



e-topia

314

**E-topia:
Revista
Electrónica
de Estudios
Sobre Utopía**

**n.º 14
2013**

Ficha Técnica

<i>Título:</i>	E-topia: Revista Electrónica de Estudos Sobre Utopia n.º 14
<i>Coordenador:</i>	Fátima Vieira
<i>Organizador:</i>	Márcia Lemos
<i>Capa:</i>	João Ribeiro
<i>Local:</i>	Porto
<i>Editor:</i>	Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Biblioteca Digital.
<i>Ano:</i>	2013
<i>ISSN:</i>	1645-958X
<i>Periodicidade:</i>	Anual

Acesso em linha:

<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>

E-topia é uma revista eletrónica que respeita integralmente os critérios da política do acesso livre à informação.

E-topia is an open access electronic journal that follows all the criteria of OA publishing policy.

***E-topia* N.º 14**

Índice

ENSAIOS

Utopia Esportiva: O papel da técnica e o lugar do sujeito no esporte de alto rendimento

Mariana Hollweg Dias e Edson Luiz André de Sousa

Oliver Cromwell: O Braço de Deus, O Punho do Exército

Joana Caetano

A importância da natureza, dos jardins e da arte da jardinagem nas utopias de Morus a Howard

Ana Duarte Rodrigues

NOTÍCIAS

Notícias da Utopia

por *João Ribeiro*

Mariana Hollweg Dias e Edson Luiz André de Sousa

(Psicanalista, Especialista em Psicologia do Esporte e Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil; Psicanalista e Professor de Pós-Graduação em Psicologia Social e em Artes Visuais da UFRGS)

Citação: Dias, Mariana Hollweg e Edson Luiz André de Sousa, "Utopia Esportiva: O papel da técnica e o lugar do sujeito no esporte de alto rendimento", *E-topia: Revista Eletrônica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 14 (2013). ISSN 1645-958X. <<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>>

"Utopia" foi o nome dado a uma ilha em uma narrativa de 1516 de Thomas Morus, em que as pessoas eram sábias e felizes já que viviam num sistema político e social que beirava a perfeição. O autor tecia críticas ao sistema de sua época e apresentava um lugar onde as coisas funcionavam de maneira a tornar a sociedade mais harmoniosa. Desta forma, todo sonho utópico implica necessariamente uma posição crítica em relação a seu tempo buscando o que Adorno chamava de "vida justa" (1983: 139). Seguiram-se a essa produção inúmeras outras narrativas que apontavam para uma *utopia social*, descreviam lugares e sistemas onde outra realidade diferente da existente era possível. Anos mais tarde, o então chamado pensamento utópico passa a ser objeto de reflexão filosófica para além de um gênero literário.

O espírito utópico desperta um pensamento crítico que marca a história da humanidade e, sobretudo, o século XX. Segundo Barbanti (2000), a utopia se caracteriza por ser a manifestação histórica de um sujeito racional que, numa crítica implícita ao presente, prefigura uma outra forma de vida possível. Para Bloch (2005), a utopia está ligada àquilo que ainda-não-veio-a-ser, ao sonho para frente, ao antecipatório. A esperança, definida pelo autor como a mais humana das emoções, nosso afeto militante, impulsiona esse sonho. Sendo assim, a categoria do utópico tem o sentido de ultrapassar o curso natural dos acontecimentos tendo "a importante função de resistir aos imperativos do consenso que cada vez mais o laço social nos impõe" (Sousa 2007: 14).

Jacoby (2007) sublinha que na tradição encontramos uma escola utópica projetista e uma iconoclasta. Os utopistas projetistas detalharam especificamente como seria o futuro, como as pessoas deveriam trabalhar, comer, vestir-se, brincar. Para o autor, tal planejamento excessivo soa autoritário e repressivo, afinal há uma maneira correta que as pessoas deveriam seguir. Já nas utopias iconoclastas, há o mesmo anseio por uma sociedade justa e igualitária, mas não é apontada qual seria essa sociedade ideal. E não é descrita pelo simples fato de que desconhecemos sua forma. Há uma passagem na *Utopia* de Morus que descreve com precisão uma posição de renúncia da enunciação da forma definitiva deste ideal. Em um momento em que alguém pergunta ao narrador da história da famosa ilha como era o nome da mesma, algo é enunciado, mas ninguém consegue escutar. Uma tosse encobre a voz. Assim, metaforicamente Morus indica que se trata muito mais de uma ilha de desejo e de papel que um ponto que podemos localizar no mapa.

É um grande equívoco ler as utopias como prescritivas como se elas pudessem anunciar o segredo da felicidade:

Os textos utópicos nada mais são que ficções que buscam simplesmente pela força da imaginação abrir uma ferida crítica nas paisagens de nosso tempo. Pretendiam, portanto, provocar suas épocas com pensamentos e assim abrir novas fronteiras para a imaginação e a responsabilidade diante da história. Thomas Morus e sua Utopia, Tommaso Campanella e sua Cidade do Sol, Francis Bacon e sua Atlântida e tantos outros materializaram em texto o que Ernst Bloch nomeia como princípio Esperança. Esperança crítica que para sonhar para frente precisa conhecer minimamente alguns princípios de funcionamento da máquina social. (Sousa 2007: 71)

Potencial utópico do ideal esportivo

Propomos pensarmos o esporte como uma utopia. Mas de que utopia se trata? Para o que ela aponta?

No esporte de alto rendimento,¹ os atletas treinam visando ao desempenho máximo; seus corpos são colocados a serviço da performance ideal, distanciando-se dos “simples mortais”. Gumbrecht, no livro chamado *Elogio da Beleza Atlética* (2007), fala do fascínio exercido pelo esporte abordando justamente esse ponto. Para o autor os atletas se transformam em objeto de admiração em função da distância que separa espectadores e esportistas no que tange a possibilidade de desempenho:

Às vezes, a distância entre mim e meus heróis atléticos parece ficar menor do que a maioria de nós tende a acreditar em nossa racionalidade cotidiana. Talvez não devemos descartar a possibilidade de que o fato de assistir a esportes nos permita ser, subitamente, de alguma maneira, um daqueles lindos e lindamente transfigurados corpos (Gumbrecht 2007: 32).

Levando em consideração a crise de valores quanto a uma identificação possível na atualidade, vemos o quanto o desempenho ideal almejado pelos atletas pode servir como um horizonte identificatório. Na busca da excelência é preciso determinação e muita disciplina, dedicação e uma dose de paciência. O imediatismo não cabe aqui. É preciso confiar na equipe técnica e nos colegas, no caso do esporte coletivo, onde o fator cooperação é importantíssimo. É necessário não desanimar após uma frustração, inerente ao envolvimento com a competição, e ter garra o suficiente para seguir tentando, mesmo quando o caminho parece extremamente árduo. Se por um lado, toda essa vivência esportiva pode apontar para um aspecto opressor desse meio, por outro, podemos pensar o quanto esses valores (determinação, disciplina, dedicação) têm um potencial extremamente construtivo no laço social. Além disso, a congregação e a igualdade de classes, presentes nas grandes narrativas utópicas sociais, estão fortemente associadas ao meio esportivo.

Gumbrecht destaca que a tradição intelectual ocidental trabalha com dois conceitos que vêm da Grécia antiga para pensar o esporte: *agon* e *arete*. *Agon* está relacionado com luta, com competição que, segundo o autor, é associado com tensões potencialmente violentas dentro das regras do esporte. Já *arete* refere-se a busca pela excelência visando levar a performance aos limites. Para o autor, o componente dominante da performance atlética é a *arete* já que a própria busca pela excelência implica competição:

Se eu fosse fazer um elogio mais à competição que à excelência, confirmaria uma visão sobre o esporte que lhe rendeu sua má reputação entre tantos intelectuais. É a imagem dos atletas e dos torcedores como um bando de neuróticos roedores de unhas, movidos à ansiedade, viciados numa competitividade pontilhada de capitalismo e moldados pelo estresse que tal competitividade supostamente produz. A busca pela excelência e a colocação dos limites à prova, porém, eliminam todas essas associações negativas e projetam uma visão muito mais nobre – ou pelo menos bem menos condescendente – do esporte. (*idem*: 58)

A teorização de Bloch (2005) sobre metas nos auxilia a seguir pensando no lugar do *desempenho sempre melhor que o anterior*, ideal almejado no alto rendimento. O autor fala em dois tipos de metas, a ideal e a habitual. Quando uma delas busca além do desejável e almejável, a perfeição, ela recebe o nome de ideal. A meta ideal não permite concessões e é investida irrevogavelmente, impondo-se como um dever, sendo que o não cumprimento é acompanhado da má consciência, ou, ao menos, de um sentimento de renúncia. Haveria uma ilusão de valor tanto na meta habitual quanto na ideal. Naquela tal ilusão pode ser desfeita pela experiência, já nesta muitas vezes a ilusão do objeto ideal só pode ser desfeita mediante uma catástrofe e, ainda assim, nem sempre. Traz como exemplo os ideais políticos os quais continuam tendo influência como ideais autênticos mesmo após catástrofes empíricas.

Façamos um paralelo com o ideal esportivo de superação. É possível bater recordes infinitamente? Qual o limite do ser humano? O ideal esportivo de superação pode estar tensionando o presente e cumprindo a função utópica de levar o desejo adiante, como algo que nos move em direção à vida. Ele não precisa estar limitado a um dever ser opressor, pode aprender com a experiência e fazer concessões quando a sua exigência corre o risco de aniquilar o sujeito.

O pensamento de Bloch (2006) a respeito do esporte vai nessa direção. Diz o autor, que ainda que a luta por melhoras seja muitas vezes substituída pela "superação de recordes", denotando o caráter político do esporte e por isso mesmo via fácil de expressão dos sintomas de uma época, o exercício atlético continua desejanse e esperançoso

Não apenas visa assumir o controle do corpo, de modo que não haja nele gordura e que cada movimento flua suave e desinibidamente. Visa também fazer mais, poder ser mais com o

corpo do que lhe foi cantarolado no berço. Na postura esportiva genuína isso é bem diferente da postura cosmética diante do espelho, da maquiagem, que à noite é retirada das feições femininas, ou das demais remodelações que são retiradas ao se tirar a roupa. O corpo justamente não deve ser encoberto, mas sair das distorções e deformações que a sociedade de divisão do trabalho, da alienação, também lhe causou. (Bloch 2006: 11)

A utopia tecnicista

Nos séculos XIX e XX houve um declínio das utopias clássicas e a ascensão do chamado utopismo tecnológico. É como se o grande desenvolvimento da técnica, das tecnologias, das tecnociências trouxesse a esperança de enfim dominar a natureza e assim concretizar uma antiga fantasia utópica. O mal estaria justamente em identificar tal desenvolvimento com progresso e não apenas como um instrumento possível para tal (Sfez 1995; Barbanti 2000).

Nesse sentido, Sfez faz uma crítica ao que seria a grande utopia mobilizadora do ano 2000, a “saúde perfeita” ou “grande saúde”, que pretende ter o controle não só do corpo como de todo o planeta na busca do homem perfeito. Neste ponto somos confrontados com a relação entre utopia e totalidade. Como dissemos há pouco, a utopia que nos interessa é justamente esta que se mostra falha, que recusa o nome preciso, aposta no corpo que ainda pode tropeçar. Na busca da saúde perfeita o corpo é submetido a um rigoroso controle de qualidade para o qual a entrada da tecnologia é indispensável:

(...) radiografado, auscultado, em suas menores dobras, substituídos por pedaços, enxertado em todos os sentidos, prometido à sobrevivência de seus órgãos, o corpo humano é fonte e foco de pesquisas, tecnocientíficas e paracientíficas, provocando uma inflação de proibições e de injunções que confluem num discurso de mídia bastante confuso, de práticas autoritárias até o totalitarismo: governos, comunidades científicas, “sábios” reunidos em comissões de vigilância chamadas bioéticas tomam medida sobre medida. (Sfez 1995: 41)

Mas a utopia da grande saúde não é apenas um assunto técnico, implica a introdução de uma “moral sanitária politicamente correta”. Nesse sentido o autor aponta que há uma moral do bem-comer (sem colesterol), beber um pouco (vinho tinto para as artérias), ter práticas sexuais de parceiro único (perigo da Aids), respeitar permanentemente sua própria segurança e a do vizinho (nada de fumo). A isso poderíamos acrescentar a moral do exercitar-se com frequência. Estes imperativos, sabemos, têm consequências psíquicas importantes gerando uma série de sintomas que a psicanálise identifica como resultado da culpa sentida pelos sujeitos ao não responderem aos imperativos que uma determinada época lhes impõe.

Barbanti (2000) se posiciona contra a ingênua exaltação da técnica numa discussão sobre a arte techno-cyber. O autor faz toda uma crítica a artistas como Stelarc que, segundo ele, acreditam no benefício da técnica por si mesma e expressam esse pensamento modificando seus corpos com artefatos tecnológicos em suas performances. “Braços múltiplos” é uma obra de 1982 que representa bem o intuito do artista australiano. Stelarc faz do seu corpo a tela. Ele entende que o corpo humano, por ser imperfeito, necessita mesmo da técnica para tornar-se potente. Em suas performances, implanta próteses e micromáquinas utilizando-se de tecnologias da medicina, da robótica, da realidade virtual num intuito de expressar o diálogo possível e necessário do humano com as máquinas, do natural com o artificial, encarnando um ser híbrido. Para o artista, é como se o corpo não funcionasse mais adequadamente frente às exigências atuais e, portanto, não pudesse mais ser pensado sem as tecnologias que o complementam rompendo limites biológicos e culturais. Stelarc defende que considerar o corpo obsoleto pode ser o auge da tolice tecnológica ou a maior das realizações humanas (Couto & Goellner 2006).

Barbanti (2000), através de toda uma crítica à arte techno-cyber, aponta para um ponto nevrálgico: no momento em que através da técnica se busca a realização dos desejos utópicos, renunciando-se muitas vezes à reflexão crítica, a própria função da utopia é posta em risco. Haveria assim, ao lado da santificação da técnica, desprezo pela insuficiência do humano. O autor alerta que essa crença na técnica, que torna ideológico o utopismo técnico, traz um paradoxo, visto que, ao mesmo tempo em que buscamos dominar a natureza pela técnica, somos dominados pela própria técnica, ou seja, na medida em que ela se torna vital e necessária, nos faz refém. Além disso, para o autor, a funcionalidade da obra de arte que foi tão criticada por artistas como Duchamp acaba por ser exaltada nesse tipo de obra onde haveria uma economia de reflexão crítica sobre a sociedade.

Todo ato criativo é um ato utópico já que se propõe a fundar um novo lugar de enunciação e assim recuperar “esperanças empacotadas” (Sousa 2002: 28). Barbanti vem justamente questionar a dimensão utópica do ato desses artistas e dessa forma acaba por apontar o próprio esgotamento da utopia frente a

um tipo de utopia tecnicista, a tecno-cyber

Mais ainda o que acontece com a utopia na época da ultramedialidade? Se a arte tem essa capacidade de prefigurar e indicar as tendências fortes de uma dinâmica coletiva do imaginário e logo, de um futuro cenário social e de civilização, então a tendência tecno-cyber parece implicar uma ruptura com uma realidade portadora de uma dimensão utópica. (Barbanti 2000: 155)

A metáfora maquinal no esporte

Hoje em dia, o atleta do esporte-espetáculo é aquele que tem a tecnologia a seu lado, e esse é um ponto fundamental. Como lembra Bauman, o próprio fato de estar em busca do recorde tem a ver com o surgimento da máquina e a possibilidade vinda com isso de um maior domínio do homem sobre o tempo e o espaço:

No tempo das olimpíadas gregas ninguém pensava em registrar os recordes olímpicos, e menos ainda em quebrá-los. A invenção e disponibilidade de algo além da força dos músculos humanos ou animais foi necessária para que essas ideias fossem concebidas e para a decisão de atribuir importância às diferenças entre as capacidades de movimento dos indivíduos humanos [...] (Bauman 2001: 178).

Na busca constante pelo recorde, tem sido de extrema importância o papel desempenhado pelos avanços da ciência já que, quando falamos de milésimos de segundos, um pequeno detalhe é capaz de fazer uma grande diferença. Dentre todo o arsenal tecnológico, temos os estudos científicos capazes de indicar os efeitos do treinamento e a melhor forma de conduzi-lo, progressos na construção dos complexos esportivos, roupas e materiais esportivos cada vez mais sofisticados fazendo parte do arsenal necessário (Rubio 2002; 2006).

Um exemplo recente foi o traje de banho chamado LZR Racer da Speedo usado pelos nadadores nas olimpíadas de 2008 que prometia proporcionar um melhor desempenho. O tecido do supermaiô desenvolvido pela NASA facilita os movimentos do corpo diminuindo a resistência da água. Há uma cinta estabilizadora ao redor do abdômen que ajusta o corpo em sua melhor posição o que facilita a flutuação e reduz a oscilação muscular durante a prova. Muitos recordes foram quebrados nas provas de natação nesses jogos, como nunca antes na história do esporte, alguns chegaram a ser batidos duas vezes, na fase classificatória e depois na final. Falou-se inclusive em “doping tecnológico”, seriam os maiôs a bater os recordes? A resposta ficou um pouco difícil afinal a estrutura da piscina em si também teria tido uma importante contribuição. Um detalhe: o maiô “mágico” fica inutilizável após dez usos. Ao lado da efemeridade dos recordes, fica evidente a efemeridade da própria técnica. Houve toda uma discussão nesse meio sobre o quão justo era o uso dessa tecnologia na busca da excelência e já no final de 2009 a FINA (Federação Internacional de Natação) proibiu o uso dos supermaiôs a partir da temporada de 2010.

Na busca pela excelência, o corpo do atleta é submetido cada vez mais a toda uma ordem biotecnológica. Como aponta Valle (2003), exames de lactato, de capacidade cardio-respiratória, estabelecimento do percentual de gordura, etc. vão submetendo o corpo a um verdadeiro controle de qualidade. Nesse sentido, o atleta da contemporaneidade é um ícone da utopia da Grande Saúde, apontada por Sfez (1995), tendo o corpo esquadrihado na busca do funcionamento perfeito.

Dessa forma, vemos o quanto o esporte de alto rendimento é palco privilegiado do que Rouanet (2003) aponta como uma característica do lugar dado ao corpo pela ciência. Se por um lado ele é muito valorizado no sentido de que se busca dia-a-dia revelar seus mistérios a fim de dominá-lo, por outro isso leva a uma certa banalização, instrumentalização e até mesmo mercantilização do corpo. Acontece que, pensado como máquina, o corpo do atleta rapidamente mostra seus limites.

Dominar a natureza, conforme nos lembra Vaz (1999), está diretamente relacionado às grandes conquistas da humanidade. E o domínio do próprio corpo no esporte seria um ícone disso, denotando certa objetualização, algo como: “eu possuo um corpo o qual a técnica me permite dominar”. Nesse sentido, Sant’Anna (2001) destaca que se nas sociedades antigas importava sintonizar o corpo com o cosmos ou com as forças sobrenaturais, hoje a busca é por sintonizá-lo ao consumo e aos objetos tecnológicos. A essa linha de pensamento seguiu-se o darwinismo social e o uso do biopoder, definido por Foucault (1977) como tentativa de provocar a docilidade social pela ação sobre os corpos. Há toda uma submissão dócil e disciplinada do atleta à metodologia do treinamento esportivo em busca do rendimento. Santin (1994) atenta para o duplo significado da palavra render: que pode ser o ato ou efeito de render-se assim como pode ser entendido como uma ação eficiente e produtiva.

Há uma cena do filme “Poder além da vida”,² baseado no livro de Dan Millman em que ele conta as glórias e os percalços da sua carreira atlética, que é especialmente interessante para pensarmos o que nomeamos como metáfora maquinal no esporte. O filme inicia com um pesadelo do atleta onde ele se vê lesionado após a saída de uma sequencia de exercícios nas argolas, seu aparelho principal. No momento em que toca o solo, um de seus tornozelos se esfacela em pedacinhos como uma peça de vidro muito frágil. Cena de dor e desespero para um atleta que está às vésperas de uma seletiva para os jogos olímpicos. O interessante é justamente a maneira como o seu corpo é representado, como peça, como máquina. Mas, ao mesmo tempo em que o humano é deixado de lado, a fragilidade é mostrada, já que a “peça” não parece nada resistente. Aqui está o paradoxo: ao mesmo tempo em que o treinamento no esporte de alto rendimento busca a superação a todo o momento, às vezes de forma maníaca negando o próprio limite real do corpo, por outro lado este limite acaba por se impor.

Sausse (2007) utiliza-se do conceito de “corpo-extremo” para se referir a situações em que o corpo é levado às fronteiras do humano tanto voluntariamente (e aqui se refere desde as modificações provocadas por cirurgias plásticas, tatuagens aos artistas que usam o corpo infligindo-os aspectos não humanos) quanto involuntariamente (o corpo deficiente, o corpo envelhecido, o corpo queimado, todos atrelados à questão do trauma). Para a autora a

(...) desumanização do corpo seria uma maneira paradoxal e subversiva de perseguir aquilo que o humano tem de irreduzível. Neste sentido, o corpo pós-humano como o corpo extremo, é um corpo demasiado humano, pois que ele vem nos interrogar dolorosamente sobre aquilo que resta do sujeito humano em um corpo não-humano (Sausse 2007: 10).

Seria o corpo do atleta de alto rendimento um corpo extremo na medida em que busca um corpo mais que humano? Sendo assim, a busca pela perfeição, pela superação a todo o tempo não seria justamente a procura desse resto de humano? O que nos recorda o sujeito que bate o recorde? Não é justamente a nossa limitação?

Os limites das intervenções tecnológicas permitidas no corpo do atleta é uma questão que está na ordem do dia para o esporte de alto rendimento. O pesquisador Andy Miah³ chega a afirmar que o esporte é uma atividade tecnológica e que sendo assim a ideologia do homem natural não faz mais nenhum sentido nesse meio. Ele defende, por exemplo, a modificação genética, também chamado de doping genético e proibido atualmente.⁴ Afinal o que é permitido? O que é considerado natural ou artificial? Essas questões vieram à tona durante as Olimpíadas de Pequim com o caso do atleta Oscar Pistorius que foi amplamente divulgado pela mídia.

Oscar Pistorius é um corredor sul-africano que teve as duas pernas amputadas quando criança e corre usando próteses especiais. O atleta é vencedor e detentor de recordes em paraolimpíadas e mundiais paraolímpicos. Acontece que em 2007 o tempo de Pistorius nos 400m fez dele o segundo melhor atleta na prova em seu país entre competidores sem deficiência, o que o levou a buscar a chance de representar a África do Sul no revezamento 4 x 400 nos Jogos Olímpicos. Depois de ter o seu pedido de participação rejeitado pelo Comitê Olímpico Internacional por este julgar que as próteses poderiam lhe conceder vantagens, Pistorius apelou para o Tribunal Arbitral do Desporto que, em decisão inédita, o autorizou a participar das seletivas olímpicas. O atleta ficou a milésimos de segundos do índice. Acabou participando dos jogos Paraolímpicos e sagrando-se campeão nos 100m, 200m e 400m na categoria T44 (uma amputação única abaixo do joelho, apesar de sua categoria ser a T43, duas amputações). Em julho de 2011, finalmente o atleta conseguiu o índice para participar de um Campeonato Mundial da modalidade e em 2012 participou das Olimpíadas de Londres.

Reinach, em matéria escrita no Jornal *O Estadão* de 24 de janeiro de 2008, afirma que o caso de Oscar Pistorius ressuscita uma questão discutida pelos naturalistas no século XIX deslumbrados com a aparente perfeição dos seres vivos e ironiza:

Como são produzidos seres vivos, ou, pernas tão perfeitas? Para os criacionistas foi Deus, que perfeito, criou os seres vivos a sua imagem e semelhança. Para os evolucionistas foi a evolução Darwiniana, que teve milhões de anos para testar e selecionar os genes responsáveis pelo funcionamento de nossas pernas. Mas para o IAAF (*Federação Internacional de Atletismo*), parece que a perna mais que perfeita foi criada pela tecnologia humana, mais especificamente por uma empresa da Islândia chamada Ossur. (Reinach 2008: s/pág.)

Se a prótese de Oscar Pistorius é capaz de trazer vantagens sobre os adversários com “pés naturais”, haverá um dia em que os atletas substituirão seus órgãos e membros por outros mais eficazes? Na reportagem do *New York Times*,⁵ Leon Fleiser, gerente geral do Comitê Olímpico Africano, pergunta-se: “O

manual diz que um pé deve estar em contato com um bloco de partida. Qual a definição de pé? É um pé protético ou um pé natural?” (). Os atletas já modificam seus corpos das mais variadas maneiras, a mesma reportagem cita como exemplo o fato de rebatedores de *baseball* se submeterem à cirurgia a laser nos olhos para melhorar a visão. Até onde vamos?

Considerações Finais

Jacoby (2007) alerta que a utopia nasce de uma crítica e é responsável pelas transformações. Logo, se algo está em questão hoje em relação ao utopismo técnico e à repercussão disso no mundo esportivo há de se levantarem questões. Afinal, essa é a função do pensamento utópico, “um desassossego do presente acossado pela responsabilidade com o amanhã” (Sousa 2007: 26).

Barbanti (2000) fala da ameaça à utopia própria da arte quando a exaltação à técnica passa a ser central na obra. E se necessitamos da técnica para tornar concreta a utopia esportiva da busca constante pela perfeição, por chegar onde nenhum outro corpo antes chegou, ainda assim o esporte se sustentaria como uma utopia? O espírito utópico do esporte está em declínio? Frente ao domínio técnico é possível pensar na *arete* como ideal esportivo? O esporte ainda cumpre uma função? O que ele ainda traz como potência?

Retomemos a crítica de Lebrun sobre o “mundo sem limite” no qual vivemos. Lembra o autor que o homem “(...) graças à tecnologia de que dispõe, pode visar deslocar o impossível e arrisca-se, facilmente, a confundir isso com o fato de poder expulsá-lo (...)” (Lebrun 2004: 100). Não há como. O “tudo é possível” é uma impossibilidade estrutural para nós, seres de linguagem.

A partir daí pensamos que, a priori, o espírito utópico do esporte não está ameaçado pela técnica desde que a possamos pensar como não dogmática, ou seja, que ela não seja o ponto fundamental, permitindo assim, ao atleta, como sujeito de desejo que é, protagonizar o feito atlético. O esporte ainda pode oferecer imagem de superação que tenha função de fortalecer o laço social, compartilhamento de um ideal, desde que no diálogo com uma técnica que seja “imperfeita”, não diga tudo deixando espaço para o sujeito. Freud, em *Psicologia de Grupo e análise do Ego* (1922), explicita que a busca de ideais sobre os quais nos constituímos não é necessariamente uma “colagem”

Cada indivíduo é uma parte componente de numerosos grupos, acha-se ligado por vínculos de identificação em muitos sentidos e construiu seu ideal do ego segundo os modelos mais variados. Cada indivíduo, portanto, compartilha de numerosas mentes grupais – as de sua raça, classe, credo, nacionalidade etc. – podendo também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade. (Freud 1922: 139)

Pois esse fragmento de independência e originalidade dá espaço a um processo de resistência, de criatividade, o que nos permite pensar que, ainda que o esporte de alto rendimento tenha uma dimensão alienante que se coaduna com valores da sociedade capitalista contemporânea, há um espaço possível de preservação do “sujeito-atleta”. Apostamos que o esporte possa cumprir sua função de fortalecimento do laço social na medida em que puder garantir espaços de desejo àqueles que o praticam. Nesse sentido, pensamos que quando a psicanálise atravessa a escuta do esporte como um discurso do social ou mesmo a escuta do atleta, contribui como ponto de resistência ao “atleta-máquina” dando a ver o sujeito de desejo implicado na sua prática. A prática de um esporte que leva a uma espécie de recalçamento de tudo aquilo que falha no humano conduz a uma redução do corpo a puro objeto do gozo dos espectadores. Uma contribuição efetiva da psicanálise neste campo seria a de possibilitar a esses sujeitos prescindirem deste gozo.

Referências Bibliográficas

Adorno, T. (1983), *Minima Moralia – Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot.

Barbanti, R. (2000), “L’art techno-cyber: La derive technicienne de l’esprit utopique de l’art du XXe siècle. L’utopie à l’époque de l’ultramedialité”, in *L’art au XXe siècle et l’utopie*, org. R. Barbanti, Paris, L’Harmattan.

Bauman, Z. (2001), *Modernidade líquida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

- Bloch, E. (2005), *O Princípio Esperança*, vol.1, Rio de Janeiro, ed. UERG, Contraponto.
- __ (2006), *O Princípio Esperança*, vol. 2, Rio de Janeiro, ed. UERG, Contraponto.
- Couto, E. S. e S. V. Goellner (2006), "Bioarte – Estéticas de Corpos Mutantes", *Publicação do Ciberpesquisa - Centro de Estudos e Pesquisas em Cibercultura*, Salvador, ano 6, vol. 1, n.º 58 nov.-dez./2006. Recuperado em 10 de outubro de 2009 de: <http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/404nOtF0und>.
- Foucault, M. (1977), *A Vontade de Saber*, Rio de Janeiro, Graal.
- Freud, S. (1996), *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, in Edição standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, trad. J. Salomão, vol. 18, Rio de Janeiro, Imago, 79-143 [1922].
- Gumbrecht, H. U. (2007), *Elogio da Beleza Atlética*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Jacoby, R. (2007), *Imagem Perfeita – Pensamento Utópico para uma Época Antiutópica*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Lebrun, Jean-Pierre (2004), *Um mundo sem limites: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*, Rio de Janeiro, Companhia de Freud.
- Reinach, F. (2008), *As pernas de Oscar Pistorius. O Estadão*, São Paulo, 24 jan. 2008 (Versão Impressa).
- Rouanet, S. P. (2003), "O homem-máquina hoje", in *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*, org. A. Novaes, São Paulo, Companhia das Letras.
- Rubio, K. (2002), "Do Olimpo aos Pós-Olimpismo: elementos para uma reflexão sobre o esporte atual", *Revista Paulista de Educação Física*, São Paulo, vol.16, n.º 2, 130-143.
- __ (2006), "O imaginário da derrota no esporte contemporâneo", *Revista Psicologia & Sociedade*, Porto Alegre, vol.18, n.º 1, 86-91.
- Santin, S. (1994), *Educação Física: da alegria do lúdico à opressão do rendimento*, Porto Alegre, Edições EST/ESEF.
- Sausse, S. K. (2007), "O Corpo Extremo: corpo não-humano, corpo pós-humano ou corpo demasiado humano?" (Resumo), in *O corpo contemporâneo: psicanálise, cultura e criação* (Anais), Rio de Janeiro, Universidade Santa Ursula.
- Sfez, L. (1995), *A Saúde Perfeita. Crítica de uma nova utopia*, São Paulo, Edições Loyola.
- Sousa, E.L.A de (2002), "As utopias como âncoras simbólicas", *Correio da APPOA*, n.º 108, 24-31.
- __ (2007), *Uma Invenção da Utopia*, São Paulo, Lumme Editor.
- Valle, M. P. (2003), *Atletas de alto rendimento: identidades em construção*, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e da Personalidade, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.
- Vaz, A. F. (1999), "Treinar o corpo, dominar a natureza: Notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal", *Cadernos Cedex*, a. xix, n.º 48.

Notas

¹ Bracht (1997) propõe que classifiquemos as atividades esportivas como esporte de alto rendimento ou esporte espetáculo e esporte enquanto atividade de lazer. Nesse último, os motivos para a prática estão ligados à saúde, ao prazer, à socialização. Naquele, como o próprio nome sugere, a meta é a maximização do rendimento, a busca constante por ultrapassar limites, quebrar recordes.

² *Poder Além da Vida*, Direção de Victor Salva, EUA, 2006 (120 min.).

³ Miah, Andy, *Atletas geneticamente modificados*, 16 set. 2004. Disponível em: <http://escriba.org/novo/?p=4>, acessado em 7 de janeiro de 2007.

⁴ O autor explica como a modificação genética traria benefícios: “As aplicações atuais indicam maneiras de se aumentar a massa muscular utilizando-se de fatores de crescimento, como o IGF-1, que é parecido com a insulina. Para aumentar a capacidade de resistência de uma pessoa, pode-se promover o desenvolvimento dos glóbulos vermelhos do sangue, que carregam oxigênio pelo corpo. Isso é possível pela introdução de DNA externo por meio de um vírus, que infectaria uma determinada área do corpo do atleta com o novo DNA. No entanto, outras aplicações são possíveis também. A transformação ou desligamento de certos tipos de fibras musculares para otimizar o uso das fibras desejadas poderia ajudar aos corredores de longas distâncias. A alteração genética da sensação de dor também poderia beneficiar um atleta durante uma competição” (Miah 2004: s/pág.).

⁵ “Atleta deficiente quer competir nas Olimpíadas e causa polêmica”, www.G1.com.br. 15 mai. 2007, acessado em 26 de janeiro de 2008.

Joana Caetano

(CETAPS – Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

Citação: Caetano, Joana, “Oliver Cromwell: O Braço de Deus, O Punho do Exército”, *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 14 (2013). ISSN 1645-958X. <<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>>

Doing service to God and giving glory to God will be
the best motive to this work.

Oliver Cromwell

Sendo muito provavelmente a personagem mais controversa da história britânica, Oliver Cromwell, o Lorde Protector, surgiu durante séculos no imaginário inglês como um general sedento de sangue, um político implacável, um tirano e um regicida que, a pretexto de um mandado divino, cobiçara a coroa. Contudo, Cromwell, agindo de acordo com as suas crenças pessoais, foi um líder militar e político seguido por muitos e a maior constante num período particularmente instável. Considerado, por ele próprio e por muitos outros, como um instrumento de Deus, sujeito à Providência e à missão que Aquele Ihe impusera, Cromwell, através dos seus discursos proféticos, inspirou políticos e militares. No entanto, era também um homem do seu tempo, prático, sem receio de tomar decisões difíceis e destemidas, as quais Ihe granjearam uma reputação de líder autocrático. Neste artigo, analisaremos de que forma se entrelaçaram e se complementaram o pragmatismo e o messianismo de Cromwell (já que este se via como o eleito de Deus para libertar as três nações do jugo do Anticristo, fosse ele o Papado, as seitas extremistas ou simplesmente os maus costumes da população); e também de que forma o seu desejo por uma sociedade mais tolerante se justapunha à ansiedade por uma nação de costumes mais regrados.

As acções políticas, militares e até mesmo particulares de Cromwell foram fortemente moldadas pela sua crença religiosa. Como qualquer puritano, Cromwell acreditava na predestinação, elemento determinante na doutrina e no quotidiano dos crentes. Esta teoria defendia que o destino mortal e imortal de cada indivíduo estava, à partida, definido por Deus e nada ou pouco dependia das boas acções ou dos arrependimentos dos crentes. Apesar de ser um aspecto básico de várias linhas do Protestantismo, o conceito de predestinação era especialmente seguido pelos Puritanos. Como afirma Barry Coward, em *The Cromwellian Protectorate*: “Puritans had a much more intense attitude towards predestinarianism (described by one historian as a belief in ‘experimental’ rather than ‘credal’ predestinarianism)” (Coward 2002: 53). Por outras palavras, enquanto a maioria dos Protestantes acreditava simplesmente na distinção entre eleitos e condenados, os Puritanos faziam reger a sua existência por princípios que visavam comprovar que eles seriam, de facto, os escolhidos. A convicção na eleição de poucos em detrimento de muitos exigia longos períodos de auto-avaliação e uma introspecção angustiantes (cf. *ibidem*), assim como uma vivência livre de vícios, fundada na prática religiosa e no trabalho árduo. Recorrendo às palavras de J. Carlos Viana Ferreira: “*Laborare est orare* resume bem a ênfase puritana no trabalho, no desempenho de uma actividade ou de uma tarefa com vista à constante glorificação de Deus” (Ferreira 2005: 92). Esta valorização do esforço e da energia moral poderá ser explicado pela crença calvinista de que a fé se revela no trabalho. Por outro lado, seria somente através do trabalho que os Puritanos poderiam estar seguros da sua salvação (cf. Hill 1990: 212). Na verdade, a vida do eleito não Ihe pertencia realmente, destinando-se somente a cumprir uma missão transcendente. Cromwell partilhava, obviamente, desta opinião, como podemos concluir a partir da citação que serve de epígrafe a este artigo.

Para além da noção de predestinação, outras doutrinas religiosas eram ainda particularmente adoptadas pelos Puritanos. Embora a Bíblia fosse uma peça central no Protestantismo, ela tinha um papel fulcral no quotidiano dos Puritanos que a estudavam meticulosamente, muitas vezes em sessões em família. Também o anti-catolicismo era uma característica extremamente marcada na mentalidade puritana. Os eleitos não só acreditavam numa missão transcendente da Inglaterra contra a supremacia papista internacional, como, de facto, acreditavam em permanentes conspirações católicas contra a causa protestante. Contudo, a fonte de maior desconforto entre esta “aristocracia espiritual” e os restantes

Protestantes era o seu zelo, o seu fervor, por uma reforma constante e contínua. Grande parte dos Protestantes não partilhava desta ambição, preferindo estabilidade em vez de reformas constantes, aspecto que conduziu a uma cada vez mais pronunciada ostracização dos Puritanos (cf. Coward 2002: 53). De facto, segundo Alan Simpson, uma das principais razões para o fracasso da *Good Old Cause* fora a suposição dos “santos” de que as massas estariam dispostas a respeitar um ideal elitista pelo qual não seriam beneficiadas (Simpson 1954: 119). Pois, como Simpson refere: “Puritanism was always, in one form or another, a declaration of war against ordinary humanity” (*ibidem*). No entanto, ao contrário do esperado, este alheamento em vez de desmoralizar foi uma fonte de grande força e unidade entre os eleitos, uma vez que a percepção de que eram uma minoria “ameaçada” os manteve determinados em permanecer constantes nas suas crenças (cf. Coward 2002: 54). Por outro lado, o sentimento de eleição oferecia-lhes igualmente uma justificação para a sua existência mortal e imortal, isto é, oferecia-lhes coragem e confiança para lutarem, através de meios económicos, políticos ou militares, de modo a criarem um mundo merecedor da graça divina: “a world remoulded in their image, and therefore in His [God’s]” (Hill 1990: 213).

O Protestantismo e, especialmente, o Puritanismo davam particular importância ao dever de trabalhar em prol da sociedade ou da comunidade (cf. *idem*: 215). Por outras palavras, o eleito sentia a obrigação de retribuir voluntariamente pela graça que lhe fora transcendentalmente concedida (cf. *idem*: 216). Os eleitos eram, portanto, definidos pelo papel activo e pelas atitudes temerárias, quer a nível religioso, quer político-social, e pela intolerância perante a passividade e a apatia de outros indivíduos. Como Christopher Hill afirma, os escolhidos acreditavam que Deus permitiria que o mundo fosse transformado apenas por aqueles que se ajudassem a si mesmos (*idem*: 218). Porém, antes ainda de nos concentrarmos na dimensão individualista do Puritanismo, na qual Cromwell obviamente se inspirou e pela qual se deixou moldar, observemos, primeiramente, a importância fulcral que a Providência exercia sobre as variadas decisões, quotidianas e políticas, dos Puritanos ingleses.

Em “Providence and Politics in Cromwellian England”, Blair Worden demonstra de que modo o conceito de Providência influenciou e transformou o panorama político deste período, declarando: “providentialism is to be found at the centre of seventeenth-century political argument and decision-making” (Worden 1985: 55). Embora a propensão do Homem para interpretar os sucessos e as calamidades como manifestações da intervenção divina e da consequente justiça divina se tivesse manifestado durante as eras passadas (cf. *idem*: 58), a verdade é que durante o período das Guerras Civis e da *Commonwealth* ela deixou de se aplicar predominantemente ao ambiente religioso e individual, para se tornar um transformador essencial do meio político. Como explica Worden: “while the belief in providence is an essential and prominent feature of the intellectual map both before 1620 and after 1660, the providentialism of the period which falls approximately between those dates does seem distinguishable by the frequency and by the intensity of its expression” (*idem*: 59).

A Providência é, todavia, um conceito complexo e abrangente. Segundo Worden, a Providência poderá ser subclassificada em “Providência geral” (*God’s ‘general’ providence*) e “Providência especial” (*God’s ‘special’ providence*). Enquanto a primeira está relacionada com o governo divino do mundo natural e com o tratamento da Humanidade em geral, a segunda é aquela que regula a Igreja de Deus e os Seus eleitos (cf. *idem*: 60). Por vezes, a “Providência geral” era operada por Deus através de efeitos secundários, ou seja, de forças conhecidas como “coincidência” ou “acaso”. Já a “Providência especial”, manifestava-se através de ocorrências pouco comuns e inesperadas (por exemplo, a vitória de um exército enfraquecido sobre um oponente muito mais forte).

A Providência, de acordo com Worden, poderia ser ainda “agradável” (*pleasant*) ou “desagradável” (*unpleasant*). Deus abençoava indivíduos, comunidades ou nações com a Sua misericórdia e piedade (*pleasant providences*), facto considerado pelos fiéis como inesperado e não merecido; enquanto as providências “desagradáveis” eram vistas como castigos, correcções ou testes (cf. *idem*: 61). Por conseguinte, os monarquistas interpretavam a derrota nas Guerras Civis como um teste à sua causa, enquanto os parlamentaristas deduziam que Deus defendia a *Commonwealth* e punia os excessos e os pecados dos partidários de Carlos I. Embora, à luz desta linha teórica do Providencialismo, os eleitos não pareçam mais do que simples peões, seguindo aquilo que se assemelha a uma doutrina irracional, há, na verdade, uma grande componente individualista, da qual Cromwell surge como exemplo maior.

Cromwell salientou nos discursos que proferiu perante o Parlamento que Deus tinha os Ingleses como Seus instrumentos: “God hath used us as instruments” (Cromwell 2002: 5). De facto, a crença de que Deus trabalhava através de agentes encontrava-se muito enraizada na consciência inglesa em geral. No entanto, ela era particularmente defendida e acarinhada pelos Puritanos que viam a sua cooperação activa como uma forma de antecipar os desígnios divinos. Assim sendo, a participação política era um assunto de grande interesse e de profunda preocupação para os eleitos, que a viam quase como um dever religioso (cf. Hill 1990: 220). Por outro lado, os eleitos que de facto governavam a nação tinham a obrigação adicional de interpretar sabiamente os desígnios divinos e agir de acordo com eles (cf. Worden

1985: 71). A Providência seria, para o eleito, agradável e desagradável, de igual forma, uma vez que Deus pretendia, através da Sua misericórdia, impedir que o escolhido desesperasse na sua condição (o que o conduziria possivelmente à dúvida quanto à sua salvação) e, por outro lado, através das provações, lembrar-lhe que devia conduzir a sua existência e realizar as suas acções com humildade e de acordo com as Escrituras (cf. *idem*: 72). Os desígnios divinos podiam ser discernidos através da oração e da leitura da Bíblia (cf. *idem*: 73), assim como pela análise constante dos acontecimentos históricos. Na verdade, a Providência não era encarada como uma doutrina irracional, mas sim como uma linha orientadora que dava ordem e sentido a acontecimentos que, de outra forma, pareceriam ser consequência de agentes irracionais e aleatórios (cf. *idem*: 63).

Esta relação “íntima” entre o eleito e Deus foi uma fase na emergência do individualismo que se desenvolveria nos séculos seguintes e conheceria o seu apogeu com o Romantismo. Através do Providencialismo, o eleito, agindo de acordo com o que acreditava ser a vontade de Deus, alcançou uma certa liberdade para derrubar barreiras sociais dependentes do *status quo*. Como Christopher Hill refere: “The Puritan theory appeals to human will-power and to some degree to human reason; not to arbitrary divine intervention from the outside” (Hill 1990: 228). O Período Cromwelliano foi, indubitavelmente, uma época de transição em que o indivíduo, apesar de ainda intensa religiosidade, começou a encarar a possibilidade de possuir um papel mais activo no controlo do seu próprio destino e da sociedade. Com as teorias Winstanleyanas, por exemplo, o Homem começou a vislumbrar outras possibilidades de organização social baseadas no valor individual, em vez da posição social. Grande exemplo deste individualismo foi o *New Model Army* que, organizado sob uma frente militar e ideológica unida, permitiu a proliferação de ideias individuais e diversificadas.

Oliver Cromwell esteve no cerne do *New Model Army* e de todo um novo método de organização militar. Este novo modelo militar distinguia-se sob muitos aspectos da tradicional milícia inglesa. Esta era um corpo militar temporário e local, criado com o objectivo de defender o condado, logo possuindo um carácter regionalista em vez de nacional. Este factor era de suma importância, uma vez que a milícia era muito propensa à deserção dos seus elementos quando era obrigada a lutar a longas distâncias. Além disso, faltava-lhe uma ideologia, um objectivo comum. Um último aspecto ainda importante a salientar é a organização da milícia propriamente dita, que dependia do estatuto social e não das capacidades militares dos elementos. Com a criação do *New Model Army*, esta situação alterou-se consideravelmente (cf. Bucholz / Key 2004: 241).

O *New Model Army* foi o instrumento que derrubou Carlos I e a monarquia. Ao contrário do modelo militar usado anteriormente, o *New Model Army* era caracterizado pela solidez e a unidade dos comandos, pela força centralizada dos vários regimentos e pelo profissionalismo dos soldados. Os militares eram contratados com termos de exclusividade e eram-lhes oferecidos bons salários. Por outro lado, a promoção dos soldados era baseada no mérito e não no estatuto social ou no nascimento, princípio que granjeou uma forte motivação. Os exércitos parlamentaristas tornaram-se o exemplo supremo da mobilidade social e ainda, devido à liberdade de organização e de discussão, o seio de ideais políticos (cf. Hill 1991: 58). Factor ainda muito relevante foi igualmente o facto de o exército partilhar um objectivo: servir Deus. Numa carta dirigida a William Lenthall, Cromwell refere este aspecto com satisfação: “Presbyterians, Independents, all have here the same spirit of difference; pity it is it should be otherwise anywhere. All that believe have the real unity, which is most glorious because inward and spiritual” (*apud* Hill 1990: 74). Com efeito, no início da guerra, os oficiais propuseram que o exército se tornasse uma “gathered church”, entre cujos pastores viriam a destacar-se Richard Baxter (cf. *ibidem*), Hugh Peter, John Saltmarsh, William Erbery e John Webster (cf. Hill 1991: 58). Estes pregavam tanto para civis como para militares (cf. *ibidem*). Foram os radicais sob o comando de Cromwell, que usufruíam da sua protecção (cf. Hill 1990: 74), que ajudaram à proliferação dos ideais radicais (e subversivos). Seria neste ambiente de tolerância religiosa que viria a surgir o *Levellerism*. Toda esta liberdade no seio militar causou grande desconforto não só aos monarquistas, mas também aos parlamentaristas mais conservadores (cf. *idem*: 75).

O *New Model Army* foi, portanto, um encontro entre uma nova organização militar, construída sob uma disciplina rígida, e um objectivo único literariamente suportado por textos bíblicos e sermões inflamados de orientação escatológica. Cromwell e os seus regimentos acreditavam que, através de uma nova forma de organização marcial, iriam conduzir a Inglaterra ao Milénio (cf. Holstun 1987: 88), libertando-a, em primeiro lugar, da opressão exercida pela monarquia. O *New Model Army* foi um lugar de experimentação utópica, onde uma nova organização social (uma meritocracia), unida sob um ideal milenarista, se constituiu na luta pela liberdade. Esta noção era inebriante para os oficiais que eram “educados” na teologia puritana através de uma bibliolatria fundamentalista construída sobre interpretações sectárias. Como James Holstun afirma, o *New Model Army* era um solo fértil para milenaristas. Muitas vezes, os oficiais reagiam aos sermões inflamados, que conjugavam a retórica marcial com a milenarista, com discussões públicas acesas e sermões realizados por eles próprios. O exército via-se, pois, não só como

um corpo de combate contra o Anticristo inglês e os seus aliados europeus (cf. *idem*: 89-90), mas também como um instrumento de autoridade civil, disposto a lutar pelos direitos civis de uma parte considerável da população inglesa, que no seio desta “meritocracia” podia dar, por fim, voz às suas causas.

As vitórias consecutivas do *New Model Army* (em Marston Moor, em Naseby e, posteriormente, em Dunbar) concederam aos seus oficiais e aos parlamentaristas a prova indubitável de que Deus favorecia a causa parlamentarista. A 14 de Junho de 1645, numa outra carta dirigida a William Lenthall, Cromwell assegura que foi a mão de Deus a conduzir o exército à vitória em Naseby: “this is none other but the hand of God; and to Him alone belongs the glory, wherein none are to share with Him” (Cromwell 1845: 215). O *New Model Army* não só era divinamente favorecido como era um instrumento divino. Na verdade, o exército não só possuía evidências exteriores de eleição (as vitórias no campo de batalha) como também conhecimento interior, a certeza da graça divina, que as “provas” exteriores, a constante pregação dos Evangelhos e a oração permanente tinham tendência a fortalecer (cf. Worden 1985: 84). Cromwell partilhava, obviamente, desta noção de que o *New Model Army* era um agente divinamente nomeado para uma missão transcendente. Num discurso proferido a 23 de Março de 1649 perante o Parlamento, afirma:

that presence and blessing that God hath afforded this Army, it hath been of his own good pleasure, and to serve his own turn. That presence and blessing that he hath afforded us has been for his own name's sake, because he would do amongst the sons of men what seemed good in his eyes for the bringing of his glory and purpose to pass; and upon this score has this Army undertaken all that it hath undertaken in the presence of God. (Cromwell 2002: 4)

Embora Cromwell defendesse que seria o corpo militar como um todo o verdadeiro instrumento de Deus, independentemente do seu líder (cf. Cromwell 2002: 4), o facto de ele ter conseguido impor uma disciplina severa no seu regimento ao mesmo tempo que oferecia liberdade aos militares para defenderem os seus ideais radicais granjeou-lhe uma posição de autoridade e de reverência, antes ainda de se tornar o comandante supremo do *New Model Army* em 1649. O seu génio como general, aliado à crença de uma aliança com a divindade, tornou Cromwell o líder militar e espiritual de um grupo de “eleitos”, de homens corajosos e divinos, empenhados numa guerra santa que conduziria, inevitavelmente, a um novo Jardim do Éden, agora recriado em Inglaterra. Cromwell foi tomado pelos seus contemporâneos como um precursor do segundo advento do Messias, Jesus Cristo, e nele era investida toda a expectativa messiânica. Por outras palavras, os Ingleses, perante os triunfos na Irlanda, viam Cromwell como a figura ungida por Deus para preparar o caminho para o Milénio. Em 1652 Gerrard Winstanley dedicara-lhe a sua utopia literária, *The New Law of Freedom*, assim como John Rogers lhe dedicou as propostas para um novo governo, *A Few Proposals Relating to Civil Government*, no ano seguinte, denotando o prestígio e a autoridade que Cromwell tinha então alcançado no panorama político. Cromwell era apelidado por muitos de “Novo Moisés” destinado a conduzir a Inglaterra à libertação. Não são, por isso, difíceis de compreender os motivos da escolha da instauração de um protectorado governado por ele.

Como braço principal de Deus, como o Seu agente de eleição, Cromwell, indubitavelmente abençoado pela Providência, consolidou a sua posição como líder dos Ingleses (eleitos) quando se tornou Lorde Protector, a 16 de Dezembro de 1653. Com o Protectorado iniciou-se uma nova fase em Inglaterra que se caracterizou pela busca da estabilidade. Após várias experiências políticas falhadas, das quais a que mais se destacou foi a Assembleia dos Santos, este novo governo, considerado conservador, esperava continuar a Reforma, mas através de um maior equilíbrio de poderes: com um líder singular, um Conselho e um Parlamento. Desta forma, o Parlamento dependeria da aprovação do Lorde Protector, assim como o Protector estaria limitado pela Constituição, a primeira constituição escrita da história de Inglaterra, *The Instrument of Government*.

Durante um longo período de tempo, a opinião académica generalizada defendeu que o protectorado de Cromwell foi um regime conservador e reaccionário que precipitou o declínio da era revolucionária, iniciada em 1649, e que marcou a transição para a Restauração de 1660. Na verdade, porém, Cromwell tentou impulsionar a Reforma, que até então encontrava entraves constantes, através de uma reforma de costumes e valores, por um lado, e de uma reforma do Direito, por outro. Ao mesmo tempo, procurou igualmente estabelecer um consenso entre as facções políticas radicais e as facções mais conservadoras (cf. Coward 2002: 7). Através de um novo governo, o Lorde Protector pretendia restaurar a estabilidade social e política que desde o deflagrar das Guerras Civis em 1642 parecia inalcançável (cf. *idem*: 16).

O discurso de Cromwell pronunciado a 4 de Setembro de 1654, dirigido ao primeiro Parlamento do Protectorado, é, provavelmente, o discurso mais elaborado e rico, quer em termos utópicos e escatológicos, quer em termos pragmáticos. Nele, o Protector começa por afirmar que, depois de um período de constantes mudanças e reviravoltas, Deus abria, por fim, “a door of hope” (Cromwell 2002:

29). Este novo período, este desígnio divino, que se iniciava em Inglaterra só tinha, aliás, paralelo com Israel aquando da sua libertação do jugo egípcio: “the only parallel of God’s dealing with us that I know in the world, which was largely and wisely held forth to you this day, – Israel’s bringing out of Egypt through a wilderness, by many signs and wonders towards a place of rest” (Cromwell 2002: 29). De facto, através deste novo governo, pretendia-se concluir o estado dos últimos tempos que tinha sido pior do que o reinado do Anticristo [Carlos I] (cf. *idem*: 31). Cromwell acreditava que, no seu curto período de governação, o *Barebones Parliament* tinha tentado violar os direitos de propriedade, assim como se preparava para alterar o Direito, medidas que conduziram à usurpação de poderes e à tirania, tanto a nível civil quanto espiritual (cf. *idem*: 29-31). Era crença comum que o Parlamento dos Santos pretendia subverter as leis ou mesmo até impor a Lei Judaica em vez de alterar ligeiramente as leis da nação (cf. *idem*: 34). Pelo contrário, Cromwell, como Lorde Protector, tinha como principal objectivo continuar as várias reformas, mas de um modo mais limitado e equilibrado, isto é, menos radical e fundamentalista que os regimes anteriores. Uma vez que as negociações com Portugal, França, Holanda e Suécia (cf. *idem*: 35-38) conduziram a uma paz relativamente estável e, conseqüentemente, à aceitação do novo regime pelas monarquias continentais, o Protectorado teve a possibilidade de continuar com as campanhas na Escócia e na Irlanda, ao mesmo tempo que levava a cabo reformas em Inglaterra.

Com o fim de impulsionar a reforma religiosa, enquanto mantinha a ordem, Cromwell impôs uma reforma de costumes. Através deste método, o Protector pretendia, como afirmou no discurso perante o Parlamento, em Setembro de 1656, evitar a “profanidade, a desordem e a maldade” que até então corroíam a nação (*idem*: 98). Esta reforma moral foi particularmente enfatizada pela instituição de major-generais, no Outono de 1655, após o fracasso do primeiro Parlamento do Protectorado. Cromwell defendeu que as funções dos seus generais seriam simplesmente atender à segurança e à paz da nação, à supressão do vício e, conseqüentemente, ao encorajamento da virtude (cf. *idem*: 78). Os major-generais foram, de facto, destacados para as províncias com o intuito de reforçar a segurança do novo regime, de reformar moralmente os valores da população e de reduzir aquilo que o governo via como: “the endemic irreligion and ungodliness of the English and Welsh people” (Durston 2001: 154). Aos generais cabia, portanto, aplicar as leis contra a embriaguez, a profanidade e a blasfémia; obrigar os ociosos e os dissolutos a trabalhar; proibir os desportos como as corridas de cavalos, as lutas de galos e de ursos; assim como tomar medidas para melhorar a vida dos pobres desvalidos (e “merecedores”) (cf. *ibidem*). A tentativa de impor esta Godly Reform, como ficou conhecida, foi, realmente, uma tarefa notável e ambiciosa que, de acordo com Christopher Durston, era encarada pela maioria dos generais como absolutamente central à missão que lhes era inculcada e que eles recebiam com entusiasmo (*ibidem*). Como Puritanos, os generais sentiam uma forte ligação ao conceito de sociedade santa defendido por Cromwell e pelo regime. Por conseguinte, viam a sua função como uma missão transcendente e uma oportunidade de ajudar a criar a sociedade digna de uma *Godly Commonwealth* (cf. *idem*: 154-155).

O profundo compromisso dos generais com esta causa sagrada era partilhado pela grande parte dos seus comissários, bem como pelas minorias puritanas dispersas por todo o território inglês (cf. *idem*: 155). No entanto, a imposição de um governo militar provou ser uma medida bastante impopular, uma vez que a disciplina de uma “oligarquia puritana” era imposta às massas de “condenados”, retirando-lhes, muitas vezes, o pouco consolo que lhes era oferecido por pequenas distrações. As queixas, denunciando “crimes” morais, aumentaram consideravelmente. As *alehouses* – “the source of all moral infection” (Hirst 1991: 50) – estavam sob uma vigilância mais rígida, e aquelas que não tinham licença eram encerradas, assim como as casas de jogo e os bordéis (cf. Coward 2002: 69). A estas mágoas da população não-puritana acrescia o descontentamento dos órgãos de governação local que sentiam a sua autoridade diminuída. Cromwell, no discurso dirigido ao Presidente da City de Londres, proferido a 5 de Março de 1656, tentou explicar que com a instituição dos major-generais se pretendia somente um bom governo e não suplantam ou diminuir os direitos, privilégios ou liberdades dos “governadores naturais”, que pertenciam à *gentry* (cf. Cromwell 2002: 78). Apesar de haver alguns aspectos abonatórios quanto ao papel dos generais, como a supressão de algumas insurreições monarquistas e republicanas, assim como a sua intervenção contra oligarquias corruptas, a presença dos major-generais deixou, na memória da classe governada, um ódio fixado contra a presença do exército, símbolo da repressão das décadas revolucionárias (cf. Hill 1990: 168-169). Com o segundo Parlamento do Protectorado e com a apresentação da *Humble Petition and Advice*, em Março de 1657, os generais foram dispensados das suas funções (cf. *idem*: 168). A solução política um tanto autocrática utilizada pelo Protectorado e pelos generais levam-nos a questionar as limitações da liberdade de consciência, tão apregoada durante este período revolucionário, e de que forma as crenças escatológicas dos governantes a influenciavam.

Em “Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution”, John Coffey demonstra como a tolerância religiosa era, de facto, limitada, mas também nos oferece vários exemplos de autores que defendiam uma liberdade de consciência mais alargada em termos religiosos. Segundo Coffey: “puritans longed for a godly rather than a liberal society, and sought not the freedom of the sinner,

but the freedom of God Almighty” (Coffey 1998: 962). Contudo, Coffey acrescenta: “the 1640s saw a group of writers emerge from within the puritan community who argued passionately for the toleration of false religion” (*ibidem*: 962).

Até 1640, todos os Puritanos tinham sido defensores da perseguição, acreditando que o magistrado tinha o dever de punir a heresia, a idolatria e a apostasia (cf. *idem*: 962-963). Durante a década de 1640, surgiu um grande número de tratados, publicados por Independentes, que defendiam a “liberdade de consciência” e a “tolerância”, ainda que com um alcance muito limitado. Por exemplo, Thomas Goodwin, Jeremiah Burroughs e John Owen defendiam que a tolerância deveria ser um privilégio concedido somente aos “santos” e nunca àqueles que seguiam uma religião claramente falsa e destrutiva, como a dos *Quakers*, por exemplo (cf. *idem*: 963). Owen afirmava ainda que os heréticos deveriam ser perseguidos. Porém, uma visão mais abrangente da tolerância começou a surgir antes mesmo de 1648. O independente John Goodwin estava convencido de que a autoridade do magistrado iria somente até à punição dos castigos contra a lei natural, uma vez que ele não tinha legitimidade para controlar as crenças dos seus súbditos em termos religiosos (cf. *idem*: 968). Henry Denne, baptista geral e *leveller*, defendia que a tolerância religiosa deveria ser alargada aos heréticos, se estes não representassem uma ameaça para o Estado. Samuel Fisher, por outro lado, lamentava o facto de os Protestantes excluírem da cidadania os indivíduos de outras crenças, isto é, de cargos políticos, e estava ainda convencido de que os heréticos, os papistas, os turcos, os judeus e os pagãos deveriam ter licença legal para habitarem qualquer estado civil ou “qualquer comunidade sob o sol” (*apud* Coffey 1998: 966). Como John Goodwin, Fisher defendia que o magistrado não tinha autoridade para lá dos assuntos civis do Estado e que, por isso, deveria deixar que todos os indivíduos vivessem de acordo com as próprias crenças. Também os grandes líderes *leveller*, como John Lilburne e Richard Overton, defendiam que Deus era o único que deveria governar sobre a consciência e que nenhum Parlamento, Conselho, Imperador, Rei ou Magistrado tinha autoridade ou jurisdição espiritual sobre a nação (cf. *idem*: 969).

Para defender esta ideia, os “tolerationists”, como Coffey os designa, apresentavam várias teses: argumentavam com o facto de a tolerância conduzir à paz e à prosperidade a que se assistia nos Países Baixos; davam o exemplo de Lutero que aconselhara os governos a tratar apenas de assuntos civis; e, por fim, afirmavam que o magistrado poderia errar no seu julgamento e perseguir, equivocadamente, um dos “santos”. Acima de tudo, os “tolerationists” estabeleciam um forte contraste entre as normas rígidas do Antigo Testamento e as teorias mais tolerantes e humanas dos textos neotestamentários (cf. *idem*: 971). De facto, como temos vindo a observar, os eleitos não só se consideravam os Israelitas dos Últimos Dias, como também seguiam literalmente os ensinamentos veterotestamentários, entre os quais se encontrava um incentivo à perseguição dos heréticos e dos idólatras. Embora os “tolerationists” não questionassem a legitimidade dos textos, acreditavam que estes já não poderiam aplicar-se às nações contemporâneas (cf. *idem*: 973). Em contrapartida, os “tolerationists” eram apologistas da “gentileza” e da “tolerância” dos Cristãos primitivos, que seguiam o exemplo de Cristo: dizendo não à perseguição, à retribuição, e sim à solidariedade e à generosidade (cf. *idem*: 973). Por outro lado, o primitivismo neotestamentário permitia a concepção da religião como uma questão privada, individual e voluntária, assim como a percepção do Estado como uma instituição construída sobre a razão e a lei natural (cf. *idem*: 977). Apesar de os paladinos deste tipo de tolerância religiosa estarem difundidos por vários movimentos políticos e por várias seitas religiosas, os seus argumentos foram abafados pelo radicalismo escatológico que dominava a Inglaterra.

Embora Oliver Cromwell não possa ser considerado um “tolerationist”, ele, como Lorde Protector, adoptou uma atitude que Coffey descreve como sendo de grande simpatia para com figuras mais heterodoxas (cf. *idem*: 963).

“Liberty of conscience is a natural right”, afirmou Cromwell no seu discurso de 12 de Setembro de 1654 ao Parlamento, e essa liberdade deveria ser “recíproca” (Cromwell 2002: 51). Uma seita ou um grupo religioso que por fim alcançava a liberdade de culto, segundo Cromwell, não tinha o direito de impor as suas crenças sobre as dos outros indivíduos, antes devia conceder-lhes a liberdade que eles tinham desejado anteriormente (cf. Cromwell 2002: 51). De facto, o Lorde Protector defendia que a religião era uma questão de consciência, que nos deveres do magistrado cabia somente “to look to the outward man, but not to meddle with the inward” (*idem*: 32). George Drake, em “The Ideology of Oliver Cromwell”, entende que a tolerância é um conceito-chave na doutrina de Cromwell: “Toleration was one of the most consistent of Cromwell’s religious policies. It was based on the principle of the recognition and acceptance of the rights of those religious groups which did not foster political disorder” (Drake 1966: 261-262). “The Cromwellian state church”, a “Igreja” de Cromwell assim designada por Christopher Hill, seria uma instituição rodeada por Igrejas independentes não-conformistas toleradas pelo Estado (cf. Hill 1990: 180). No entanto, estas Igrejas não-conformistas seriam, obviamente, regulamentadas por leis mais conservadoras, tais como a eleição dos pastores. Apesar disso, Cromwell mostrava-se tolerante para com os *Quakers*, tão ridicularizados e temidos pelos seus contemporâneos, e até mesmo para com os

Católicos. Apesar de ter sido absolutamente implacável na Irlanda, em Inglaterra Cromwell estava disposto a tolerar papistas, assim como aqueles que defendiam um sistema religioso episcopal (cf. *idem*: 116). Drake cita no seu artigo um embaixador veneziano que afirmou que os Católicos, embora despidos dos seus bens e propriedades, podiam no entanto assistir à missa (cf. Drake 1966: 261), em privado certamente. Também Hill confirma que os historiadores católicos concordavam em que os seus correligionários viviam em melhores condições durante o Protectorado do que durante os reinados de Jaime ou de Carlos I (cf. Hill 1990: 116). Os *Quakers*, por outro lado, eram muito facilmente considerados “perturbadores da paz”, uma vez que, defendendo a igualdade independentemente do estatuto social ou da autoridade, causavam grande hostilidade aos Independentes mais conservadores. Segundo Drake, os *Quakers* pareciam caricaturar as acções e as palavras não só dos outros grupos religiosos mais contidos mas também das Escrituras. Ainda assim, Cromwell mantinha-se tolerante. O famoso caso de James Nayler não apenas mostra até que ponto o Lorde Protector estaria disposto a suportar as seitas (até mesmo as mais controversas), de modo a não interferir nas questões de consciência, como prova a intolerância dos membros conservadores do regime (cf. Drake 1966: 262).

O caricato episódio de James Nayler foi, na verdade, fonte de grande apreensão e ultraje. Em 1656, Nayler desfilou nas ruas de Bristol montado num jumento, enquanto várias mulheres espalhavam ramos de palmeira ao longo do seu percurso, representando simbolicamente a entrada de Cristo em Jerusalém. Para Nayler e para os *Quakers*, a farsa não tinha nenhuma outra intenção que não a adoração de Cristo e a sua evocação pelo Homem. O *Quakerism* defendia que Cristo (e Deus) habitava no coração de todos os homens. Logo, o desfile era simplesmente a representação dessa crença. Contudo, para muitos espectadores, esta cena foi considerada blasfema e absolutamente inaceitável. Como regista Christopher Hill: “This trivial event was seized upon by the enemies of religious toleration to make a major demonstration in Parliament against the consequences of the lax religious policy of the Protector and the Major-Generals” (Hill 1990: 176). Ao contrário de Cromwell, os independentes mais conservadores temiam que a tolerância religiosa conduzisse ao caos e, pior, ao fim do regime. À semelhança da posição do autor de *Gangraena*, Thomas Edwards, dez anos antes, para eles a tolerância era o maior de todos os males (cf. Hill 1991: 98). Ela conduziria ao cepticismo na doutrina e ao relaxamento na vida quotidiana, e, por fim, ao ateísmo. Caso fosse autorizada pelo Estado, não haveria forma de conter a heresia e seria o fim da ordem social e política (cf. *ibidem*). De facto, a religião era o maior regulador da sociedade e a sua fundação mais forte. Através de um culto rígido, marcado pelo medo da condenação eterna, as massas eram mais facilmente controladas. Ora, a Igreja, aliada ao Estado, era o pilar da ordem social, como tinha já sido provado até ao eclodir das Guerras Civis. O fim da Igreja nacional e da sua instância directiva, o *High Commission*, permitiu às classes mais baixas um acesso à liberdade nunca antes vivenciado: tinham a oportunidade de escolher os seus próprios pastores, de discutir as várias interpretações da Bíblia, sem que corressem o risco de perseguição. A liberdade que os Independentes tinham antes desejado desesperadamente passou então a ser por eles negada às outras seitas.

O caso de Nayler foi discutido apaixonadamente pelo segundo Parlamento do Protectorado, que desejava que o *quaker* fosse executado, de forma a servir de exemplo e, assim, desencorajar os seus seguidores. Contudo, Cromwell opôs-se quando Nayler foi julgado por blasfémia e condenado a humilhações e flagelações públicas: a sua língua foi perfurada e na sua testa foi marcado um “B” de blasfemo. Depois destas penas, Nayler foi encarcerado (cf. Drake 1966: 262). Como sabemos, o profetismo tinha sido um fenómeno comum durante a Idade Média, cujos profetas, mesmo quando granjeavam um número apreciável de seguidores, eram perseguidos pela Igreja, ou simplesmente ignorados e considerados embustes. Contudo, durante este período de experimentação política e religiosa, Nayler foi visto como uma ameaça porque era líder de um movimento organizado, inicialmente fundado no Norte, cujo número de seguidores aumentava assustadoramente também nos condados do Sul. Os mais conservadores, temerosos da tolerância religiosa, viram na humilhação pública de Nayler uma vitória contra a heresia endémica entre os *Quakers* (cf. Hill 1991: 250). E, de facto, após este incidente, o movimento alterou-se consideravelmente, passando a ter uma disciplina mais rígida e uma organização mais pacífica. Já Cromwell, ao contrário dos conservadores, questionava-se sobre que autoridade tinha o Parlamento para agir contra Nayler (cf. Hill 1990: 177).

Também a readmissão dos judeus por Cromwell poderá ser vista como um grande passo a favor da tolerância religiosa. No entanto, devemos igualmente avaliá-la de acordo com as orientações escatológicas vividas no Período Cromwelliano. Os judeus tinham sido oficialmente expulsos de Inglaterra a 18 de Julho de 1290, por Eduardo I. Durante o século XIII, os judeus foram alvo de perseguições e castigos atrozes, e um número considerável foi enforcado por serem suspeitos de especulação quando a cunhagem de uma nova moeda estava a ser planeada (cf. Toon 2002: 115). Esta atmosfera aterrorizadora encontrava-se um pouco por toda a Europa. Nos fins do século XV, com a instituição da Inquisição Espanhola, no Continente, muitos judeus tiveram de migrar constantemente pela Europa com medo de perseguição, enquanto outros se convertiam ao Catolicismo. Somente com a Reforma

Protestante é que as esperanças de os judeus regressarem a Inglaterra se reavivaram. Como Peter Toon explica, em “The Question of Jewish Immigration”:

it was rather later in English history as the Puritan movement with the Church of England grew and the study of the Old Testament Scriptures and the Hebrew language by English divines was developed, that serious proposals were made by both Englishmen and representatives of the Marranos, that Jews who were still being persecuted in Europe should be readmitted to England in large numbers. (Toon 2002: 115)

De facto, devido ao estudo mais aprofundado das Escrituras, os teólogos, e mais tarde a população em geral, ficaram cada vez mais fascinados com a profecia da conversão dos judeus ao Cristianismo presente em vários dos Livros da Bíblia (por exemplo, no Apocalipse). Este interesse pela questão hebraica alcançou o seu apogeu, em Inglaterra, na década de 1650. Vários autores abordaram esta temática nas suas obras de orientação milenarista, e deve ser, portanto, neste contexto “profético” que deveremos analisar a “readmissão” dos judeus em Inglaterra, em 1655, durante o Protectorado de Cromwell.

Como objectivo religioso principal, o Lorde Protector desejava promover a unidade de culto. No entanto, Cromwell estaria disposto a tolerar outras crenças, desde que estas não colocassem em risco a ordem nem o regime. Cromwell, como agente divino, pretendia igualmente unir o “povo de Deus”. Numa carta dirigida a Robin Hammond em 1648, Cromwell afirma: “I have waited for the day to see union and right understanding between the godly people (Scots, English, Jews, Gentiles, Presbyterians, Independents, Anabaptists and all)” (*apud* Firth 2006: 205-206). Este desejo foi reafirmado em Fevereiro de 1655 numa proclamação sobre religião, em que o Protector e o seu Conselho asseguraram que o objectivo do regime era preservar e promover a liberdade e os privilégios de todos aqueles que temiam a Deus, mesmo que defendessem diferentes opiniões (cf. Coward 2002: 59). A readmissão dos judeus foi, por conseguinte, um outro passo para a reunião do povo de Deus, na Nação Escolhida.

The Humble Address of Menasseh ben Israel, publicado em Londres, a 5 de Novembro de 1655, encontrou, por isso, no Protectorado um terreno fértil. Ben Israel era um judeu de Amesterdão que, de acordo com o seu próprio testemunho, tomou como missão propor a Oliver Cromwell a readmissão dos judeus (cf. Toon 2002: 115). Ben Israel tinha sido informado anteriormente da predisposição favorável dos Ingleses quanto ao povo judaico. Roger Williams tinha já defendido em 1644 que os judeus poderiam ser bons cidadãos e afirmou que muitas das tribulações que a Inglaterra enfrentara durante a Guerra Civil tinham sido causadas pelo mau tratamento dos Ingleses para com os judeus no passado. Algumas negociações políticas para que os judeus fossem oficialmente readmitidos em Inglaterra tinham já decorrido durante o Inverno de 1648-49, após o *Pride’s Purge*. Contudo, nesta época, ainda não havia consenso quanto à concessão de uma liberdade religiosa tão ampla. Por isso, a sugestão de que uma nova cláusula fosse adicionada ao *Agreement of the People*, documento então em discussão, que permitiria o regresso dos judeus a Inglaterra, foi recusada (cf. Toon 2002: 116). Outras tentativas posteriores saíram, de igual forma, falhadas. Seriam necessários a forte orientação milenarista e o aumento da tolerância religiosa de meados da década de 1650 para permitir uma mais produtiva discussão do tema da imigração judaica.

Na verdade, de acordo com alguns teóricos, nomeadamente Samuel Hartlib (ca. 1600-1662), alemão radicado em Inglaterra, a conversão do povo judeu aconteceria em breve, uma vez que a Sétima Trombeta da Revelação soaria em 1655. A conversão seria, acreditava-se, executada por Cristo, que regressaria para iniciar o reino de Deus na Terra (cf. *idem*: 119). Embora Cromwell tenha partilhado das crenças milenaristas segundo as quais Cristo regressaria em pessoa para iniciar um novo reino na Terra, após o fracasso da Assembleia dos Santos o Protector passou a estar convencido de que esse reino seria, afinal, criado, em primeiro lugar, nos corações dos crentes e não fisicamente imposto. Como declara no seu discurso realizado perante o Parlamento a 4 de Setembro de 1654, só quando os corações dos homens tivessem sido purificados é que se poderia começar a esperar pela vinda de Cristo:

there are others more refined, many honest people, whose hearts are sincere, and the evil that hath deceived them is the mistaken notion of the Fifth Monarchy. A thing pretending more spirituality than anything else. A notion I hope we all honour, wait, and hope for, that Jesus Christ will have a time to set up his reign in our hearts, by subduing those corruptions and lusts, and evils that are there, which reign now more in the world than I hope in due time they shall do. And when more fullness of the Spirit is poured forth to subdue iniquity and bring in everlasting righteousness, then will the approach of that glory be. **The carnal divisions and contentions amongst Christians, so common, are not the symptoms of that kingdom.** (Cromwell 2002: 33, ênfase nossa)

Apesar de não acreditar que o advento do reino de Cristo se pudesse consumir num futuro muito próximo (dado que as discordâncias entre os crentes não indiciavam a sua chegada iminente), Cromwell tinha, porém, como eleito, de prosseguir na sua missão de unir o povo de Deus. Por isso, o Lorde Protector mostrou-se muito receptivo à possibilidade do regresso dos judeus a Inglaterra. Ben Israel foi muito bem recebido por Cromwell, como foram os argumentos que expôs em *The Humble Address*. De facto, Ben Israel refere os motivos (e as condições) pelos quais o povo judeu deveria ser de novo recebido em Inglaterra. Como observa Peter Toon: “They were to obtain permission to have a synagogue, to ensure the complete dispersion of the Jews throughout the world, to bring wealth to England through Jewish merchants, and to find the same affection in the whole nation for his [Ben Israel’s] people as had been extended to himself by individual Englishmen” (Toon 2002: 122). Aliás, Ben Israel fez questão de referir as vantagens económicas que o povo judeu traria à Inglaterra.

No entanto, apesar das crenças milenaristas e das vantagens económicas, a readmissão dos Judeus era ainda uma questão fracturante entre os Ingleses, e Cromwell teve mesmo de insistir que uma petição fosse apresentada perante o Conselho para a análise da questão, conseguindo evitar que ela fosse sumariamente rejeitada (cf. Coward 2002: 61). No dia 4 de Dezembro de 1655, uma primeira reunião foi realizada para debater se seria legal, ou não, permitir o regresso dos judeus, ao que os advogados presentes responderam que o édito real de 1290 já não tinha validade alguma. Ficou claro, nesta e nas reuniões seguintes (que decorreram a 7 e a 14 de Dezembro), que o receio generalizado consistia na ameaça que a tolerância do Judaísmo poderia representar para a Igreja e para a moral inglesas (cf. Toon 2002: 123). Havia ainda receio quanto ao aspecto económico: os comerciantes temiam que a chegada dos judeus servisse somente para enriquecer estrangeiros e prejudicar os Ingleses. Foram apresentadas várias medidas de controlo comercial para o caso de os judeus serem admitidos.

Mesmo com a influência exercida por Cromwell, as negociações não resultaram numa posição firme. Ficou claro que não havia nenhuma lei que impedisse a imigração dos judeus, mas tornou-se igualmente óbvio que, se muitos comerciantes judeus se instalassem em Londres e noutras portos, os comerciantes ingleses enfrentariam muitas dificuldades (cf. *idem*: 125). Apesar de a readmissão oficial ter sido gorada, o Protector permitiu a entrada de pequenos grupos de judeus em 1656, e, em 1660, havia já uma pequena comunidade judaica organizada em Londres. Como podemos observar, Cromwell não se deixava condicionar pelas ideias pré-concebidas da elite puritana no que tocava ao conceito de tolerância. De facto, o Puritanismo, tendo em conta a sua qualidade elitista, poderia, porventura, admitir uma honesta diferença de opinião; porém, na prática, os Puritanos temiam as doutrinas distintas da sua e muito facilmente as consideravam heréticas e pecaminosas (cf. Simpson 1954: 124). O Lorde Protector ultrapassou este temor puritano perante o “pecado” e estava disposto a receber na sua “Igreja” um número mais alargado e um mais diferenciado tipo de crentes.

Para compreendermos esta posição aparentemente ambígua de Cromwell relativamente ao seu puritanismo e à tolerância religiosa, é necessário contextualizar os seus limites de acção não só quanto às suas próprias crenças religiosas, mas também quanto aos seus deveres políticos. Como Lorde Protector, Cromwell desejava que os três reinos, que então governava, conseguissem, finalmente, manter-se estáveis e o regime seguro. Ele estaria disposto a conceder liberdade de consciência a todos, desde que não colocassem a ordem e a paz em risco. Devido ao seu antiformalismo, Cromwell, que não confiava nas instituições humanas nem em formas de prática religiosa, acreditava que os eleitos deveriam suplantar diferenças exteriores (fossem elas quais fossem) de forma a redescobrirem o que os unia. Por conseguinte, embora as suas acções nos levem a identificá-lo com o Puritanismo, é compreensível que Cromwell tenha resistido a uma identificação com qualquer dos grupos religiosos (cf. Smith 2003: 4 e Davis 2003: 139-166). Cromwell era igualmente um homem pragmático, cansado de conflitos e tumultos, que, recorrendo a meios, por vezes, duros e impopulares, pretendia alcançar aquilo que ele via como uma *Godly Commonwealth*. Através dos seus discursos, podemos desvelar o seu desejo último que uniria a crença na sua obrigação como instrumento divino com a sua missão como líder político: Cromwell acreditava na possibilidade de os eleitos se tornarem cada vez mais numerosos, até que todos os Ingleses pertencessem à elite de Deus. Assim, os interesses dos eleitos converter-se-iam nos interesses da Inglaterra (cf. Smith 2003: 5), essa era a sua visão idealista e o motor da sua política.

Depois desta análise dos princípios fundamentais da política cromwelliana, concluímos portanto que Oliver Cromwell não só era considerado um instrumento da vontade divina como era igualmente alvo de grandes expectativas utópicas. Como agente escatológico, Cromwell pretendeu libertar o povo inglês do jugo do Anticristo, granjeando-lhe uma liberdade mais vasta, e pretendeu ao mesmo tempo unificar os diversos povos de Deus, não hesitando em recorrer a métodos que nem sempre foram populares. Meditando seriamente nos eventuais desígnios da Providência antes de tomar as suas decisões, o Lorde Protector queria conduzir a *Commonwealth* à estabilidade, depois de tantos conflitos armados e de tantas políticas falhadas. O seu regime deveras controverso foi marcado por uma combinação de idealismo e de

pragmatismo que se uniam num único objectivo: a implementação de uma Inglaterra estável em termos político-sociais e tolerante nas matérias religiosas. A 3 de Setembro de 1658, com a morte de Cromwell, personalidade basilar e unificadora do período, iniciou-se igualmente a decadência da *Commonwealth* e terminou este tão rico período revolucionário que aqui denominámos Período Cromwelliano.

Referências Bibliográficas

Bucholz, Robert & Newton Key (2004), *Early Modern England 1485-1714, A Narrative History*, USA, Blackwell Publishing.

Coffey, John (1998), "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution", *The Historical Journal*, Vol. 41, No. 4, 961-985.

Coward, Barry (2002), *The Cromwellian Protectorate*, Manchester, Manchester University Press.

Cromwell, Oliver (2002), *Speeches of Oliver Cromwell*, ed. Ivan Roots, London, Everyman [1989].

__ (1845), *Oliver Cromwell's Letters and Speeches: With Elucidations*, Vol. I, ed. Thomas Carlyle, London, Chapman and Hall.

Davis, Colin (2003), "Cromwell's Religion", David L. Smith (ed.), *Cromwell and the Interregnum: The Essential Readings*, United Kingdom, Blackwell Publishing, Ltd, 139-166.

Drake, George (1966), "The Ideology of Oliver Cromwell", *Church History*, Vol. 35, No. 3, 259-272.

Durston, Christopher (2001), *Cromwell's Major-Generals: Godly Government during the English Revolution*, Manchester, Manchester University Press.

Ferreira, J. Carlos Viana (2005), "Cromwell: Puritanismo, Providencialismo e Pragmatismo", *Via Panorâmica: Revista de Estudos Anglo-Americanos / 2-2005*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 89-99.

Firth, Charles Harding (2006), *Cromwell and the Rule of the Puritans in England*, Boston, Adamant Media Corporation [1906].

Hill, Christopher (1991), *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, London, Penguin Books [1972].

__ (1990), *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, London, Penguin Books [1970].

Hirst, Derek (1991), "The Failure of Godly Rule in the English Republic", *Past & Present*, No. 132, 33-66.

Holstun, James (1987), *A Rational Millennium: Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America*, New York, Oxford University Press.

Toon, Peter (2002), "The Question of Jewish Immigration", *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600-1660*, Peter Toon (ed.), Cambridge, James Clarke & Co., 23-41 [1970].

Worden, Blair (1985), "Providence and Politics in Cromwellian England", *Past & Present*, No. 109, 55-99.

¹ Uma versão mais pormenorizada deste tema pode ser consultada na dissertação de Mestrado da autora, intitulada *A Door of Hope is Open: Utopia e Escatologia durante o Período Cromwelliano (1642-1658)*, e defendida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 2011.

Ana Duarte Rodrigues

(Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

Citação: Rodrigues, Ana Duarte, "A importância da natureza, dos jardins e da arte da jardinagem nas utopias de Morus a Howard", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 14 (2013), ISSN 1645-958X.
<<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>>

I will undertake, then, to show how in "Town-country" equal, nay better, opportunities of social intercourse may be enjoyed than are enjoyed in any crowded city, while yet the beauties of nature may encompass and enfold each dweller therein; how higher wages are compatible with reduced rents and rates; how abundant opportunities for employment and bright prospects of advancement may be secured for all; how capital may be attracted and wealth created; how the most admirable sanitary conditions may be ensured; **how beautiful homes and gardens may be seen on every hand**; how the bounds of freedom may be widened, and yet all the best results of concert and co-operation gathered in by a happy people.

Ebenezer Howard, *Garden City of To-morrow*

O conceito de cidade-jardim de Ebenezer Howard surge pela primeira vez no texto *To-morrow: A Peaceful Path to Real Reform* (1898), que ficou mais conhecido através da edição revista de 1902 com o título *Garden Cities of To-morrow*. O excesso de fluxo de população às grandes cidades, sentido em plena Revolução Industrial, justificou a necessidade e a urgência da proposta de Howard: criação de cidades-satélite, independentes, em volta das grandes cidades, projetadas à escala humana, consubstanciando o melhor que a vida da cidade e a vida do campo têm para oferecer, potencializando, no processo, uma nova era de solidariedade e cooperação na sociedade inglesa. Howard criou o conceito de cidade-jardim em sentido oposto ao prevalecente no império inglês de então, com a intenção de proporcionar aos indivíduos mais liberdade e, ao mesmo tempo, renovar a vida em comunidade. Ideologicamente, o conceito de cidade-jardim encontrava-se nos antípodas da mentalidade imperialista e capitalista vigente.

A visão utópica de Howard constituiu um modo de tentar resolver os problemas de pobreza, poluição e insalubridade sentidos em contexto urbano com o desenho de novas cidades em que a arte paisagista desempenhava um papel primordial na projeção de parques e jardins no traçado urbanístico, e também na estreita relação que visava estabelecer com o mundo rural. Cidade e campo são aqui entendidos em dialética pois o conceito de cidade-jardim é verdadeiramente vantajoso já que soma todos os benefícios obtidos na vida da cidade e na vida do campo sem as desvantagens observadas num e noutro caso quando isolados (Howard 1965: 47). Desta associação, uma nova esperança iria nascer. Nas palavras de Howard: "Town and country *must be married*, and out of this joyous union will spring a new hope, a new life, a new civilization" (Howard 1902: 18).

Para além de uma maior proximidade com o campo e com a natureza, na sua proposta, o jardim estava sempre presente nas mais variadas tipologias, com diferentes funções, justificando assim a definição deste novo conceito de urbanismo. A cidade-jardim de Howard organiza-se em vários círculos concêntricos, sendo que a zona residencial começa na 5.^a Avenida adjacente ao Palácio de Cristal, no qual uma parte é utilizada como Jardim de Inverno,² e termina na 1.^a Avenida adjacente à indústria nos arredores da cidade. Na 3.^a Avenida encontrava-se o cinturão verde da cidade e com esta localização Howard garantia que nenhuma casa ficava muito distante do parque. No centro existe um jardim onde abunda a água.³ Por todo o lado, pululam jardins e hortas comunitárias:

Noticing the very varied architecture and design which the houses and groups of houses display – **some having common gardens and co-operative kitchens** – we learn that general observance of street line or harmonious departure from it are the chief points as to house-

building over which the municipal authorities exercise control, for, though proper sanitary arrangements are strictly enforced, the fullest measure of individual taste and preference is encouraged. (Howard 1902: 24, o negrito é nosso)

Paisagem, cidade e jardim são na proposta de Howard um sistema complexo e essencial para a vida do ser humano em comunidade. Esta ideia podia ser já sentida na edição francesa do texto *Dissertation on Oriental Gardening* (1772) de William Chambers (1723-1796) quando este menciona a existência de mais de quatrocentos espaços ajardinados na Pequim imperial, no qual a integração do jardim na cidade se apresenta como vital para a teoria urbana do século XVIII e se prolonga pelo século XIX, culminando na proposta de Howard e no seu conceito de cidade-jardim.

Concordamos com John Rockey (1983) quando inclui a proposta de Howard no mesmo grupo de que fazem parte os textos de James Silk Buckingham (1787-1855), *National Evils and Practical Remedies* (1849); de Robert Pemberton (1788-1879), *The Happy Colony* (1854); de Benjamin Ward Richardson (1828-1896), *Hygeia, A City of Health* (1875), nos quais o desejo de concretização da utopia contradiz a própria raiz etimológica da palavra, *ou-topos* ou “não lugar”, apesar da cidade-jardim de Howard se radicalizar mais no sentido da outra palavra grega que se associou à anterior: *eu-topos* ou “lugar bom, lugar ideal”. No cerne da bondade do lugar reside a ligação à natureza, ao campo e à arte da jardinagem, a propósito da qual Howard cita um trecho de John Ruskin (1819-1900), de *Sesame and Lilies* (1865):

“Thorough sanitary and remedial action in the houses that we have; and then building of more, strongly, beautifully, and in groups of limited extent, kept in proportion to their streams and walled round, so that there may be no festering and wretched suburb anywhere, but clean and busy street within and the open country without, **with a belt of beautiful garden and orchard round the walls**, so that from any part of the city perfectly fresh air and grass and sight of far horizon might be reachable in a few minutes’ walk. This the final aim” – John Ruskin *Sesame and Lilies*. (Howard 1902: 20, o negrito é nosso)

O conceito de cidade-jardim relaciona-se também, tal como Batchelor (1969: 187-189) indica, com o pensamento e propostas de figuras associadas ao desenvolvimento de projetos para novas comunidades: Robert Owen (1771-1858), Charles Fourier (1772-1837), Saint-Simon (1760-1825), Jeremy Bentham (1748-1832), Claude-Nicholas Ledoux (1736-1806) e Pemberton (1803-1888), sendo de destacar Owen, Fourier e Saint-Simon como mentores de sociedades ideais, merecendo por isso a designação de “socialistas utópicos” que lhes é atribuída por Martin Buber em *Paths in Utopia* (1958). Claude-Nicholas Ledoux, por exemplo, propõe em *L’Architecture considérée sous le rapport de l’Art, des Moeurs et de la Législation* (1804) a criação da comunidade Chaux-de-Fonde baseada numa fórmula geométrica na qual os conceitos de utilidade e recreio foram concretizados tendo em conta aspetos sociais. Por exemplo, as estruturas residenciais situadas nas periferias das cidades eram complementadas com pomares e hortas. Em termos formais, Chaux-de-Fonde antecipa claramente a cidade-jardim de Howard, mas em termos organizacionais o conceito da Cidade-jardim encontra-se mais próximo das vilas industriais criadas pelos Cadbury ou os Lever.

Os irmãos Lever, produtores de sabonete, criaram, em 1887, um modelo de vila – Port Sunlight – para acomodar os seus funcionários de forma digna e que lhes garantisse o seu bem-estar. Nesta vila todas as casas tinham um jardim. E foi um membro da família Cadbury – o quaker George Cadbury – que, depois de se mudar de Bourn Brook Hall para o sul de Birmingham, em 1893, criou às suas custas uma vila para os seus empregados na qual cada casa tinha igualmente um grande jardim.

São, por conseguinte, vários os modelos reais e as teorias coetâneas que podem ter inspirado o conceito de cidade-jardim de Howard, mas a verdade é que este se enquadra, desde logo, na longa genealogia de utopias da Idade Moderna que apresentam a natureza, os jardins e a arte da jardinagem como centrais na construção do ideal utópico.

Na primeira das Utopias, a de Thomas Morus (1478-1535) de 1516, reconhecemos a valorização da arte da jardinagem e a harmonia, sem antagonismos nem rivalidades, entre a cidade e o campo, entre a área urbanizada e a paisagem envolvente, tal como observamos em Howard. No capítulo “Das Cidades da Utopia e particularmente da cidade de Amaurota”, cerca de um terço é dedicado à descrição dos jardins e da importância que a arte da jardinagem tinha para o embelezamento da cidade:

Atrás, e entre as casas, **abrem-se vastos jardins**. Em cada casa há uma porta que dá para a rua e outra para o jardim. Estas duas portas se abrem facilmente com um ligeiro toque, e deixam entrar o primeiro que chega. (...)

Os habitantes das cidades **tratam de seus jardins com desvelo; cultivam a vinha, os frutos, as flores, e toda a sorte de plantas**. Põem nessa cultura tanta ciência e gosto que

jamais vi em outra parte maior fertilidade e abundância combinadas num conjunto mais gracioso. Não é o prazer o único motivo que os **incita à arte da jardinagem**; há emulação entre os diferentes quarteirões da cidade, que lutam à porfia por **quem terá o jardim mais bem cultivado**. Na verdade, **nada se pode conceber mais agradável, nem mais útil aos cidadãos que esta ocupação**. O fundador do império bem o compreendeu, quando tantos esforços envidou para encaminhar os espíritos nessa direção. (Morus 1516: 25, o negrito é nosso)

O jardim da *Utopia*, que se desenvolve na parte de trás dos palácios e para os quais uma porta se abre, apesar da descrição sumária, parece claramente inspirado pela composição que caracterizava então os jardins do Renascimento italiano nos quais existia uma profunda ligação entre a arquitetura e o desenho do jardim que se organizava em torno de um eixo que partia do edificado. Também a descrição das duas portas permite suspeitar que o autor tem em mente os palácios renascentistas concebidos e teorizados por Leon Battista Alberti (1404-1472) ou realizados por Giuliano da Sangallo (c. 1443-1516), nos quais um eixo que parte da porta que dá para a rua atravessa o pátio central e termina no jardim. Reconhecemos a aplicação destes mesmos princípios na concepção dos jardins do palácio Piccolomini, elemento fundamental do mais significativo programa de renovação de uma cidade quatrocentista – Corsignano, que passa a denominar-se então de Pienza, em honra do seu mentor, o papa Pius II (1405-1464), que o dirige entre 1459 e 1464.

Contudo, se em termos compositivos os poucos indícios remetem para a tratadística de arquitetura produzida no século XV e para a arte dos jardins renascentistas italianos que então se desenvolvia, o mesmo não se pode observar em termos funcionais. Enquanto o jardim italiano do Renascimento se define por assumir fins puramente estéticos, os jardins da *Utopia* de Morus dão continuidade à tradição medieval aliando utilidade e beleza e fazendo coabitar árvores de fruto com plantas puramente ornamentais, tal como observamos em Howard.

O segundo texto sobre Utopia que trouxemos para esta discussão é o famoso trabalho de Tommaso Campanella (1568-1639) – *Cidade do Sol* (1623) – que assume a forma de um diálogo poético entre um almirante genovês que tinha acompanhado Colombo na sua viagem para a América e um grão-mestre dos Hospitalários, no qual ele relata as suas experiências na Cidade do Sul, em Taprobane, logo abaixo do equador. A sua proposta consiste num modelo ideal de sociedade que, em contraste com a desordem e irracionalidade do mundo real, estava em harmonia com a natureza.

Campanella descreve uma cidade composta por sete círculos com grandes cercas culminando num templo em memória de grandes homens. Protegidos e defendidos por sete círculos de cercas, formalmente semelhante à cidade-jardim de Howard. Todo o mundo da Filosofia Natural se encontra representado nos sete muros. A descrição do terceiro círculo lembra os *horti picti* da pintura parietal romana, e relaciona-se, sem dúvida, com o interesse desportado pela botânica com eco na multiplicação da criação de jardins botânicos por toda a Europa desde que o Jardim Botânico de Pádua fora fundado em 1545. Na descrição do mundo vegetal, Campanella refere o desenho das plantas (sob a forma de gravuras) – prática essencial para o estudo da botânica e descoberta de espécies de Novos Mundos. Verifica-se também uma preocupação com a identificação das espécies e a sua caracterização faz lembrar o tipo de etiquetagem que tem lugar nos jardins botânicos, como se constata no seguinte trecho:

No interior do terceiro círculo, encontram-se **as gravuras de todos os géneros de plantas e ervas**, algumas das quais vivem dentro de vasos colocados sobre as arcadas da parede externa. **As declarações que lhes vão anexas ensinam o lugar da primeira descoberta**, as suas forças, propriedades e relações com as coisas celestes, com as diferentes partes do organismo humano, com as produções metálicas e marinhas, e também o uso particular de cada uma em medicina, etc. Na parte externa, vêem-se os peixes de cada espécie, de rios, lagoa e mares, os seus hábitos, qualidades, modos de geração, de vida e de criação, o uso a que o mundo e nós lhe fazemos servir, enfim, as suas relações com as coisas celestes e terrestres, produzidas pela natureza e pela arte. (Campanella 1623: 6, o negrito é nosso)

Quatro anos depois de *A Cidade do Sol* ter sido publicada, *New Atlantis* foi escrita por Francis Bacon (1561-1626), e publicada pela primeira vez a título póstumo em 1627. Em *New Atlantis*, o narrador é um dos elementos do grupo dos cinquenta e um dos exploradores ingleses que embarcaram do Peru para a China e Japão, e cujos ventos conduziram a uma ilha desconhecida nos Mares do Sul (cuja localização corresponde sensivelmente à Austrália que só era vagamente conhecida quando Bacon escreveu). O texto de Bacon aborda a criação de uma terra utópica, a Nova Atlântida, uma ilha para lá do Novo e Velho Mundo, onde mais uma vez os jardins ajudam a criar um espaço idílico – com grandes lagos, cascatas artificiais, e fontes, pomares, parques e cercas –, onde todas as espécies vivem em harmonia. No final do

livro, Bensalem não é mais uma ilha desconhecida; encontra-se antes transformada na revelação do Jardim do Éden:

We have also large and various orchards and gardens, wherein we do not so much respect beauty as variety of ground and soil, proper for divers trees and herbs, and some very spacious, where trees and berries are set, whereof we make divers kinds of drinks, beside vineyards. (...) **And we make by art, in the same orchards and gardens, trees and flowers, to come earlier or later than their seasons**, and to come up and bear more speedily than by their natural course they do. We make them also by art greater much than their nature; and their fruit greater and sweeter, and of differing taste, smell, color, and figure, from their nature. And many of them we so order as that they become of medicinal use. (Bacon 1626: s/pág., o negrito é nosso)

Porém, a novidade do texto utópico de Bacon consiste no facto de apresentar uma possibilidade de construção de um Paraíso Terrestre graças às conquistas científicas. Tommaso Campanella dá um primeiro passo neste sentido com o desejo de conhecimento e a representação do mundo nos sete círculos com que programa a sua cidade utópica. Eleanor Blodgett interrogou-se se Bacon teria lido o tratado de Campanella. Diz Blodgett que parece legítimo colocar esta hipótese dada a forma de ambos os textos: partes de obras maiores, *Civitates Solis* fazia parte de *Realis Philosophiae Epilogisticae partes quator, hoc est, de Rerum Natura...* e *New Atlantis* seria o final da obra baconiana sobre botânica e arte dos jardins mais importante depois do ensaio *Of Gardens* (Blodgett 1931: 766). Já Timothy Reiss coloca estas duas utopias seiscentistas nos antípodas uma da outra: enquanto os sistemas de pensamento de Campanella constituem um paradigma do conhecimento por analogias, ainda enraizado na tradição medieval, o quadro mental de Bacon prevê atingir o conhecimento por um processo indutivo (Reiss 1973: 83). Mesmo quando analisamos a *Magnalia Naturae* (1627) de Francis Bacon, esta parece uma lista com as conquistas da ciência que irão contribuir para o bem-estar dos habitantes de Bensalem na Nova Atlântida.

O que torna este texto tão interessante e tão atual é a crença de que é possível melhorar as condições de vida do homem através do total controlo da Natureza pela Ciência, ou, pelo contrário, esta ambição científica mascara uma luta pelo poder sob a capa da religião (Caetano 2011: 1). O colégio *Salomon's House* lidera esse primado e preconiza a investigação das universidades modernas. É largamente aceite que a Royal Society fundada em Londres em 1645 aí se tenha inspirado. No entanto, este poder, este domínio sobre o mundo através do conhecimento apresenta-se com uma capa de “protecção de uma aparente religiosidade” (*ibidem*). Assim, com Francis Bacon o conceito de Utopia cruzar-se-á com o de Paraíso, porque para Bacon, a origem dos jardins deve-se a Deus: Deus começou por criar um jardim que encheu com todas as espécies, um homem e uma mulher. Como este é o *locus* original da humanidade, Bacon considera a jardinagem o mais puro dos prazeres humanos. Sem jardins, palácios e edifícios não são nada senão construções inóspitas. O autor conclui que quanto mais elevado for o nível civilizacional, mais perfeita será a sua arte da jardinagem e, em Bensalem, graças ao conhecimento até conseguem ter algumas espécies antes da estação do ano que lhes é própria (cf. negrito no trecho de Bacon *supra cit.*). Torna-se evidente que o jardim substitui o paradigma de *Paradise Lost* (1667) sobre o qual John Milton (1608-1674) escreverá mais tarde.

De 1657, o texto utópico de Cyrano de Bergerac (1619-1655) *Histoire comique des états et empires de la lune* (1657) conduzir-nos-á não para uma ilha, mas para um satélite – a lua –, então entendido como planeta distante, e numa segunda parte, publicada numa edição póstuma, o protagonista Drycona escapa da terra numa segunda máquina voadora e chega ao sol – numa clara alusão à *Civitates Solis* – onde irá encontrar Tommaso Campanella.

Em *Histoire comique des états et empires de la lune*, Drycona chega ao Jardim do Éden da Lua. Trata-se de uma sátira à Bíblia porque com os conhecimentos que o autor, um soldado francês, tinha do funcionamento do universo e da filosofia natural, este questiona a própria verdade bíblica sobre a criação do universo e da natureza. A ilha é substituída pela lua e a Natureza é o grande jardineiro, oferecendo uma imagem literária da lua completamente diferente do território inóspito de superfície rochosa que conhecemos: verdejante, florida, de onde se desprendem perfumes e cores deliciosas, como se constata no trecho:

Là, de tous côtés, les fleurs **sans avoir eu d'autre jardinier que la Nature**, respirent une haleine si douce, quoy que sauvage, qu'elle réveille & satisfait l'odorat; là l'incarnat d'une Rose sur l'églantier, & l'azur éclatant d'une Violette sous des ronces ne laissant point de liberte pour le choix, font juger qu'elles sont toutes deux plus belles l'une que l'autre; **là le Printemps compose toutes les Saisons**; là ne germe point de plante veneneuse que sa naissance ne trahisse sa conservation (...).(Bergerac 1657: 31-32, o negrito é nosso)

Não obstante as raízes utópicas do conceito ebenezerniano já terem sido questionadas porque sobrevalorizadas (Rockey 1983: 83), não deixa de se constatar que nas utopias de Morus, Campanella, Bacon e Bergerac o valor da natureza, da arte da jardinagem e da ligação com o campo se apresenta como fundamental, tal como o reconhecemos na proposta de Howard.

Diferente do Paraíso ou do Jardim do Éden, a utopia de Howard define um mundo desejado, no entanto possível de atingir até um certo ponto. Assim, o primeiro projeto de uma cidade-jardim nos arredores a norte de Londres, em Letchworth, foi criado pelos arquitetos Unwin and Parker e data do ano de 1903, sendo atualmente um *heritage site*. O seu desenho propõe um plano orgânico adequado à escala humana citando as cidades medievais que se encontravam ainda num estado de comunhão com o campo, completamente diferente do traçado ortogonal da tradição clássica renascentista. O segundo projeto de uma cidade-jardim é da autoria de Louis de Soissons que em 1920 desenhou Welwyn. Esta cidade, implementada em 1948, foi uma das primeiras novas cidades construídas no pós-II Guerra Mundial e constituiu uma boa solução com variados espaços verdes nos arredores da cidade para recreio.

Depois da Primeira Guerra Mundial, durante o processo de reconstrução da Inglaterra, o movimento das Cidades-jardim alcançou algum sucesso no planeamento de novas cidades. Contudo, as políticas habitacionais aprovadas tinham uma necessidade de implementação imediata e previam acima de tudo a reconstrução do maior número possível de casas, sem qualquer visão de conjunto. Apesar do sucesso de Letchworth ter sido real, como se verifica pela comparação que Osborn, no prefácio à edição de *Garden City of Tomorrow* de Ebenezer Howard de 1965, estabelece entre Letchworth e Meca. Osborn anuncia Letchworth como modelo mítico para o urbanismo da primeira metade do século XX, mas da qual não se reteve o conceito geral e sim detalhes compositivos:

Seeing other countries, and of the International Garden City Association (afterwards the International Housing and Town Planning Federation), with Howard as its President, gave Letchworth world-wide fame; the town became the Mecca of housing and planning reformers from every country; and it was not the fault of its founders that experts concentrated more and more interest on the Letchworth housing standard and the minutiae of its layout, and less and less on the larger idea it was built to illustrate. (Osborn 1965: 12-13)

Ainda que a ideia da cidade-Jardim se tenha tornado uma referência para muitos, tornou-se totalmente incompreendida e era muito comum estabelecer confusão com os jardins dos subúrbios espalhados à volta de Londres que Howard tentara eliminar das suas propostas. Só depois da Segunda Guerra um programa urbanístico, com grandes semelhanças com o de Howard, foi aprovado: o “New Towns Act” de 1946.

Apesar de o conceito ter sido desenvolvido por toda a Europa, foi nos Estados Unidos da América que conheceu maior sucesso. Clarence Samuel Stein (1882-1975), urbanista americano e principal proponente do movimento da cidade-jardim nos EUA, colaborou no projeto Village Green nos arredores de Los Angeles. O complexo foi construído em 1942 e cada unidade não tinha mais de dois quartos para atrair seniores e jovens adultos como residentes. Outro dos projetos de cidade-jardim criado na América com mais sucesso foi o de Village Homes, nos arredores da cidade de Davis no Colorado, da autoria de Michael N. Corbett, autor dos livros – *A Better place to live. New Design’s for Tomorrow’s Communities* (1981); *Designing Sustainable Communities: Learning From Village Homes* (1999); e *The Poetry of Architecture and Awakening Human Sensibilities to Survive Climate Change* (2010). Village Homes nasceu de um profundo respeito e apreço pela interação com o meio ambiente e a paisagem envolvente. Neste projeto verifica-se um maior aproveitamento de energia solar prevendo o aquecimento natural da água e dos espaços interiores. Village Homes foi pioneira no conceito de drenagem natural demonstrando como a água da chuva pode ser aproveitada e utilizada esteticamente para realçar o plano urbanístico. Village Homes foi igualmente modelar na reintrodução de árvores de frutos e espécies vegetais hortícolas na paisagem com vista ao desenvolvimento urbano prevendo desde o início terreno para jardins, pomares e vinhas. Plantações de videiras eram, por exemplo, usadas à volta das casas para providenciarem sombra no Verão e decorarem a paisagem.

Quando a Village Homes foi projetada o conceito de desenvolvimento não existia e as instituições públicas nem se preocupavam com a questão ambiental. Assim, Village Homes provou ~~não só~~ que era exequível aliar conceitos estéticos com preocupações ecológicas e utilitárias e tornou-se, assim, modelo para todo o mundo. Poderíamos pensar em Village Homes como uma utopia que se tornou real, e por isso deixou de o ser, mas que ao mesmo tempo assim permanece porque poucas são as comunidades no planeta que atingiram tal qualidade de vida. Em jeito de conclusão, terminamos com as palavras de Osborn que já em 1965 afirmava que, se tivéssemos tido a sabedoria de seguir as propostas de Howard, infinitas injúrias às sociedades urbanas podiam ter sido evitadas (Osborn 1965: 16).

Referências Bibliográficas

- Bacon, Francis (1626), *New Atlantis*, <http://ebooks.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/b12n/>
- Bergerac, Cyrano (1657), *Histoire Comique, contenant les Etats & Empires de la Lune, Paris, Chez Charles de Sercy, au Palais, dans la Salle Dauphine*, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101934s>
- Batchelor, Peter (1969), "The Origin of the Garden City Concept of Urban Form", *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 28, No. 3, 184-200.
- Blodgett, Eleanor Dickinson (1931), "Bacon's *New Atlantis* and Campanella's *Civitas Solis*: A Study in Relationships", in PMLA, Vol. 46, No. 3, 763-780.
- Caetano, Joana, C. S. (2011), "O Olho de Bensalem: Poder em *New Atlantis*", *E-topia: Revista Eletrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 12. ISSN 1645-958X.
<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>
- Campanella, Tommaso (1623), *Civitas Solis*, Trad. anónima para português.
<http://www.culturabrasil.org/cidadedodosol.htm>
- Forman, Richard T.T. (2008), *Urban Regions. Ecology and Planning Beyond the City*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Howard, Ebenezer (1902), *Garden City of To-morrow*, London, Swan Sonnenschein & CO., Ltd.
<http://www.archive.org/stream/gardenciestom00howagoog#page/n65/mode/2up>
- Howard, Ebenezer e Osborn, F. J. (pref.) (1965), *Garden Cities of To-morrow*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- Morus, Thomas (1516), *Utopia*, Trad. anónima para português.
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000070.pdf>
- Reiss, Timothy J. (1973), "Structure and Mind in Two Seventeenth-Century Utopias: Campanella and Bacon", *Yale French Studies*, No. 49, Science, Language, and the Perspective Mind: Studies in Literature and Thought from Campanella to Bayle, 82-95.
- Rockey, John (1983), "From Vision to Reality: Victorian Ideal Cities and Model Towns in the Genesis of Ebenezer Howard's Garden City", *The Town Planning Review*, Vol. 54, No. 1, 83-105.

Notas

¹ Este texto, inédito, trata-se de um desenvolvimento aprofundado da conferência "The role of gardens for a better world" apresentada no colóquio internacional *O HOMEM (IN)VISÍVEL: UTOPIAS NA(S) HISTÓRIA(S) E NA FICÇÃO/THE (IN)VISIBLE MAN: UTOPIA IN HISTORY AND IN FICTION*, organizado pelo CHAM e pelo Departamento de Literatura, que decorreu entre os dias 2 a 4 de Novembro de 2011 na Universidade dos Açores em Ponta Delgada, Ilha de São Miguel, Açores, Portugal.

² "The space enclosed by the Crystal Palace is, however, a good deal larger than is required for these purposes, and a considerable part of it is used as a Winter Garden (...)" (Howard 1902: 23)

³ "In the centre is a circular space containing about five and a half acres, laid out as a beautiful and well-watered garden." (Howard 1902: 22)

João Ribeiro

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

Citação: Ribeiro, João, “Notícias da Utopia”, *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 14 (2013). ISSN 1645-958X. <<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>>

Entre os dias 4 e 9 de Novembro de 2013 decorreu mais uma edição do [Ciclo de Fotografia e Cinema Documental “Imagens do Real Imaginado”](#) (IRI), na Biblioteca Municipal Almeida Garrett. O ciclo, organizado anualmente pela Escola Superior de Música e Artes do Espetáculo do Instituto Politécnico do Porto, atingiu a sua 10.ª edição, tendo como tema este ano “Utopia(s)”. Com uma grande ênfase na reflexão sobre a imagem fixa e em movimento, o ciclo contou com a presença do vencedor do Prémio César, no documentário, Christian Rouaud, Manoel de Oliveira e do escritor Mário Cláudio, entre outros, e o apoio de várias instituições nacionais e internacionais. Nas palavras do programador, o Professor Jorge Campos, o IRI foi criado como espaço que pretendia “reforçar a ligação da escola à comunidade, promover a internacionalização e criar uma plataforma capaz de apoiar e promover a massa crítica indispensável ao aparecimento de novos cursos, nomeadamente um Mestrado em Comunicação Audiovisual”. Tendo visto todos esses objetivos alcançados numa década de existência, o tema “Utopia(s)” surge como um convite a caminhar (como bem cita Jorge Campos Eduardo Galleano, no texto de apresentação do Ciclo), a fazer um percurso de busca e revelação “ousando caminhos novos, atento, sempre, à centralidade e à semântica variável da imagem num mundo que precisa de ser lido: imaginado”.

Por ocasião do 60.º aniversário da publicação de *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, realizou-se nos dias 14 e 15 de Novembro de 2013, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, um colóquio internacional intitulado “[Dark Futures in Projection](#)”. O encontro reuniu estudiosos de diversas áreas em torno de temáticas como a atualidade do texto de Bradbury, a sua adaptação para cinema ou o conceito de “distopia”. Em debate estiveram também diferentes distopias literárias e cinematográficas.

Assinala-se a reedição de *Admirável Mundo Novo* (*Brave New World*, 1932, EUA), de Aldous Huxley, pela editora Antígona. A obra é um bom exemplo de crítica à ciência quando esta é colocada ao serviço do condicionamento e da alienação do indivíduo, em vez de contribuir para a sua libertação através de uma melhoria gradual do seu bem-estar e da sua qualidade de vida.

Um dos jogos eletrónicos mais conhecidos e vendidos ao longo da história é [Sim City](#). Esta simulação de construção e gestão de cidades tem agora um novo pack de expansão chamado “[Cities of Tomorrow](#)” que permite aos jogadores lidar com novas possibilidades utópicas propondo abordagens ecológicas e tecnológicas plausíveis, segundo os conhecimentos atuais. “Sim City – Cities of Tomorrow” merece uma espreitadela, tanto pelos visuais à “Blade Runner”, como pelo velho desafio que se põe desde a primeira edição – como fazer prosperar a cidade sem arruinar o futuro da mesma?

O projeto “[PAN-UTOPIA 2100: Uma Utopia Interativa](#)”, uma iniciativa dos grupos de pesquisa em Estudos Utópicos da Universidade do Porto (alojados nas unidades de investigação Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa e Centre for English, Translation and Anglo-Portuguese Studies), convida todas as escolas a integrarem a [Liga de Escolas Utópicas](#) e a construir uma sociedade alternativa, numa ilha imaginária. Para obter mais informações sobre como se tornar um membro oficial da Liga e poder participar no concurso “Ilha Utópica do Ano”, basta consultar o sítio do projeto em <http://panutopia.oxys.pt/>.