

Onde está o não-lugar? Um percurso em busca da utopia

Where is the non-place? A journey in search of utopia

*Geraldo Witeze Junior**

**Universidade Estadual de Goiás (UEG – Jussara)*

Resumo: Este trabalho busca estabelecer uma delimitação da utopia enquanto gênero literário, considerando também sua dimensão como projeto político e social. Para tanto, analisa diversas obras de autoridades no assunto, mostrando abordagens variadas, que podem inclusive ser contraditórias. Ou seja, trata-se de explicitar a fecundidade do pensamento utópico, deixando claro que há muitas possibilidades de análise. Procura fugir do senso comum sobre as utopias, na medida em que aprofunda o debate. Considera também a distinção entre utopia e utopismo, fundamental para um olhar mais atento tanto aos textos literários quanto aos projetos político-sociais que foram criados ao longo dos últimos cinco séculos.

Palavras-chave: Utopia. Utopismo. Viagem imaginária.

Abstract: This paper aims to establish a delimitation of utopia as a literary genre, also considering its dimension as social and political project. It analyzes several works of authorities on the subject, showing various approaches which may be even contradictory. I.e., it tries to explicit the fruitfulness of utopian thought, making it clear that there are many possibilities for analysis. It also seeks to escape from the common sense about utopias deepening the debate. It also considers the distinction between utopia and utopianism, essential for a closer look at both literary texts and political and social projects created over the past five centuries.

Keywords: Utopia. Utopianism. Imaginary journey.

Podemos começar com uma pergunta provocativa feita por Bronislaw Baczko (2005, p. 77): as investigações sobre a utopia “não terão perdido no caminho seu objeto, que consistia no início em um *corpus* de textos mais ou menos nitidamente definido?”¹. Os estudiosos do tema lidam hoje com um número muito grande de definições que se tornaram um fator complicador. Nesse sentido o intuito aqui é percorrer algumas delas na tentativa de alcançar algum esclarecimento sobre o tema. Deve ficar claro, contudo, que uma definição exaustiva está longe das pretensões deste escrito.

“Nós não deveríamos esperar que uma única definição se adequasse a todas as épocas e lugares”², é a advertência que faz L. T. Sargent (2005, p. 155) e qualquer tentativa de especificação do sentido da utopia deve usar esse parâmetro. Jacques Gury (1976, p. 79, apud MINERVA, 2004, p. 55), seguindo a mesma linha, afirma que “Cada geração viu a *De optimo republicae statu* através de seus próprios óculos”³. Essas duas afirmações servem como ponto de partida para buscar uma especificação minimamente precisa desse objeto. A busca da medida certa, do equilíbrio, algo tão característico da mentalidade renascentista, norteia também a tentativa de delimitar um gênero literário surgido naquele período. É importante notar que o gênero literário não é definido conscientemente no momento em que surge, mas aparece espontaneamente e só depois é percebido como tal. Há também a dificuldade constante em qualquer obra de ficção: como delimitar a fronteira entre o puramente fictício e a realidade? No caso da utopia a pergunta se transforma: o que é só literatura e o que é projeto político?

“A palavra ‘utopia’, ao converter-se em um *nome genérico*, pôde observar que seu conteúdo semântico se estendia e se diversificava, mas perdia precisão”⁴ (BACZKO, 2005, p. 70). Dessa forma a delimitação do gênero não pode ser nem tão ampla, de forma a abarcar todos os textos que contenham algum elemento utópico, nem tão restrita ao ponto de exigir que todas as utopias assumam uma identidade plena com o livro de Tomás Morus, que todas sejam feitas à sua imagem⁵. Se a delimitação for demasiado ampla, todas as narrativas de viagem dos séculos XVI e XVII, por exemplo, poderiam ser consideradas utopias. Por outro lado se for exageradamente restrita, para se enquadrar no gênero só mesmo uma cópia da *Utopia* seria aceita, o que levaria a uma desconsideração da época em que cada obra foi composta. Reduzir ou ampliar o conceito depende do enfoque metodológico que

1 “¿no habrán perdido en el camino su objeto, que consistía en el inicio en un *corpus* de textos más o menos nitidamente definido?”. As citações em outros idiomas estarão traduzidas no corpo do texto e o original constará em nota de rodapé.

2 “We should not expect that a single definition will fit all times and places”.

3 “Chaque génération a vu le *De optimo republicae statu* à travers ses lunettes propres”.

4 “La palabra ‘utopía’, al convertirse en un *nombre genérico*, pudo observar que su contenido semántico se extendía y se diversificaba, pero perdía precisión”.

5 A Bíblia de Jerusalém (1985), em nota explicativa referente a Gênesis I, 26 afirma que “o termo concreto ‘imagem’ implica similitude física”, daí ser necessário o atenuante “semelhança”, para excluir a paridade. Imagem aqui é usado no sentido de similitude perfeita, de que a imagem da *Utopia* seja a própria *Utopia*. Todas as citações bíblicas são da Bíblia de Jerusalém. Somente serão mencionados o livro, o capítulo e o versículo.

se pretende dar, o que nem sempre é explicitado. Sargent (2005, p. 155) lembra também que “as utopias não serão todas parecidas”⁶, ou seja, da mesma forma que cada geração interpreta a *Utopia* a seu modo, as utopias estão relacionadas com seu tempo e com o local onde foram escritas. A definição do gênero de forma alguma pode abrir mão da historicidade.

Depois da rejeição burguesa da utopia e das críticas de Marx e Engels ao “Socialismo utópico” (ABENSOUR, 1990), o termo “utopia” passou a ser entendido como sinônimo de impossível. Baczkó (2005, p. 73) afirma que “a teoria de Marx, então, a respeito das ‘fantasias’ dos utopistas é o mesmo que a química a respeito da alquimia, ou o mesmo que a astronomia a respeito da astrologia”⁷. Não diz, contudo, que essa é, na verdade, a interpretação de Engels (1962), mas sua breve explicação ajuda a compreender o sentido atual da palavra. Isso também está relacionado com o espírito da época presente – o fim da História, o pensamento único (FUKUYAMA, 1992) – e remete a um longo processo de transformação e de surgimento de um senso comum. É importante ultrapassar essa barreira e outras tantas na delimitação do gênero.

As histórias da utopia com certeza ajudam a esclarecer o o nosso problema, e entre elas podemos citar a obra dos irmãos Frank e Fritzie Manuel (1979) e também a de Raymond Trousson (1995). Nenhuma será exaustivamente explorada aqui, pois a intenção é discutir o significado da utopia, o que já é por si só tema bastante complexo. Baczkó (2005, p. 65) define quais são os paradigmas da utopia, o que nos ajuda a avançar:

Primeiro, um paradigma literário: o relato de uma viagem imaginária, ao fim da qual o narrador descobre uma cidade até então desconhecida, que se sobressai por suas instituições e da qual faz uma detalhada descrição. Logo, um paradigma específico do imaginário social: a representação de uma sociedade *radicalmente distinta*, localizada em uma *outra parte* definida por um espaço-tempo imaginário; uma representação que se opõe à da sociedade real que existe *hic et nunc*, a seus males e a seus vícios.⁸

O imaginário social (e portanto também a utopia) faz parte da realidade ao mesmo tempo em que se opõe a ela. A utopia existe dentro da história como texto e como ideia, surge a partir da história e se projeta para fora dela, sempre mantendo

6 “[...] utopias will not all look alike”.

7 “La teoría de Marx, entonces, es con respecto a las ‘fantasías’ de los utopistas lo mismo que la química con respecto a la alquimia, o lo mismo que la astronomía con respecto a la astrología”.

8 “Primero, un paradigma literario: el relato de un viaje imaginario, al final del cual el narrador descubre una ciudad hasta entonces desconocida, que sobresale por su instituciones y de la que hace una detallada descripción. Luego, un paradigma específico del imaginario social: la representación de una sociedad *radicalmente distinta*, ubicada en una *otra parte* definida por un espacio-tiempo imaginario; una representación que se opone a la de la sociedad real que existe *hic et nunc*, a sus males y a sus vicios”. Itálicos no original.

uma grande interação, de modo que o texto literário, um produto do imaginário social, pode eventualmente promover uma alteração da própria história, no sentido que pode levar as pessoas a agirem e transformarem o mundo em que vivem. Aqui há duas questões importantes: primeiro a da indissociabilidade entre utopia e história e, segundo, a possibilidade de se enxergar a utopia como projeto de transformação da sociedade.

Ainda segundo Sargent, (2005, p. 156) utopia “não descreve uma sociedade perfeita em nenhuma definição de perfeito”⁹. Uma sociedade perfeita seria completa, e portanto imutável, estando assim afastada da História. Ora, no Renascimento, os humanistas florentinos perceberam a diferença entre Florença e Atenas – a cidade italiana era considerada por eles como equivalente da famosa polis grega, seu espelho –, acabaram por descobrir a especificidade da História, ou seja, que o homem é produto de circunstâncias históricas específicas e que é autor de sua existência individual (HELLER, 1982)¹⁰. Assim nasce a concepção moderna de História, a percepção de que cada época é singular e que é sempre possível transformar a própria realidade. Portanto nem a *Utopia*, gerada a partir dessa noção renascentista, nem as obras que seguiram seu rastro podem estar afastadas da História. Não podem também ser simplesmente vistas como conservadoras ou reacionárias, afinal estão intimamente ligadas à ideia de transformação da sociedade, ou pelo menos dessa possibilidade. E nesse sentido cada época e cada escritor vislumbrará as suas possibilidades, e é natural que possa ocorrer que o mundo ideal de um período seja extremamente opressor para outro.

Arrigo Colombo (2006, p. 56) afirma que “A ‘ótima’ forma de estado [...] tem um sentido inquisitivo, muito mais que assertivo”. O texto das utopias seria, para ele, uma espécie de ponto de partida para se discutir a melhor forma de organização da sociedade. Seria uma indagação sobre a melhor constituição social, não uma proposta fechada e restrita. Uma pergunta recebe diversas respostas ao longo da história e, nesse caso, tanto as perguntas como as respostas seriam constituintes do gênero literário utópico. Este, ao mesmo tempo em que mantém a constante de buscar um estado ótimo, varia muito na forma, lembrando que tanto as perguntas como as respostas estão sempre relacionadas com um determinado momento histórico.

R. Ruyer “propôs a distinção essencial entre o *modo utópico* e o *gênero utópico*”¹¹ (TROUSSON, 1995, p. 42) e “Cioranescu foi o primeiro a chamar o modo utópico de *utopismo*” (RIBEIRO, 2010, p. 82). Temos então utopia e utopismo¹²: a utopia se restringe à Literatura, sendo entendida como um gênero literário; o utopismo, por sua vez, alarga as fronteiras e pode abarcar vários campos de conhecimento, se constituindo como uma mentalidade. Cosimo Quarta (2006, p.

9 “[...] does not describe a perfect society by any definition of perfect”.

10 Esse argumento se baseia largamente na disciplina sobre utopia ministrada no primeiro semestre de 2008 pelo professor Carlos Eduardo Ornelas Berriel, no programa de pós-graduação em Teoria e História Literária da Unicamp.

11 “ha propuesto la distinción entre el *modo utópico* y el *gênero utópico*.” Itálico no original.

12 “Utopia e utopismo” é o título de um artigo de Raymond Trousson (2005), que retoma as ideias anteriores de Ruyer e Cioranescu para reforçar e explicar essa distinção.

45) está de acordo: “com seu escrito, Morus dava início não somente ao renascimento do pensamento utópico, mas também a um novo gênero literário: o *romance utópico*, que tanta fortuna teve ao longo de toda a idade moderna, até os nossos dias”. Dentro dessa distinção deve ficar claro que os romances utópicos surgem dentro de uma corrente de pensamento mais ampla, ou seja, toda utopia tem algo de utopismo, mas o pensamento utópico não conduz automaticamente à redação de utopias, de obras literárias.

Para Dubois (2009, p. 21-22) “A utopia [...] acabou por designar qualquer país imaginário: coloca-se em relevo, segundo o caso e o humor, ou o caráter irreal ou o caráter ideal – o emprego nesse sentido é atestado desde o século XVI”. Se por um lado esse era o sentido no século XVI, por outro lado Trousson (2005, p. 126) mostra brevemente a evolução na compreensão do termo “utopia”, ou seja, as modificações que ele foi sofrendo com o passar dos anos. A origem do termo está, evidentemente, na obra homônima de Morus, mas, a partir dela, passou a ser metáfora para algum “país imaginário”, substituído depois por “viagem imaginária”, voltando a ter, no século XVIII “o sentido de metáfora pseudo-geográfica”. Já é percebido aí como gênero literário¹³, mas com o sentido deslocado “em direção à dimensão institucional”, e também é acentuado “o caráter negativo de irrealidade, de impossibilidade”. Esse sentido pejorativo é confirmado no século XIX, durante o qual o sentido do termo passa a depender “do ponto de vista ideológico do locutor”.

Depois do século XIX o termo é retomado de diversas maneiras, permanecendo em geral o sentido ideológico, podendo representar a contestação social (Karl Mannheim), uma força ativa transformadora (Ernst Bloch), a revolta (Roger Mucchielli) ou uma oposição radical à realidade social existente (Bronislaw Baczko). No final desse processo o sentido já está bem distante daquele cunhado por Morus e percebido posteriormente como gênero literário (TROUSSON, 2005).

Para Baczko a principal lição da *Utopia* é a supressão da propriedade privada e a noção de que sem isso não há possibilidade de justiça. A ausência da propriedade é, dessa forma, um dos elementos constitutivos do gênero utópico. Ele explica ainda que “no século XVI e até o século XVIII, a novela utópica segue o modelo da viagem imaginária, inspirando-se no modelo da *Utopia* de Morus”¹⁴ (BACZKO, 2005, p. 81). Por outro lado Trousson reconhece que o relato utópico não se reduz a uma forma única e constante, especialmente depois do século XVIII, o que é fácil de perceber ao se comparar, por exemplo, a obra de Morus com *1984*, de George Orwell. Também não se trata de negar o aspecto ideológico, já que “a utopia se caracteriza, certamente, por um conteúdo e por um projeto, mas, enquanto gênero literário, ela supõe igualmente exigências de formulação de sua mensagem, requer o estudo de critérios estruturais, diegéticos e estilísticos” (TROUSSON, 2005,

13 É possível afirmar que mesmo Tommaso Campanella percebe a utopia como um gênero literário, pois vê a ligação entre as obras de Platão, Aristóteles e Morus, entre outros, e afirma seguir o seu rastro. Deve-se reconhecer, contudo, que o conceito do gênero utópico é percebido, mas a palavra “utopia” ainda não é usada para defini-lo. Campanella usa os termos “república imaginária” quando remete às obras que toma como exemplo (CAMPANELLA, 1953, p. 113).

14 “En el siglo XVI y hasta el siglo XVIII, la novela utópica sigue el modelo del viaje imaginario, inspirándose en el modelo de la *Utopía* de Moro”.

p. 128).

É importante que a utopia seja verossímil, o que implica que sua narrativa seja de certa forma realista, caso contrário se assemelharia ao mundo às avessas ou a qualquer especulação sobre um mundo diferente e melhor. Sem verossimilhança não seria possível enxergar a utopia como projeto, como possibilidade concreta – não imediata – para a realidade. Trata-se aqui de critérios literários, mesmo que seja inegável o fato de as utopias estarem ligadas à realidade política e social de seu tempo, o que é claramente percebido na formalização da experiência histórica da Inglaterra feita por Morus – no que foi seguido por outros utopistas. Enfim, os critérios literários de realismo e de verossimilhança estão diretamente associados aos aspectos políticos e sociais.

A utopia está atrelada à história¹⁵ e, sendo assim, “só pode aparecer depois da perda da idade do ouro” (TROUSSON, 2005, p. 130). Não se trata simplesmente de nostalgia, ainda que ela possa estar presente. Ora, o homem caiu e foi expulso do Paraíso – um tema importante no Renascimento – e não é possível retornar, pois os querubins com suas espadas flamejantes guardam o caminho¹⁶. Dada também a incapacidade do homem de repetir a obra criadora de Deus¹⁷, resta somente construir “o seu substituto humano, representação de uma felicidade obtida *apesar* da queda e vontade de modificar o curso da história”. A utopia olha ao mesmo tempo para trás para adiante e é construída “como uma história paralela, alternativa” (TROUSSON, 2005, p. 130). É uma proposta de construção, não de retorno.

Claude-Gilbert Dubois (2009, p. 18) assinala que “Por supor a integração do indivíduo a uma comunidade, podemos duvidar do caráter regressivo da utopia”. Afinal, quando na história houve essa integração? Apenas em alguns momentos fugazes, como nas comunidades cristãs primitivas, muito evocadas e pouco imitadas, e nos vários mitos de paraísos perdidos, do *el dorado* e afins. A integração comunitária é a exceção e não a regra na história ocidental. Portanto, a tentativa de construir os indivíduos comunitariamente não pode ser um retorno, pois quer construir algo que não aconteceu na história, a não ser como mito ou como desejo.

Baczko (2005, p. 68) diz que “contrariamente a estes, aos Édens e às Ilhas Afortunadas, a utopia é uma construção multiplicável e modificável”¹⁸. Ela contém a percepção histórica de que o passado não se repete e mostra uma visão de tempo linear e não cíclica. Na visão cristã o paraíso não será reconstruído, mas surgirão um novo céu e uma nova terra¹⁹.

Dubois (2009, p. 18) escreve que a utopia “é o sonho de um cidadão

15 Cosimo Quarta (2006, p. 50) insiste que “o vínculo com a realidade histórica seja, para o pensamento utópico, não uma opinião, mas uma necessidade”.

16 “E o Eterno Deus enviou-o [o homem] do jardim do Éden – de onde havia sido tomado – para cultivar a terra, e expulsou o homem, e colocou – ao oriente do jardim do Éden – os querubins com uma lâmpada flamejante de espada que se voltava, para guardar o caminho da árvore da vida.” Gênesis III, 23-24.

17 O homem é semelhante, não igual a Deus (Gênesis I, 26), ver nota 5.

18 “[...] contrariamente a estos, a los Edén y a las Islas Afortunadas, la utopía es una construcción multiplicable y modificable”.

19 Cf. Apocalipse XXI, 1.

descontente com sua cidade, que não escolhe por paraíso de seus sonhos o que se opõe à cidade – paraísos artificiais ou campos árcades – mas outra cidade, organizada de outra maneira”. As utopias de fato mantêm por um longo tempo um caráter essencialmente urbano – daí sua ligação estreita com a arquitetura. Isso assinala também que o utopista não quer um outro mundo, mas sim o mesmo que está, só que melhorado. Há uma relação ambígua com o novo mundo conhecido: considerando a forma clássica da utopia, o viajante que conhece o outro mundo sempre retorna e o seu relato é feito com o intuito de criticar a própria sociedade. Ou seja, o utopista pode se inspirar em outros lugares, mas é para o seu mundo que está voltado.

São necessárias mais algumas explicações. Agnes Heller (2008, p. 112) supõe que uma sociedade que

não permitisse o desenvolvimento de *nenhuma* comunidade de conteúdo axiológico positivo, poder-se iam realizar valores em outras numerosas objetivações: na arte, na ciência, na produção, etc. E, ainda que o indivíduo não pudesse produzir em nenhuma dessas esferas, continuaria a ter a oportunidade de escolher possibilidades positivas. Pode encontrá-las nas objetivações, no mundo intelectual e **nas normas de épocas passadas**, e pode escolher os valores aí contidos, convertê-los em valores próprios, hipostasiá-los no futuro, etc. O fato de que o indivíduo, com uma tal escolha, entre em contraposição com as comunidades de seu tempo não anula um dado efetivo: o de que ele está escolhendo uma comunidade, ainda que apenas idealmente. (Itálico no original, negrito meu).

A utopia pode ser identificada com essa comunidade ideal que se contrapõe à sociedade de seu tempo. Nesse sentido está sempre vinculada ao presente. Como projeto, contudo, volta-se para o futuro. E, quando se trata do seu conteúdo axiológico, pode olhar para o passado – ou para um outro lugar – na tentativa de recuperar algum valor que tenha se perdido. Isso não é o mesmo que buscar um retorno à Idade do Ouro ou ao Paraíso Perdido. Apenas ilustra a duplicidade da utopia na relação passado-futuro: ela pode promover o resgate “dos valores individuais de uma comunidade que existiu no passado e que talvez agora seja postulada para o futuro” (HELLER, 2008, p. 113). Assim, em relação ao tempo, consegue voltar-se ao mesmo tempo para trás e para frente. Em suma, o retorno pode ser feito no que concerne aos valores, mas a construção, quando postulada, é sempre voltada para o futuro a partir do presente.

“Todas as vezes que, em consequência de circunstâncias históricas ou de mutações sociológicas, o poder sobre o real diminui, vemos nascer simultaneamente reações de angústia e de defesa, acompanhadas de compensações imaginativas”, explica Dubois (2009, p. 27). A utopia atesta o triunfo da vontade e da individualidade humanas, é o homem que cria, que propõe e realiza. É um mundo humano, que “recusa a submissão à transcendência” não pela rejeição a Deus, mas

por assumir seu papel criador, sua inserção na história e a singularidade de cada época. O homem é o sujeito da história, e não um títere no jogo divino. Aí está sua dignidade.

Assim, “a utopia propõe a redenção do homem pelo homem” (TROUSSON, 2005, p. 130), pois este, semelhante a Deus, deve usar os atributos divinos que tem – a criatividade, o poder e o conhecimento – para construir uma sociedade feliz. Afinal, Deus pôs o homem acima de todos os seres da criação²⁰ e é natural esperar que o tenha dotado dessa capacidade realizadora. O homem não pode criar da mesma forma que Deus, a partir do nada, mas pode transformar. É o conflito entre “um sentimento trágico da história” e a “vontade de dirigir o seu curso” (TROUSSON, 2005, p. 130) que origina a proposta utópica. Ela nasce “de fato, da aguda consciência, que é ao mesmo tempo crítica e ética, dos males sociais e da vontade de superá-los” (QUARTA, 2006, p. 51). O homem observa a humanidade e percebe a queda, de alguma forma a reconhece, e quer resistir a ela, quer seguir na direção contrária. “Com efeito, se a utopia – assim como o utopismo – supõe a vontade de construir, frente à realidade existente, um mundo outro e uma história alternativa, ela se revela essencialmente humanista ou antropocêntrica, na medida em que, pura criação humana, ela faz do homem mestre de seu destino” (TROUSSON, 2005, p. 128). Numa contradição, o destino do homem seria então controlar a sua história ou, melhor dizendo, ao dotar o homem da razão e dos sentidos, Deus teria conferido a ele essa singular capacidade de dirigir o próprio destino.

O bom uso da razão seria, em outras épocas, chamado de sabedoria e para Cosimo Quarta (2006, p. 38) “A ilha feliz descrita por Rafael Hitlodeu é, de fato, um estado no qual a sabedoria reina soberana”. A *Utopia* vista como reino da sabedoria aponta para a necidade do mundo e nisso se vê uma ligação clara com o *Elogio da Loucura* de Erasmo. A forte amizade entre os dois humanistas é por si só elemento suficiente para termos segurança dessas relações, mas há ainda muitos outros fatores. A sabedoria moreana seria mal vista aos olhos dos sábios do mundo, como se vê na resposta de Rafael Hitlodeu quando Morus lhe diz que deveria se tornar conselheiro de algum príncipe:

Tendes aí, portanto, um grupo de homens que invejam todos os demais e só admiram a si mesmos. Pois bem: se entre homens assim alguém sugerisse um plano de ação que já tivesse visto adotado em algum outro país, ou a respeito do qual se pudesse citar um precedente histórico, o que é que aconteceria? Sem dúvida iriam comportar-se como se a sua reputação estivesse em jogo, pois passariam por tolos o resto de suas vidas se não conseguissem encontrar argumentos que pusessem por terra a sugestão apresentada. E, se todos esses argumentos não funcionassem, certamente diriam: “Assim procederam todos os nossos antepassados, e quem somos nós para colocar em dúvida

20 Ver Gênesis I, 28: “Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra’”.

a sua sabedoria?” Depois disso, voltariam a refestelar-se em suas poltronas com o ar de quem tivesse dito a última palavra sobre a questão – como se o fato de ser mais sábio que os antepassados fosse um desastre irremediável! E, no entanto, estamos sempre dispostos a não acatar as mais sábias decisões dos antigos, ao mesmo tempo em que nos aferramos feito loucos ao que nos deixaram de menos inteligente. Não foram poucos os lugares em que já me defrontei com essa curiosa mistura de presunção, estupidez e obstinação. Deparei com coisa semelhante até mesmo na Inglaterra. (MORE, 1999, p. 23-24).

O discurso de Hitlodeu, quase todo genérico, adquire no final certa historicidade ao mencionar a Inglaterra, o que torna a crítica mais incisiva. Já não são reinos distantes e desconhecidos, mas um lugar específico, que tem um rei e conselheiros, a respeito dos quais são feitas pesadas censuras na sequência da obra. Ou seja, a própria Inglaterra estaria rejeitando a sabedoria e se distanciando do estado ótimo em que não só alguns, mas todos seriam felizes. A rejeição da sabedoria também acontece por causa de interesses pessoais, do desejo de não parecer tolo. Não importa para esses conselheiros serem ou não sábios, mas o que parecem ser. Temos aqui a questão da aparência, tão presente no mundo atual, apesar de remontar à Antiguidade Clássica²¹. Não importa que o que se escreve seja relevante, mas a quantidade de coisas que se produz. Esses, entre tantos outros exemplos, fazem com que a obra de Morus permaneça relevante e que seus questionamentos sigam atuais, além de justificar a necessidade da retomada dos estudos sobre a literatura utópica ao menos como crítica do projeto de modernidade consolidado.

Os “sábios” desses conselhos dos príncipes são retratados como contrários à razão e apegados ao poder. Nesse caso a verdadeira sabedoria de Hitlodeu seria tomada por loucura, impossibilitando a mudança para melhor. Eis a rejeição plena da sabedoria: o tolo sendo considerado sábio²². Aqui se vê uma recusa da argumentação em nome da tradição. O passado não pode ser questionado e em nome da sabedoria os conselheiros abdicam do uso da razão. A mais alta das faculdades humanas é abandonada pela vaidade individual, pelo desejo de poder e dinheiro. É exatamente a mesma crítica que Erasmo fez no *Elogio da Loucura*: “O que distingue o louco do sábio é que o primeiro é guiado pelas paixões, o segundo, pela razão” (XXX); e também: “todos não procuram senão o dinheiro vivo; como o sábio despreza o dinheiro, tem-se o cuidado de evitar a sua companhia” (LXI)²³. Além disso, se a sabedoria era tida como tolice, só restava aos sábios elogiar a estultícia. Essa

21 O caso de Sócrates é paradigmático para a compreensão desse assunto: foi a *δόξα* (*doxa*, aparência) e a sua indisposição em se submeter a ela que o levaram à morte.

22 Recorde-se o seguinte provérbio: “Quem diz ao ímpio: ‘Tu és justo’, será maldito entre os povos e detestado entre as nações” (Provérbios XXIV, 24)

23 O *Elogio da Loucura* segue a divisão em capítulos dos livros da Antiguidade Clássica e da Bíblia, portanto será citado da mesma forma. Entre parênteses estão os números dos capítulos.

inversão também retoma os escritos de Paulo no Novo Testamento²⁴, marca constante no Renascimento e nas utopias dessa época.

A humanidade se vê numa disputa entre a Sabedoria e a Loucura, deusas que apontam caminhos opostos a serem seguidos. Cosimo Quarta (2006, p. 38) considera que, no pensamento de Morus, “Para que a loucura não tenha a última palavra nos acontecimentos humanos, é necessário que humanidade reencontre a sabedoria perdida, recorrendo, em particular, aos ensinamentos de Platão e, sobretudo, aos de Cristo”. Tommaso Campanella (1953, p. 113-114) retoma Morus e evoca os mesmos mestres para defender a *Cidade do Sol*:

[...] existe a nosso favor o exemplo de Tomás Morus, mártir recente, que escreveu a sua república imaginária, *Utopia*, exemplo no qual encontramos as instituições da nossa. Platão, igualmente, apresentou uma ideia da república que, embora não possa, como dizem os teólogos, ser posta integralmente em prática na natureza corrupta, teria podido, contudo, subsistir no estado de inocência, isto é, justamente aquele ao qual Cristo nos faz voltar.

O reino da sabedoria só seria possível em um lugares inexistentes, pois o mundo como é a despreza. Nesse sentido a crítica de Morus é tão feroz quanto a de Erasmo, e a conclusão óbvia é que para alcançar o estado ótimo é impossível que as coisas continuem como estão. Esse é o principal mérito não só de Morus e Campanella, mas das utopias em geral, pois despertam as consciências para a necessidade imperiosa de mudança.

Para Cosimo Quarta (2006, p. 45-46) “Morus mostrava que a sabedoria pode habitar entre os homens, com a condição de que eles se empenhem em buscá-la com todas as próprias forças”²⁵. Assim, a utopia se coloca como possibilidade, distante do mundo como é, mas de forma alguma irrealizável, afinal, segundo o ideal renascentista, o homem é o autor do seu destino. Entretanto, a *Utopia* “não é só um abstrato ‘elogio da sabedoria’, mas uma descrição analítica de ordenações justas criadas por homens sábios” (QUARTA, 2006, p. 41). Aqui está uma característica fundamental do gênero que se formaria a seguir: as utopias são constituídas por ordenações justas que são invariavelmente o contrário ou a atenuação das injustiças

24 “Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. [...] Mas o que é loucura no mundo, Deus escolheu para confundir os sábios; e, o que é fraqueza no mundo, Deus escolheu para confundir o que é forte.” (1 Coríntios I, 25 e 27).

25 Entre outras, são notáveis algumas passagens: “se invocares a inteligência e chamares o entendimento; se procurares como o dinheiro e o buscares como um tesouro; então entenderás o temor de Yahweh e encontrarás o conhecimento de Deus” (Provérbios II, 3-5); “Vós me procurareis e me encontrareis, porque me procurareis de todo o coração” (Jeremias XXIX, 13); e também o discurso de Paulo para os atenienses, no Areópago: “De um só ele [Deus] fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat. Tudo isto para que os homens procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós” (Atos XVII, 26-27).

da sociedade de seu autor.

Trousseau (1995, p. 42) ajuda a esclarecer essa ideia:

Assim, pois, só se passa ao gênero utópico, no sentido estrito do termo, se a reflexão sobre as possibilidades laterais acaba na representação de um mundo específico, organizado. O pensador utópico, ao criar uma utopia, torna acessíveis suas hipóteses na forma de uma cidade em que elas se organizam e se estruturam.²⁶

É possível estudar as utopias somente como um gênero literário, sem considerar seus demais aspectos, e muitos, como Trousseau, procedem dessa forma. Outros, por outro lado, veem nas utopias principalmente projetos de transformação da sociedade. Sobretudo no século XIX floresceram projetos utópicos, com destaque para os de Saint-Simon, Fourier e Owen, sobre os quais incidiram as críticas de Marx e Engels. Ainda assim, das mãos dos ativistas também surgiram romances utópicos, como a *Viagem à Icária*, de Etienne Cabet. É verossímil, portanto, concluir que nas utopias possa haver uma vinculação entre as dimensões literária e projetiva, sem que haja a anulação de uma por outra. É natural também que umas das duas dimensões receba maior destaque. Isso sem dúvida cria dificuldades para a delimitação discutida aqui, mas não parece razoável ignorar esse problema.

Se considerarmos que a obra fundadora do gênero utópico efetivamente propunha algo para a sociedade de seu tempo, precisaremos aceitar que todas as demais obras surgidas em seu rastro também faziam isso? Ou seja, pode-se considerar esse como um critério para definir o gênero literário utópico? Para alguns, como Trousseau, a resposta é negativa, mas para outros é positiva. Cosimo Quarta (2006, p. 49), por exemplo, considera que “a obra de Morus [...] oferece também elementos fundamentais para elucidar melhor o próprio conceito de utopia, já a partir da análise deste afortunado neologismo”. Por isso sempre é necessário mencioná-la quando se trata de discutir a constituição da literatura utópica na história. Por outro lado Baczkó, contrariando Quarta, diz ser ilusório crer “que o objeto da investigação sobre a utopia seja oferecido com o texto paradigmático de Morus”²⁷ (2005, p. 70). Portanto, ao mesmo tempo em que a obra de Morus não pode ser o único parâmetro de delimitação do gênero, tampouco pode ser descartada nas análises.

Logan e Adams (1999, p. XIII²⁸) escrevem que “quando iniciamos a leitura do livro, a suposição plausível de que a *Utopia* seja uma utopia vê-se rapidamente abalada”. De fato se considerássemos as duas partes como livros independentes,

26 “Así, pues, sólo se pasa al género utópico, en el sentido estricto del término, si la reflexión sobre las posibilidades laterales acaba en la representación de un mundo específico, organizado. El pensador utópico, al crear una utopía, vuelve accesibles sus hipótesis em forma de una ciudad en la que se organizan y se estructuran.”

27 “[...] que el objeto de la investigación sobre la utopía sea ofrecido com el texto paradigmático de Moro”.

28 Trata-se da introdução da edição da *Utopia* constante na Bibliografia.

poderíamos concluir que a segunda seria uma utopia – no sentido de se enquadrar no gênero literário – enquanto que a primeira parte não, pois aponta diretamente para os diálogos platônicos. No entanto não podemos incorrer no erro de considerar os dois livros como independentes um do outro, mas devemos reconhecer que “dimensão crítica é extremamente ligada à projetual” (QUARTA, 2006, p. 50). Nessa linha interpretativa o segundo livro é o ápice da obra e deixa claro que Morus não estava unicamente buscando um escape para sua realidade nem desejava somente criticar a sociedade de seu tempo. Para isso bastaria o primeiro livro.

Luigi Firpo (2005, p. 228-229) fornece outros aspectos para delimitar o gênero, também levando em conta a dimensão projetual: a utopia deve “ser global, radical e prematura”, definindo a seguir cada um desses termos. Afirma que “um projeto ‘global’ deve ser de tal forma que envolva na sua totalidade o modo de viver dos homens em sociedade, isto é, um projeto que não seja voltado para um único fim, mas que seja importante e significativo, um pormenor que seja, mas que ao contrário envolva a sociedade no seu complexo”. A utopia não é um projeto pontual, como o Panóptico, de Jeremy Bentham; não está preocupada em pensar a vida dos indivíduos uma por uma, mas busca a construção de uma sociedade harmoniosa para todos eles. Essa harmonia é proposta em termos gerais, regras de conduta que são válidas para todos. Nesse sentido o indivíduo se adéqua ao coletivo e não o contrário.

Talvez por causa desse aspecto global que a utopia possa ser, hoje, confundida com um projeto totalitário, no significado desse termo após o fascismo e o stalinismo. No entanto tal confusão deve ser atribuída sobretudo ao individualismo contemporâneo, em que o indivíduo rejeita a coletividade e pode até, em prol de seu próprio bem-estar, causar – conscientemente – dano aos demais membros da sociedade sem que isso lhe pareça problemático. Em oposição a isso Agnes Heller (2008, p. 23) afirma que “nem Platão nem Campanella – apesar de terem sido refutados em vários pontos por seus contemporâneos – tivessem jamais sido acusados, em suas épocas, de oprimirem o indivíduo; é que os indivíduos daquelas épocas, diferente dos muitos indivíduos manipulados da nossa, sequer tinham necessidades individuais”. Ou seja, a ideia de que a utopia oprime o indivíduo é uma percepção posterior ao surgimento do gênero utópico.

Essa coletividade visceral da utopia, tão agressiva à nossa contemporaneidade, é a consequência natural de um projeto global. Mesmo um projeto de menor porte, como a reforma de um sistema educacional, é, necessariamente, coletivo. Pode parecer contraditório, mas no Renascimento floresceram ao mesmo tempo a percepção da singularidade da história e, portanto, de cada indivíduo, e o gênero literário utópico, que é eminentemente coletivo. Só séculos mais tarde a percepção de cada indivíduo como sujeito da história levou ao desenvolvimento de teorias e projetos de sociedade individualistas. É importante ressaltar que a coletividade da utopia não anula o indivíduo, apenas não permite que ele se sobreponha ao coletivo. Dito de outra forma, a utopia não é anti-individual, mas é necessariamente anti-individualista.

A visão da utopia como projeto global e, portanto, coletivo, leva ao segundo aspecto mencionado por Firpo (2005, p. 229), o radicalismo, “porque um projeto que

implique leves variantes, pequenos retoques, um deslocamento quase imperceptível das estruturas da sociedade em um outro sentido é assunto de todos os dias”. A utopia propõe a alteração da sociedade na sua estrutura, em suas bases, propõe a construção de um mundo oposto ao que está dado, e aqui novamente fica evidente a contribuição das descobertas para a sua construção. O espelhamento feito por Morus é uma profunda crítica à sociedade de seu tempo, e é também uma proposta para construir um mundo novo. Talvez por essa associação latente de termos que a América se configurará, posteriormente, como o celeiro de experimentos utópicos²⁹.

O utopista é tão radical que sabe que seu projeto não pode ser posto em prática em sua própria época, o que conduz diretamente à percepção da utopia como um projeto prematuro. Segundo Firpo essa é a sua característica mais importante. E é também um aspecto mal compreendido: um projeto prematuro não é, de forma alguma, impossível. Seria o mesmo que dizer que uma criança prematura é impossível. A questão posta é que o utopista vislumbra uma mudança profunda na sociedade e, justamente por isso, sabe que ela não será realizada agora. Afinal, não há raios num céu azul.

“A utopia é historicamente uma mensagem na garrafa, a mensagem de um naufrago” (FIRPO, 2005, p. 229) que vê sua sociedade em crise, afundando, e entende que é preciso deixar registrada uma mensagem para alguém que ainda não está ali. A utopia espera pelo triunfo da razão, de modo que seja possível construir uma outra sociedade. Firpo também afirma que “o utopista, entendido como aquele que escreve uma utopia, é normalmente um grande realista”, pois está ciente que seus contemporâneos não o compreenderão e que podem até reagir violentamente contra ele. O realismo está na percepção que o utopista tem da sociedade, não em escrever um projeto que seja imediatamente executável. Sendo assim, sua “mensagem radical deve apresentar-se mascarada e fantasiada” (FIRPO, 2005, p. 230), inteligível somente para aqueles que conseguirem usar sua razão para observarem criticamente a sociedade. Dito de outra forma, a utopia será compreendida por aqueles que, descontentes com o mundo como ele é, procuram ver o mundo como ele pode ser. Ninguém completamente conformado com seu tempo verá sentido na utopia.

A mesma linha de pensamento segue Dubois (2009, p. 25), para quem

a utopia é, com efeito, uma produção mental característica dos estados conflituosos sem solução imediata. Por isso ela tem valor de testemunho. Se é verdade que “a atualização das contradições do utopista deve ser fecunda” (RUYER, 1950, 1953), não é porque ela leva a uma ação, mas porque, colocando os termos de uma contradição, ela leva ao menos a uma tomada de consciência: assim a utopia justifica sua essência ao mesmo tempo em que exige sua extrapolação.

29 Por exemplo, as comunidades que Vasco de Quiroga tentou construir no México (SERRANO GASSENT, 2001).

A grande questão é que o utopista não vê solução imediata para as contradições que percebe. É uma espécie de pessimismo realista – em alguns casos só o pessimismo é realista – que se tenta superar através da imaginação da própria sociedade transmutada em outra, otimizada. A utopia é um testemunho de uma época, de uma angústia acima de tudo individual, mas que não deixa de representar a sociedade. É o testemunho de um anseio, um desejo, mais do que uma esperança. Se não houvesse esperança alguma seria inútil tentar despertar as consciências e a utopia seria somente um escape. A esperança parece ser um componente fundamental na composição da utopia, mas o desejo se sobressai. O utopista gostaria que a sociedade fosse do jeito que descreve, mas não está seguro que isso vá acontecer.

Dubois (2009, p. 25) continua:

a ambição do utopista é mostrar, até as últimas consequências, o que o possível pode conter em si. Seu defeito metodológico é evidentemente estabelecer uma passagem demasiado rápida entre as possibilidades e as realizações – mas deve-ser isso ao desprezo pelo real ou à impaciência em extrapolar?

A última pergunta é fundamental, pois a resposta que se dá a ela define a forma como a utopia será vista. A falha metodológica da utopia é explícita e Dubois a coloca em bons termos, mas o importante é que ela abre diversas possibilidades, fornece imagens antes não disponíveis, talvez esquecidas.

Para Quarta (2006, p. 52), “O empenho ético, o *dever* de realizar o projeto é parte integrante da consciência utópica. A qual, justamente porque conhece seus limites, sabe que haverá sempre uma distância entre o pensamento e a ação, entre a teoria e a praxe”. Ou seja, a utopia, caso se concretize, não será necessariamente como foi prevista. É preciso que haja consciência da necessidade de transformação e que se trabalhe para realizá-la. Mesmo que se perceba que determinada utopia não é plenamente realizável, ainda assim é possível adotá-la como meta, com a consciência de sua impossibilidade, num movimento dialético que exige intenso trabalho teórico e prático. Vale lembrar a frase do sub-comandante Marcos (1999) líder da guerrilha zapatista no México: “Que transformação social não foi utopia na véspera? Nenhuma”.

Ainda segundo Firpo (2005, p. 230), “o utopista sabe que é um profeta desarmado”, pois, inconformado com seu tempo, não pode usar as armas que condena. Como os antigos profetas, sua arma é a palavra, mas, diferente daqueles, seu ponto de partida é razão, e não a inspiração divina. Para o profeta muitas vezes suas próprias palavras não têm sentido, e aqui há uma diferença importante com relação ao utopista. A racionalidade dos projetos utópicos chega mesmo a alguns extremos que hoje soam absurdos, como nas utopias monacais pós-tridentinas, cujo melhor exemplo é a Cidade do Sol (BERRIEL, 2005). No entanto, mesmo que os projetos pareçam absurdos à primeira vista, sempre há uma racionalidade interna que lhes confere lógica e coerência. É possível que essa relação da utopia com a profecia

seja um eco do humanismo, intimamente ligado ao estudo das Escrituras. Se for assim a utopia juntou a razão – tudo é pensável, tudo é cognoscível – ao sentido crítico dos profetas antigos para construir seu projeto. E nisso está uma grande inovação.

“A atitude o utopista” – escreve Dubois (2009, p. 18) – “exprime uma veleidade de adaptação, mas também um fracasso na adaptação que o conduz a conformar o mundo aos seus desejos ao invés de adaptar-se ao mundo”. É uma inaceitação do próprio fracasso que move o utopista. Ele não se adapta porque resiste ao mundo e acredita que este precisa ser transformado. Nessa perspectiva o seu fracasso na adaptação ocorre não por uma falha sua, mas porque o mundo estaria errado. Esse fracasso tem uma analogia clara com o Cristianismo em sua inconformidade declarada com relação à sociedade secular.

Assim como acontecia com frequência aos profetas, a utopia foi muitas vezes desprezada. Para Arrigo Colombo o desprezo e a recusa que recaem sobre a utopia se devem ao fato de que muitos não enxergam nela a dimensão projetual, “a *tensão ético-realizadora* e a intenção política” (2006, p. 59). Tem razão, por um lado, porque percebe a insistência talvez exagerada no aspecto imaginário da utopia, em vê-la somente como obra de ficção. Por outro lado comete ele próprio um exagero ao enfatizar com veemência o que chama de “tensão ético-histórica” presente na utopia.

O desequilíbrio das visões gera uma polarização artificial que serve apenas para dificultar a compreensão do significado da utopia. Nas utopias as dimensões histórica e literária não são mutuamente excludentes, mas coexistem e geram uma tensão interna que enriquece o texto. A literatura utópica está fundada na história ao mesmo tempo em que pode transformá-la. Não é mera representação ou espelhamento, tampouco um projeto perfeitamente delimitado e exclusivamente histórico. Essa tensão interna é um dos pontos que faz da utopia um tipo de escrito interessante, pois permite que se desdobre em diversas formas, como bem atestam as variantes dentro do gênero utópico, que ressignificam seus elementos.

Uma passagem de Baczkó (2005, p. 69-70) é útil nesse ponto:

A utopia mantém, então, múltiplas e complexas relações com as ideias filosóficas, as letras, os movimentos sociais, as correntes ideológicas, o simbolismo e o imaginário coletivos. As fronteiras das utopias se tornam ainda mais movediças na medida em que estas tomam sobre si toda uma dinâmica social e cultural. Elas oferecem estruturas de boas-vindas às esperanças coletivas na busca de uma ideia moral e social, e por conseguinte intervêm como um agente ativo que contribui para a cristalização dos sonhos difusos.³⁰

30 “La utopía mantiene, entonces, múltiples y complejas relaciones con las ideas filosóficas, las letras, los movimientos sociales, las corrientes ideológicas, el simbolismo y el imaginario colectivos. Las fronteras de las utopías se tornan aún más movedizas en la medida en que éstas se hacen cargo de toda una dinámica social y cultural. Ellas ofrecen estructuras de bienvenida a las esperanzas

A menção dos sonhos difusos evoca Ernst Bloch, mas não da forma como Colombo o faz. Os sonhos aparecem aqui de forma mais equilibrada mostrando a ligação entre a utopia e os diversos campos de pensamento, relacionando-a com os imaginários sociais e as possibilidades de realização dos desejos humanos. A utopia seria como um gatilho, um catalisador das esperanças permitindo aos homens conceberem um outro mundo. Essas relações tornam o debate sobre as fronteiras da utopia muito mais complexo e ao mesmo tempo muito mais rico e cheio de possibilidades.

Colombo concebe a existência fora da história, a priori, de um anseio e um impulso para a justiça, o que produziria na história a tensão que menciona. Contraditoriamente chama de históricas as percepções que estão de acordo com sua posição, ou seja, que enxergam essa tensão realizadora em direção à sociedade de justiça, enquanto que a análise “meramente” literária seria a-histórica. Ele vê nas análises literárias a “definição [...] que a utopia seja apenas imaginação, sonho, quimera, e nada tenha a ver com a realidade, com a real história humana” (2006, p. 62). É como se a imaginação, ou melhor dizendo, o imaginário, estivesse completamente isolado da história. Mas ele parte dela e pode retornar.

Para finalizar este ponto uma observação de Cosimo Quarta (2006, p.48) é conveniente:

Gostaria de observar aqui, de passagem, que no epigrama já é anunciado, com extrema clareza, uma das características peculiares da utopia moderna: a *tensão realizadora*. Com Morus, a instância da passagem do “não-lugar” ao “bom lugar”, ou, o que é o mesmo, do “negativo” ao “positivo” – desde sempre presente, implícita ou explicitamente, no pensamento utópico – se faz urgente, imperiosa. Morus nos diz que a *ou-topia*, o pensamento crítico, o negativo, não tem fim em si mesmo, mas deve, necessariamente, se não quiser ser estéril, reconciliar-se com o “positivo” e desembocar em um projeto de “sociedade boa”. Em suma, se o ponto de partida é a “ou-topia”, o ponto de chegada deve ser a “eu-topia”.

Aqui está posto que a utopia é simultaneamente literatura e projeto, numa tensão entre a ficção, pura e simplesmente, e a realidade possível. É a tensão entre História e Literatura, presente em muitas discussões na segunda metade do século XX, que trouxeram à pauta a dificuldade de estabelecer uma diferença clara entre a ficção e a realidade, dados os numerosos pontos de contato entre elas. Não se trata de afirmar, como alguns fizeram (WHITE, 2008), que não existe diferença entre História e Literatura, que ambas estão simplesmente no nível do discurso. Apenas é forçoso reconhecer que há cruzamentos entre a Literatura e a História (AGUIAR;

colectivas em la búsqueda de una idea moral y social, y por consiguiente intervienen como un agente activo que contribuye a la cristalización de los sueños difusos.”

MEIHY; VASCONCELOS, 1997).

Além das três características mencionadas acima – a utopia deve ser global, radical e prematura – que, para Firpo (2005, p. 231, *passim*), “não se realizam nunca com intacta pureza” existe também a “necessidade de evasão pela geografia”, afinal o primeiro sentido de utopia é “não-lugar”, ou seja, um lugar inexistente. Um dos objetivos dessa evasão é garantir a proposta, impedir que ela seja desmentida, e assim o relato pode continuar martelando devagar na mente dos leitores por parecer uma mera obra de ficção ou um simples livro de entretenimento. Como dito anteriormente, nas utopias a descrição é mais importante que narração, e a “minúcia das descrições é um fator decisivo em vista da credibilidade”.

Segundo Vita Fortunati (Apud TROUSSON, 2005, p. 131) a constante do gênero está na viagem, que

representaria o abandono dos antigos valores seguido da descoberta e da aquisição de valores novos. Aventura heroica e itinerário espiritual, ela permite ao viajante criar um ponto de vista de fora, encarnar valores que serão postos em discussão e é a sua presença, enfim, que cria a possibilidade da descoberta e do diálogo.

Numa época de viagens e encontros maravilhosos, de relatos fantásticos e apetitosos – como as cartas de Américo Vespúcio – que tanto impactaram a cultura europeia, era de se esperar que a literatura também absorvesse essa influência.

A viagem faz com que a utopia apareça como o outro, estabelece uma relação de alteridade. É nessa relação que se constrói ou altera a própria identidade (HARTOG, 1999). As descobertas fizeram a Europa se redefinir enquanto descrevia os lugares e os povos que encontrou. Essas descrições, dentro das narrativas de viagem, muitas vezes falam muito mais dos próprios europeus e de sua visão do mundo do que dos “selvagens” e seus hábitos. Deixando de lado os aspectos fantásticos das narrativas, as viagens permitiram aos europeus entrarem em contato com valores novos, como a propriedade coletiva da terra, e a partir disso repensarem seu ponto de vista. Na maioria dos casos parece ter havido uma recusa ao diálogo e uma tentativa de imposição da visão europeia, alguns poucos souberam reconhecer como positivas as características dos povos que haviam encontrado (DUSSEL, 1994; SERRANO GASSENT, 2001).

De qualquer forma essas características, sendo aceitas, recusadas ou encobertas, passam a fazer parte do universo de pensamento europeu e exercem grande influência. É nesse sentido que a viagem cria a possibilidade do diálogo, e o viajante tem papel fundamental, pois é o elo de ligação entre os mundos diferentes. Além disso o viajante vê a Europa de fora e, quando retorna, ocorre o mesmo com seu itinerário. Dessa forma ele pode construir uma nova categoria de pensamento que contenha velho e o novo mundo, pode, ao mesmo tempo, espelhar a Europa e incorporar categorias de pensamento alheias a ela, pertencentes aos outros povos.

Assim, se a *Utopia* não precisou das grandes navegações para se desenvolver, com certeza se alimentou delas (LESTRINGANT, 2006). E da mesma forma que os relatos de viagem, “a utopia subordina a narração à descrição” (TROUSSON, 2005, p. 132), e isso ressalta seu aspecto de diálogo e a importância que o conceito de alteridade tem quando se busca analisá-la.

Sempre é importante ressaltar, o relato utópico não se reduz a uma forma única e constante. Em consonância com Jacques Gury, Trousson (2005, p. 132) afirma que “talvez não haja *uma* definição formal do relato utópico, mas antes uma série cronológica de definições respondendo ao porvir dos meios de expressão”, ou seja, cada utopia deve ser definida com relação ao seu tempo. A partir do século XVIII o elemento de afastamento passa a se diversificar, podendo ser um deslocamento temporal, uma história alternativa ou mesmo em outros planetas.

Sem tornar a obra de Morus paradigmática, acabamos sempre voltando à razão renascentista. A utopia consegue verossimilhança através da minúcia das descrições, mas não se baseia “em critérios não completamente objetivos, e menos ainda realistas” (CURCIO, 2004, p. 167). Ainda que o utopista tenha uma aguda percepção da sua realidade e possa ser considerado, portanto, um grande realista, é impossível que seu projeto seja realista *stricto sensu*, afinal está descrevendo uma sociedade inexistente. É também natural que a utopia não tenha critérios objetivos, já que atesta o triunfo da individualidade humana, porém ainda assim o utopista faz uma proposta que pretende ser aplicável à sociedade inteira. O Renascimento estava distante da pós-modernidade fluida que relativiza os valores (BAUMAN, 2001). Na mentalidade renascentista era possível conceber valores universais. A utopia faz isso. Esse é um outro fator que leva à sua rejeição pelos defensores do pensamento pós-moderno.

“A Utopia se oferece ao olhar como obra puramente humana, constituída racionalmente, como uma transformação da natureza por meio da cultura”³¹ (BACZKO, 2005, p. 67). Esses foram princípios que afloraram no Renascimento, a razão transformadora da natureza, acreditando ser possível melhorar a situação do homem. O pensamento racional seria o motor dessa transformação, dando origem a diversas criações em vários campos do conhecimento.

Baczko (2005, p. 67) insiste que “esta representação construída racionalmente constitui uma alternativa, desde logo fictícia, mas alternativa apesar de tudo, para as sociedades que se subtraem a essa legitimidade”³². Chamar a utopia de “alternativa fictícia” resulta em censuras por parte daqueles que a veem como projeto político, como Arrigo Colombo. No entanto qualquer alternativa à realidade é necessariamente fictícia, afinal não existe, por mais que se mostre concreta e possível de ser realizada. A aparência concreta é acima de tudo um instrumento retórico de convencimento, mas não se pode negar que qualquer projeto que procure transformar a sociedade contém uma grande carga de imaginação, afinal o que não

31 “[...] la utopia se ofrece a la mirada como obra puramente humana, construida racionalmente, como una transformación de la naturaleza por medio de la cultura”.

32 “[...] esta representación construida racionalmente constituye una alternativa, desde luego ficticia, pero alternativa apesar de todo, para las sociedades que se sustraen a esta legitimidad”.

existe – mesmo que seja ainda – só pode ser imaginado. A imaginação baseada na história e construída racionalmente não deixa de ser imaginação. Isso também atesta o triunfo da vontade e do indivíduo, da mesma forma que se vê em *Dom Quixote*. No entanto não é qualquer imaginação que deve ser levada a sério. Para Baczkó o que legitima a utopia é o saber intelectual que a funda, o conhecimento racional no qual se baseia.

No entanto a relação com o pensamento racional é contraditória, como mostra Dubois (2009, p. 36):

O afastamento no espaço e no tempo, categorias fundamentais do pensamento racional, exprime um desejo de colocar o real à margem. A utopia tem lugar em qualquer lugar fora da experiência. O afastamento é o sinal de uma ruptura e de uma necessidade de proteção, de um desejo de deixar brancos que se possa povoar segundo a própria liberdade.

É uma espécie de racionalidade irracional, que lembra as ações de dom Quixote, tantas vezes lúcido, embora louco. O indivíduo exerce sua função criadora e criativa sobre o mundo. O homem, como centro da criação, submete a si a ordem existente ao invés de submeter-se a ela. Tudo isso está imerso em uma gama de paradoxos: para o utopista preciso seria preciso fugir das categorias racionais do tempo e do espaço para criar uma ordem racional e uma contraposição à experiência que se situa fora da experiência. Como já dito, uma sociedade coletiva pensada por um indivíduo. Talvez nesses paradoxos esteja a riqueza do pensamento utópico.

Em sintonia com Maquiavel, para a utopia o comportamento dos homens pode ser previsto e administrado, pode ser submetido à razão. A diferença está em que o objetivo de Maquiavel é diretamente a realidade, a política considerada como uma prática humana concreta. Isso não significa que a utopia esteja desvinculada dessa realidade, mas o caminho que segue em direção a ela é diferente. Maquiavel não estuda o tipo ideal de estado, o que seria subordinar a política à moral. O que faz é apresentar o mundo como ele é, ensinar como jogar o jogo de forma a vencê-lo. Não significa que aprova esse mundo. Nesse sentido *O Príncipe* e a *Utopia* são dois lados da mesma moeda, um mostrando como é o mundo e a outra insistindo em como ele pode ser. Os mais otimistas podem enxergar em Maquiavel o caminho para a realização da utopia, pois detendo o poder seria possível por em prática o projeto utópico.

Para Carlo Curcio (2004, p. 170) a “fé na razão [renascentista incluía] uma larga dose de otimismo”. Ora, isso é necessário para promover uma transformação positiva na sociedade, considerando que essa seja planejada racionalmente e não obra do acaso. Ninguém que pense ser impossível a mudança para melhor gastará suas energias criativas para desenvolver tal objetivo. Dessa forma o utopista pode ser visto como otimista, o que não significa ser ingênuo ou incapaz de perceber seu momento histórico, mas alguém que, mesmo conhecendo as mazelas de sua sociedade, vislumbra outras possibilidades, melhores do que a realidade atroz que

conhece. O intelectual não precisa ser pessimista, nem flertar com o niilismo. Basta lembrar que *otimista* tem a mesma raiz de *ótimo*, o que remete diretamente à *De optimo republicae statu*. O utopista não crê que a sociedade caminhará naturalmente para seu estado ótimo, nem que o caminho para isso será fácil – isso sim seria ingênuo. Ao contrário, entende que para trilhar esse caminho é preciso submeter a sociedade à razão e à lógica, percebidas através da observação da natureza, transformado-as em ordenamentos práticos, em normas de conduta universalmente aplicáveis.

“A utopia – como o utopismo – supõe a vontade de construir frente à realidade existente, um mundo outro e uma história alternativa” (TROUSSON, 2005, p. 128). Ela se baseia em um descontentamento com o que se vê, em um sentimento de que o mundo não é o que pode ser. É esse sentimento, esse mal estar tão presente tanto nos debates intelectuais como nas mesas dos botecos, que faz ressurgir a importância do estudo das utopias para que possamos “conceber um lugar vazio de onde olhamos para nós mesmos” (FALCON, 2005, p. 17), para que haja esperança e otimismo, não ingenuidade, mas com o desejo e o esforço humanos para construir um mundo melhor, nem o paraíso terrestre nem o céu, apenas um mundo que não esteja tão distante da justiça.

Referências

- ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. (Org. Urias Arantes). Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.
- AGUIAR, Flávio Wolf de; MEIHY, José Carlos Sebe Bom; VASCONCELOS, Sandra Gardini. *Gêneros de fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*. São Paulo: Xamã, 1997.
- BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Tradução Pablo Betesch. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Editorial. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 2. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~berriel/numeros.htm>>. Acesso em: 06 dez. 2012.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006. 3v.
- CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães, 1953.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Edição e notas de Francisco Rico. [Ed. de IV Centenario de la Real Academia Española e de la Asociación de Academias de la Lengua Española]. Madrid: Alfaguara, 2005.

COLOMBO, Arrigo. Formas da utopia: as muitas formas e a tensão única em direção à sociedade de justiça. *Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 3, p. 55-67, 2006.

CURCIO, Carlo. Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 1, p. 167-180, 2004.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *Problemas da Utopia*. Tradução: Ana Cláudia Romano Ribeiro. Campinas: UNICAMP – IEL – Setor de Publicações, 2009.

DUSSEL, Enrique. *1492 – El encubrimiento del outro*. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural, 1994.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Tradução: Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1962.

ERASMO. *O Elogio da Loucura*. Tradução de Maria Ermantina Gomes Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FALCON, Francisco Calazans. Utopia e Modernidade. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 2, p. 161-184, 2005.

FIRPO, Luigi. Para uma definição de “Utopia”. *Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 2, p. 227-237, 2005.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1992.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. *O Homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.

LESTRINGANT, Frank. O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia. *Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 3, p. 155-175, 2006.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Tradução: Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MANUEL, Frank E.; MANUEL, Fritzie P. *Utopian thought in the Western World*. Cambridge: The Belknap Press, 1979.

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

MARCOS, Subcomandante. Na clareira da revolução: depoimento. [9 de maio, 1999] São Paulo: *Folha de São Paulo*. Entrevista concedida a Manuel Vázquez Montalbán. In: BUENROSTRO, Alejandro; OLIVEIRA, Arellano; Ariovaldo Umbelino de (Org.). *Chiapas: construindo a esperança*. 2002, p. 39-45.

MINERVA, Nadia. De uma definição a outra: sobre alguns prefaciadores franceses de *Utopia* de Thomas Morus. *Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 1, p. 55-63, 2004.

MORE, Thomas. *Utopia*. Organizada por George M. Logan e Robert M. Adams. Tradução Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ORWELL, George. *1984*. Tradução de Alexandre Hubner, Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

QUARTA, Cosimo. Utopia: gênese de uma palavra chave. *Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 3, p. 35-53, 2006.

RIBEIRO, Ana Claudia Romano. *Sou do país superior: utopia e alegoria na libertina Terra Austral conhecida (1676), de Gabriel de Foigny: tradução e estudo*. 2010. 2 v. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=000477280>>. Acesso em: 6 dez 2012.

SARGENT, Lyman Tower. What is a Utopia? *Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 2, p. 153-157, 2005.

SERRANO GASSENT, Paz. *Utopía y derecho en la conquista de América*. Madri: Fondo de Cultura Económica de España; Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2001.

TROUSSON, Raymond. *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*. Tradução Carlos Manzano. Barcelona: Ediciones Península, 1995.

_____. Utopia e Utopismo. *Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, SP, n. 2, p. 123-135, 2005.

WHITE, Hayden V. *Meta-História*. São Paulo: EDUSP, 2008.

Recebido em 15 de novembro de 2012.

GERALDO WITZE JUNIOR

Mestre em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor dos departamentos de História e Letras da Universidade Estadual de Goiás (UEG – Jussara). Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Endereço eletrônico: witze@gmail.com.