daquela sociedade imaginária, tão radicalmente autárquica que pode subsistir sem nenhum pressuposto de transcendência religiosa; e, finalmente, o fato da religião, no interior das utopias, possuir um caráter postiço e vago, um *deísmo genérico*, sem dogma, mantido apenas em função do valor social e moral das religiões e inclinado, portanto, a reconhecer nas diferentes crenças uma equivalência substancial.

A esta tendência a Contra Reforma veio contrapor toda a complexa estrutura dogmática e teológica do catolicismo positivo, e sufoca e congela a entusiástica fé nos ditames da razão humana. No *seicento* a utopia se tornará, portanto, segundo Firpo, “*fraca, privada de todo conteúdo social*”, porque a nova época não é mais da razão, mas radicalmente ligada à remota tradição dogmático-escolástica, e dela quer extrair os esquemas do viver associado. Firpo considera que para definir as características do utopismo do Renascimento seria necessário, ao mesmo tempo, definir o clima espiritual do início do *Cinquecento*. Predominaria neste sentido o que ele chama de Racionalismo Humanístico, no qual seria possível encontrar uma ânsia de alegria e autonomia humana, o orgulho da reconhecida supremacia e quase onipotência da inteligência, que se traduziria em otimismo operoso e no sentido desabusado e heróico da vida. Afinal, acostumado há séculos a comedir o próprio agir segundo uma férrea norma positiva transcendente, o homem do Humanismo reconhece estupefato no mundo uma razão suficiente, intrínseca, válida, a assegurar-lhe toda harmônica operação: a natureza. E no próprio íntimo esta natureza se faz consciente, e toma o nome de *Razão*. A Razão, por sua vez, torna-se guia e medida do agir. “*Virtù*” para Morus é “*viver secondo natura*”. Em decorrência, segue a norma da natureza aquele que obedece à Razão. Em outras palavras, a Razão é a natureza consciente de si mesma, no seu íntimo.

No terreno político o retorno à natureza envolvia imediatamente o conceito de igualdade, e isto levava imediatamente ao conceito de legalidade; o despotismo desabusado da idade dos tiranos, a brutal concepção do Estado Absolutista, patrimonial, sujeito a toda arbitrariedade, contrastava radicalmente com a visão idílica da concórdia fraternal dos homens. O *Elogio dos Garamantes* encontra lugar privilegiado nesta circunstância. Enquanto os submissos políticos realistas colocam a sua maliciosa preceptística a serviço dos príncipes, todas as páginas da corrente idealística soam como críticas severas do instituto monárquico e delineiam – não sem anacronismo – o feliz modelo da república aristocrática, que se inspira no mito tenazmente renovado da sábia e equilibrada Veneza. Em outras palavras, o Racionalismo de base naturalística opõe-se ao instituto da Monarquia Absoluta, pois este guarda ligações substanciais com a tradição na vida associativa. A utilização da figura de Alexandre Magno por Mambrino Roseo é sintomática, neste caso. Esta aversão ao Estado-força renascentista tenderia àquela restauração de princípios jurídicos subtraídos aos arbítrios dos déspotas terrenos, àquele reconhecimento de intangíveis direitos congênitos da pessoa humana, que amadurecerá na teoria do direito natural – mas aí já estaremos no século XVIII.

Mas seguramente existiram motivos sociais, entre outros, para o surgimento das utopias: uma nobreza frívola e ávida, um clero corrupto e ocioso, o parasitismo pululante, o ofício das armas reduzido à rapina de ociosos, um pauperismo deprimente, a fome, que leva ao furto e ao delito, e as turbas de salteadores e de vagabundos. O amor pelo quieto viver condenará tudo isso e buscará os valores projetados na Utopia. Nos utopistas, ao invés, o motivo social acaba prevalecendo sobre o motivo político.

Dupla seria, portanto, a aspiração que o Renascimento revela através destas descrições de cidades ideais: 1) a restauração da legalidade na vida política, e 2) o saneamento do agudo mal-estar

econômico como consequência das graves desigualdades na distribuição da riqueza.

O que a Igreja tridentina renega é o excessivo otimismo racionalístico, isto é, a tendência do utopismo a degenerar do hedonismo individualista em direção ao mais grosseiro materialismo. A imaginação das ilhas desconhecidas, do país remoto no qual prospera a cidade ideal – matéria básica das utopias, não é só imitação literária, mas um expediente sutil para subtrair em bloco, com a desculpa da ignorada revelação cristã, a inteira estrutura ético-religiosa da república imaginária.

Mambrino Roseo nasceu em Fabriano em fins do século XV, em data incerta. Muito pouco se sabe sobre a vida deste rábula que teve várias atividades (em 1526 era notário), entre as quais foi historiador, cortesão, político e poeta. Existem informações de que esteve a serviço de Malatesta IV Baglioni, e acompanhou-o na guerra contra Carlos V. Desta experiência extraiu os argumentos para um poema em oitava rima *L'assedio e l'impresa di Firenze, com tutte le cose successe...*, poema que, impresso em Perugia em 1530, teve relevância principalmente histórica, mais que poética, pelos fatos e eventos que deixou registrado. Esta foi a sua primeira obra impressa de Roseo, de uma longa série de escritos. Uma *Vita di Marco Aurelio Imperatore com alcune lettere del medesimo tradotte* foi divulgada em Roma em 1542, mas se trata de paráfrase de uma obra espanhola de Guevara como, sem citar o autor, advertia a edição veneziana de 1544. Em 1543 publicou a *Instituzione del prencipe Cristiano*, o trabalho que conheceu melhor fortuna entre ainda que também fosse uma refacção de uma obra do mesmo Guevara; um ano depois publicou *Le vite dei dieci Imperatori* (de Trajano a Alexandre Severo), resumo quase certamente de algum trabalho espanhol. Desta língua Roseo traduziu vários textos: os livros das empresas de Amadis de Gaula e de seu filho Splandian, os sobre as empresas de Primaleão, que foram quase contemporaneamente traduzidos também por Dolce; e *Tre libri della disciplina militare* de Guglielmo Bellai; e um volume intitulado *Agricoltura tratta da diversi antichi e moderni scrittori* e uma *Selva di varie lezioni* de Pietro Messia. Todas estas coisas tiveram singular fortuna, principalmente as traduções dos livros de cavalaria, que provavelmente venderam muito, a julgar pela quantidade de edições que tiveram. Mas, com exceção da *Instituzione*, a maior atividade de Mambrino Roseo foi a de historiador. Os oito livros que agrega aos seis do *Compendio dell'Istoria del Regno di Napoli* de Pandolfo Collenuccio, editado pela primeira vez por Michele Tramezzino em Veneza (1558), teve numerosas reimpressões; fruto de muito esforço foi também a *Historia de' successori di Alessandro Magno et della disunione del suo Impero co'l successo delle guerre de' Satrapi fra loro. Racolta da diversi autori... Aggiuntavi la vita di esso Alessandro descritta da Plutarco*, Veneza, impresso por Francesco Ziletti, 1750; este foi um trabalho que evidencia alguns dos interesses historiográficos de Roseo e de seu tempo, preocupados em considerar com atenção gestas e fatos singulares e espantosos do mundo antigo. Escreveu ainda o *Supplemento ovvero quinto volume delle Historie del mondo in aggiunta alla storia del Tracagnotta*, impresso em Veneza em 1581; é uma narrativa bem completa dos eventos europeus de 1559 a 1579, um período rico de fatos e de guerras, abraçado por Roseo com um respiro que, se não fosse aquele o século de Maquiavel e de Guicciardini, se poderia chamar de exceção; porque, aqui e ali se atrapalhando em excessivos detalhes, uma visão de conjunto das coisas da Europa daquele *Supplemento* é construída talvez melhor que das *Historie* de Tracagnotta: tentativas, ambas, de história universal narrada com notável discernimento e honestidade; naturalmente, com uma pitada de moralismo de fundo político, que era indispensável ornamento da historiografia do *Cinquecento* - que Roseo, também escritor político, não podia deixar de colocar na sua história. Entretanto, morreu antes da publicação, não chegando a rever a publicação.

O livro de Roseo onde está o *Elogio dos Garamantes* teve muito sucesso; apareceu pela primeira vez em Roma, em 1543; foi reimpresso em Veneza por Comin de Trino em 1546, desta vez com a indicação: “traduzido do espanhol em língua toscana por M. Roseo da Fabriano, novamente

com diligencia revisto e corrigido e à sua restaurada forma reduzido”; sem dizer, entretanto, que o autor fosse Guevara; e impresso ainda em Veneza, em 1549, sem mais anexar a informação de que se tratava de obra traduzida; e da mesma forma por Giolito em 1560; e em 1577 foi feita outra edição em Mantua; foi traduzido em francês com o título de *Le parangon de vertu pour l’Instruction de tous les Princes, Potentats et Seigneurs Chrétiens, contenant em sommaires les Histoires Hébraïques, Grecques, Latines et Modernes faisant au propos*, Paris, Etienne Groulleau, 1549.

Notas

[1] Tenhamos sempre em mente que os Garamantes, neste texto, são aqueles construídos pela imaginação de Guevara e Roseo.

Obras Citadas

Cursio, Carlo (1941), *Utopisti e Riformatori Sociali del Cinquecento*, a Cura di Carlo Curcio, Bologna, Nicola Zanichelli Editore.

__ (1944), "Formazione e Caratteri dell'Utopia del Rinascimento", in *Utopisti Italiani del Cinquecento, Scelti e Annotati da Carlo Curcio*, Collana degli Utopisti, Roma, Colombo Editore.

Firpo, Luigi (1948), "L'Utopia Politica nella Controriforma", *Quaderni di Belgafior*, Diretti da Luigi Russo, Quaderni Primo, Contributi alla Storia del Concilio di Trento e della Controriforma, Firenze, Vallecchi Editore.

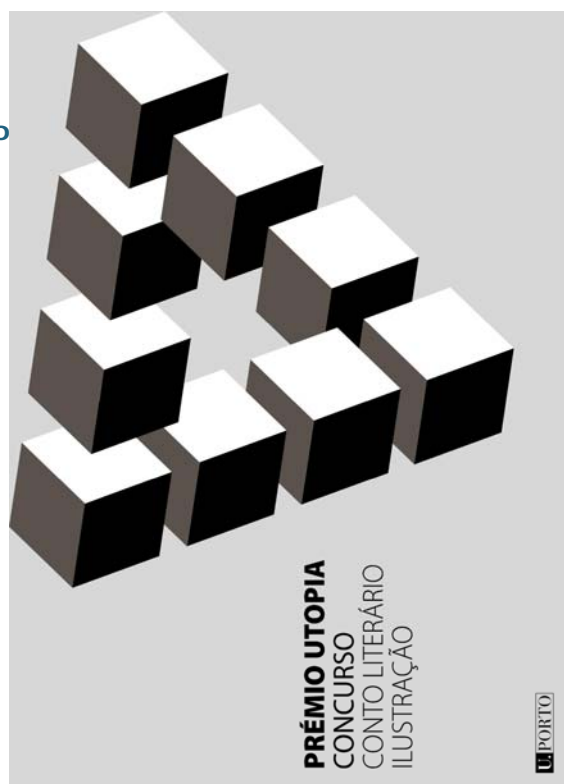
Trousseau, Raymond (1992), *Viaggi in Nessun Luogo: Storia del Pensiero Utopico*, Ravenna, Longo Editore.

Prémio
"Uma Utopia para o Século XXI"

UP:

Utopia

Regulamento: **Modalidade** **Conto**
Literário



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. No caso de o vencedor residir em Portugal Continental, deverá deslocar-se à Reitoria da Universidade do Porto para receber o prémio, em cerimónia oficial, em data a designar. No caso de o vencedor não residir em Portugal Continental, ser-lhe-á atribuído um prémio pecuniário em valor equivalente ao do 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 Setembro do corrente ano (data de expedição dos correios). Os resultados serão tornados públicos até ao dia 31 de Dezembro de 2005.

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.