

Não há Utopias Portuguesas?^[1]



Maria Luísa Malato Borralho

(Universidade do Porto)

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

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

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

I. A utopia como género da dissimulação

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

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

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

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

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

a) Nulle part

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

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

b) Le récit

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

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

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

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

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

c) *Une communauté*

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

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

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

d) *La complexité*

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

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

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

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

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

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

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

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

II. A Utopia como género da metamorfose

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

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

a) Da constituição à descrição utópica

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

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

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

b) Da éloga ao discurso utópico

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

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

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

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

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

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

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

c) Da profecia ao discurso utópico

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

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

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

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

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

Notas

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

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

Obras Citadas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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