

Utopia no discurso e na prática: o “Absolutamente outro e perfeito”¹

pg 9 - 20

Zélia Maria Viana Paim²

Resumo

Este artigo trata da utopia ocidental, tomando a obra de More, *Utopia*, como discurso fundador. Mobilizamos para esse estudo autores que fazem parte de diferentes campos teóricos, entendendo que todos contribuíram para a história das ideias sobre utopia. Consideramos a utopia como uma das formas possíveis de manifestação de inquietudes, de esperanças e de procura de uma época e de um meio social. Este artigo trata da produção desse conhecimento e dos elementos que tomaram parte na constituição do discurso sobre a cidade utópica e na construção da utopia praticada.

Palavras-chave: More. Utopia. Discurso. Cidade utópica. Relatos de viagem.

UTOPIA IN DISCOURSE AND PRACTICE: THE “ABSOLUTELY OTHER AND PERFECT”

Abstract

This article addresses Western utopia by taking the work of More, *Utopia*, as the founding discourse. We mobilized authors that belong to different theoretical fields, considering that all have contributed to the history of ideas about utopia. We consider utopia as one of the possible ways to express concern, hope and the search for a time and a social environment. This article is about the production of this knowledge and the elements that took part in the constitution of the discourse on the utopian city and in the construction of the practiced utopia.

Keywords: More. Utopia. Discourse. Utopian city. Travel reports.

Tenho um pouco de vergonha, caríssimo Pierre Gilles, em lhe enviar, com o atraso de quase um ano, esse pequeno livro sobre a República Utopiana [...] só me sobrou algo a fazer: repetir aquilo que você e eu mesmo ouvimos da boca de Rafhaël. [...] Devido a uma questão que surgiu será necessário que você pergunte a Rafhaël ou por carta ou de viva voz, para resolver a dificuldade que se apresentou, cuja culpa ignoro se é minha ou sua ou de Rafhaël, já que não tivemos a presença de espírito de perguntar, e Rafhaël não cogitou em dizê-lo, em que parte desse Novo Mundo se localiza a Utopia.

Thomas More
Utopia

1 CHAUI, Marilena. Notas sobre Utopia. São Paulo. In: Ciênc. e Cult. São Paulo. SBPC, v 60, n spe 1, julho 2008, p. 7-12. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003. Acesso em: 10 de novembro de 2017.

2 Doutora em Estudos Linguísticos. Pesquisadora do Laboratório Corpus, UFSM. E-mail: zeliamp@gmail.com.

Palavras iniciais

A utopia é uma das formas possíveis de manifestação de inquietudes, de esperanças e de procura de uma época e de um meio social, segundo Baczkó (2001). Para ele, todos os temas preferidos das utopias encontram-se nos sistemas filosóficos e nos mitos populares, nas doutrinas religiosas e na poesia. A utopia, segundo esse mesmo autor, é um tema sobre o qual se colocam de acordo historiadores e filósofos, sociólogos e literatos. A definição de utopia e de seu domínio pertencem a uma determinada metodologia e, portanto, a determinado campo de pesquisa. No entanto, nenhum dos campos particulares do conhecimento parece suficiente para contê-la, por isso mesmo, a utopia exige por sua própria natureza o interdisciplinar.

Iniciamos, pois, por situar historicamente o tema. Alguns períodos históricos, como o Renascimento, foram fecundos em relação à produção de utopias. Segundo Catroga,

Na verdade, no Renascimento, o mito platônico da Atlântida (Crítias e Timeu) e a sua proposta de cidade ideal (República), tal como as Ilhas do Sol, de Jámbulo, foram relidos. Deste diálogo nasceram, entre outras, a Utopia de More (1516), a Cidade do Sol de Campanella (1602), a Oceana (1658), de Harrington, a Sverambia (1675) de Vairasse d'Allais. (CATROGA, 2003, p. 49).

O Renascimento foi um período de grandes transformações sociais e culturais, que constituiu as bases da sociedade moderna, desdobrando-se para o mundo europeu com as navegações e o capitalismo mercantil. Nesta época, em 1515, Thomas More escreveu *Utopia*. As bases culturais para a sua escritura, no entanto, estavam fundadas no Humanismo. Esse período caracteriza-se pela investigação do passado clássico, grego e latino, operada por gerações de filólogos, literatos, filósofos. De acordo com Catroga,

Com o Humanismo e o Renascimento, se esboçou uma atitude comparativa entre épocas. [...] O renovamento humanista e renascentista só dizia respeito à realidade anterior imediata, já que o seu ideal de ruptura era, igualmente, desejo de fuga ao presente, através da “renascença” do que arquetipicamente teria existido. (CATROGA, 2009, p. 154).

Utopia foi constituída como sociedade perfeita e feliz; um discurso político sobre a sociedade justa. O discurso de More constitui-se como metáfora cujos sentidos relevam da Inglaterra real de seu tempo, abalada pela irrupção traumática do capitalismo mercantil. Utopia surge a partir do discurso político, econômico e dos relatos de viagem. Dissó decorrem as utopias serem sempre datadas, pois inevitavelmente discutem problemas do tempo de seu autor e tratam das possibilidades não efetivadas, mas efetiváveis para a constituição da sociedade perfeita. Por isso, de acordo com Bazco

[...] cada época oferece sempre um conjunto de possibilidades e o curso dos acontecimentos resulta da escolha de certas possibilidades e, portanto, da rejeição, da eliminação de outras. A realidade presente não nos diz nem diretamente nem parcialmente quais são as outras possibilidades da história, os ‘outros futuros possíveis’ que restam para sempre ao nível da pura possibilidade (BAZCO, 2001, p. 16-17).

Para Trousson (1979) as utopias estão sempre ligadas a uma situação histórica, a um contexto social político-econômico que lhe dá origem, e ao entendimento de mundo de uma sociedade em dada época. Nas palavras de Trousson,

Essa vontade de representar um universo construído a partir de um real e modificado pela especulação abstrata explica por que a utopia requer uma forma literária, somente ela é capaz de realizar a representação de um mundo em marcha, tão complexo como o mundo real, e dotado de um caminho plausível (TROUSSON, 1979, p. 19, grifos no original).

De outro modo, Baczkó (2001, p. 20) compreende como utopia todo texto que segue

o modelo proposto por More: “o relato de uma viagem imaginária ao fim da qual o narrador descobre um país desconhecido, onde reina a ordem social ideal que ele conta em detalhes”. Para Catroga, do mesmo modo que Baczko, a viagem é o movimento para o encontro da utopia:

Daí que o desejo de um mundo melhor fosse representado como uma “viagem” para um espaço idealizado como belo, harmonioso e justo, em consequência da verdade que o inspirava, numa evidente síntese dos ideais estéticos, éticos e cognitivos que a humanidade foi criando para responder aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas (CATROGA, 2009, p. 154, grifos no original).

No entanto, tanto Baczko como Trousson compreendem como utopia os textos que eram conhecidos muitos séculos antes que Raphaël Hythlodée tivesse feito a More o relato de sua viagem. Para Baczko (2001) a República de Platão, escrita entre 389 e 369 a. C., é o exemplo típico de outro modelo de discurso utópico, à savoir un projet de législation idéal. Para Trousson (1979, p. 33), “projetos de legislação não se constituem como utopia”.

Pensamos que esse movimento de sentidos possibilitou a passagem do modo utópico ao discurso utópico, processo que engendrou a sua cristalização como tal. Com a cristalização desse discurso, entendemos como utopia textos muito mais anteriores, que traçaram projetos arquitetônicos da cidade perfeita, aplicando harmonização geométrica ao plano urbanístico.

Trousson (1979, p. 49), aponta que foi *par l'urbanisme que tout recommence à la Renaissance*. O urbanista interessa-se pela organização social, ele situa o ser humano no coração de suas construções a ele adaptadas. Segundo Trousson (p. 49), à une cite rationnelle et saine, reponde un homme nouveau!. Para Baczko (2001, p. 160), o utopista é um visionário, no sentido etimológico do termo, *il voit sa Cité nouvelle*. O urbanismo, a cidade nova e o homem novo são elementos

que ao passar do século XVI ao século XVII, constituíram outras utopia.

Ou topos – eu topos

Utopia não é um conceito neutro, segundo Baczko (2001), mas fortemente valorizado e valorizante. Por isso é raro de encontrar um autor que defina sua obra como utopia e a ele mesmo como utopista. O mais comum é que os outros o considerem utopista e o designem como um sonhador, *um falseur de chimères*, de acordo com Baczko (2001, p. 20). Essa carga valorizante apareceu após a formação do neologismo por More. Para Baczko, valores diversos, até mesmo opostos são dessa forma sucessivamente agregados. Desse modo, não são somente as utopias que conheceram uma história, mas também o discurso sobre as utopias. Consequentemente, para Baczko (2001), *le mot “utopie” en devenant un nom générique a vu son contenu sémantique s'étendre et se diversifier, mais perdre en précision* (p. 20). A ambiguidade sempre esteve presente em ‘utopia’.

Ela é constituinte da palavra utopia, existe desde que foram reunidos por More dois termos gregos ομ τοπος, que significam, segundo Rihs (1970, p. 272) *nulle part, lieu inexistant* ou *non lieu*. Utopia seria, portanto, uma região puramente imaginária? Segundo Trousson (1979, p. 61), More insiste sobre a característica de irrealidade de sua criação: *Utopie est pays de nulle part*, Amaurote, significa cidade fantasma, a não-visível, situada às margens do rio Anhydria, sem água. Chauí (2008, p. 7) acrescenta que seus habitantes são os Alaopolitas, os sem cidade, governados por Ademos, príncipe sem povo, e seus vizinhos são os Achorianos, homens sem terra. Para essa autora, o significado negativo da palavra utopia indica o traço definidor do discurso utópico, o não-lugar, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta.

Em grego, *topos* significa lugar e o prefixo “u” tende a ser empregado com significado negativo; um outro prefixo grego, “eu”, é usado para dar um sentido afirmativo ou positivo a uma palavra, indicando “nobreza”, “justeza”, “bondade”, “abundância”. Para Chauí (2008, p. 7), “o sentido positivo veio naturalmente acrescentar-se ao sentido negativo, de maneira que *utopia* significa, simultaneamente, lugar nenhum e lugar feliz, *eutópos*. Ou seja, o absolutamente outro é perfeito”. De acordo com Baczko

A ambiguidade primeira e fundamental do termo está no neologismo e era certamente desejada por More. ‘Utopia’: é ‘eu-topos’, a Região da Felicidade e da Perfeição, ou ‘ou-topos’, a Região que não existe? Ou antes, utopia designaria as duas coisas em conjunto – a justiça e a felicidade reunidas em uma ordem social que não existe em lugar nenhum (BACZKO, 2001, p. 20).

Ainda em relação a palavra utopia, para Marin (1973, p. 20), mesmo a negação, parte integrante de “u-topie”, não pode ter sua função negativa, pois ela é anterior a um julgamento, ou mesmo a uma posição. Ela instaura entre a afirmação e a negação, um espaço, sobre o qual Marin (1973) assim se expressa

Nem sim, nem não; nem verdadeiro, nem falso; nem um, nem outro: o neutro [...]; mas o neutro enquanto separação dos contrários, a contradição mesma sustentada entre o verdadeiro e o falso, abrindo no discurso um espaço que o discurso não pode hospedar; terceiro termo, mas *suplementar* e não sintético, aparentado de algum modo com a ficção” (MARIN, 1973, p. 20-21, grifos no original).

Marin (1973, p. 9) exemplifica com a *Utopia* de More: “A utopia não é nem a Inglaterra nem a América, nem o Velho nem o Novo Mundo, mas entre os dois a contradição histórica ao início do século XVI do Velho e do Novo Mundo”. Segundo esse autor, o sentido etimológico de “neutro”, é *ne-uter*, e significa “nem um nem outro”. Pensamos que esse espaço entre dois mundos pode ser

aproximado ao “simbolismo do centro” sobre o qual escreve Eliade (1993, p. 30), “devido à sua situação no centro do Cosmos, o templo ou a cidade sagrada são sempre o ponto de encontro de três regiões cósmicas: Céu, Terra e Inferno”, a contradição religiosa? O neutro seria o centro, o espaço histórico/geográfico entre duas culturas? Essa questão pode ser exemplificada com os Sete Povos das Missões Guaranis localizados no centro equidistante da fronteira com os portugueses e espanhóis, a chamada “fronteira viva”, portanto, utopia. Desse modo responderíamos a questão de More: “em que parte desse Novo Mundo se localiza a Utopia”, citada na epígrafe.

A essas questões se acrescentam outras, de uma parte, aquelas que constituem o movimento do sentido de utopia, segundo Trousson (2005, p. 127), no século XVI, utopia é aquela criada por Thomas Morus, que remete à ideia de um lugar irreal e um lugar de felicidade devido à criação de um Estado modelo, um país imaginário. No século XVII, é substituído por “viagem imaginária”. No século XVIII, seu sentido é conservado, como uma metáfora pseudogeográfica. Ao fim do século XVIII o termo é tido não só como um lugar de felicidade, mas também como a descrição de um plano de governo perfeito.

Além desses sentidos cristalizados, de outra parte, somam-se as características definidoras do discurso sobre as cidades utópicas.

A cidade utópica

A partir de *Utopia* de More foram compreendidas como utopia não só a *República* de Platão, mas também a *Eneida* de Virgílio, os poemas de Ovídio sobre a Idade de Ouro, o relato bíblico do Paraíso Terrestre e, particularmente, a esperança milenarista ou o simbolismo profético medieval do abade Joaquim de Fiori, que interpretara a história

segundo a imagem de três eras ou idades, a terceira e última das quais seria um tempo de sabedoria, sem escravos nem senhores, regida pelo amor e pela amizade, pelo espírito e pela liberdade. No entanto, segundo Chauí (2008) e Catroga (2003), o sentido de utopia pertence à Renascença.

O Renascimento deu ao homem o lugar central. A capacidade de guiar-se a si mesmo, desde que, por meio da razão e da vontade, estabeleça normas de conduta e códigos para todos os aspectos da vida prática. De acordo com Chauí,

Essa ideia da racionalidade e do poder da vontade conduz a duas outras, essenciais para o surgimento das utopias: a de que os homens valem por si mesmos, independentemente de privilégios de nascimento e sangue, de maneira que a oposição entre ricos e pobres é injusta e fonte das revoltas que destroem os Estados; e a de que é possível organizar um Estado sereno, feliz, glorioso e perfeito, fundado na equidade e dirigido por um verdadeiro príncipe (CHAUÍ, 2008, p. 9).

O utopista inventa uma sociedade ideal, na qual reinam os valores humanistas: a liberdade e a igualdade, a paz e a ordem, a justiça e a lei. Dessa maneira, segundo Rihs (1970), os filósofos utopistas e seus sucessores acreditam realizar sobre a terra no tempo histórico, o reino da justiça, da igualdade e da fraternidade universal, por meios humanos. Para esse mesmo autor, a doutrina da comunidade acolheu muitos simpatizantes. O princípio da comunidade faz parte de uma ordem de ideias que fazem parte de várias tradições.

Nessa perspectiva, para Trousson (1979), os textos utópicos descrevem comunidades fictícias, organizadas segundo determinados princípios políticos, econômicos e morais. Essas comunidades são apresentadas como ideais a serem realizados ou pesadelos a evitar, e são localizadas em lugares reais ou inventados, ou mesmo no futuro, alcançáveis após uma viagem imaginária, relatada de forma verossímil ou não. O que ressalta da definição de Trousson é a forma como o texto utópico é definido

como discurso, com particularidades que seguem ao modelo determinado por More em *Utopia*. Essas peculiaridades são entendidas aqui, com base em Trousson (1979), como elementos discursivos de constituição da cidade utópica – insularismo, autarquia, regularidade, presentidade, legislador, dirigismo, coletivismo, pedagogia, tolerância religiosa.

Para Trousson (1979, p. 19), a característica “mais evidente e mais comum da cidade ideal é sem dúvida o *insularismo*”. Tal insularismo “não é apenas uma ficção geográfica: é uma atitude mental” da qual a “ilha clássica” é apenas representação, “responde à exigência de preservar a comunidade da corrupção externa e de apresentar um mundo fechado, um microcosmo, no qual existam leis específicas que escapam ao campo magnético do real” (p. 20). Segundo Catroga (2009, p. 154), “cada utopia foi edificada como um cosmos, devidamente fechado e demarcado do caos, isto é, das regiões do informe e do mal (simbolizados pela água, pelo fogo, pelo desconhecido), através de uma fronteira inequívoca (muralha, istmo, mar, etc.)”. Entendemos que a localização isolada da ilha demarcada pela “fronteira inequívoca” do mar circundante, garantia o difícil acesso.

Toda a utopia deve se guardar do mundo. Ela corta suas ligações. Entre o mundo e a ilha se estendem muitos obstáculos. Para Lapouge (1978, p. 74), a floresta, a montanha, o mar, o deserto não representam somente uma distância longa e perigosa. Essa regra é mais decisiva. Ela assinala uma fissura. O obstáculo traça um limite “entre duas margens do tempo, entre dois modelos incompatíveis do tempo, se inscreve na duração, não no espaço” (p. 74). A esse respeito Baczkó (2001) postula que “a longa travessia que efetua o narrador não marca somente o quanto o país que ele vai descrever é isolado espacialmente de sua terra natal e, portanto, do universo cultural e social de seus leitores”. Para esse autor, a ruptura topográfica

marca igualmente uma ruptura no tempo: “O país imaginário não conhece a história que é aquela de seus leitores” (p. 155). Mas, segundo Catroga (2009), simultaneamente, o seu “algures” ainda não estaria tanto no futuro, mas, como em Moro, num lugar geograficamente outro, embora “contemporâneo do tempo da sua enunciação” (Baczko, 2001).

A cidade utópica caracteriza-se também pela *autarquia*, ou independência econômica absoluta. Para o utopista, o sistema monetário gera desigualdade e injustiça, pois tal sistema tende a romper a uniformidade e a simetria das condições que estabelecem a cidade ideal. Consequentemente a economia fechada, perfeitamente autárquica permite excluir a moeda mediante uso exclusivo da terra. Excluem também o comércio, considerado como um fenômeno “parasitário, imoral e anti-social”, daí o culto ao sistema agrícola, segundo Trousson (1979, p. 20).

Para Trousson, *regularidade* constitui-se como sinal evidente do controle perfeito e total. A vida associativa não deve estar submetida à fantasia e à exceção. Mais que a vontade do controle panóptico, “devemos ver aí o amor pela ordem” (1979, p. 20). Há o temor de um desenvolvimento “natural”, sujeito às ações perturbadoras da história e dos acontecimentos comuns da vida. Daí *Utopia* não ter um passado, não ser o resultado de uma evolução, ou esta evolução pertencer a um passado mítico. Segundo Lapouge (1979, p. 76), essa singularidade é de grande consequência: permite que triunfe a organização sobre o orgânico. Para esse mesmo autor, toda a utopia coloca a igualdade contra a liberdade (p. 78).

Um urbanismo racional organiza o espaço segundo exigências sociais, políticas e econômicas. De acordo com Chauí (2008, p. 10), “o urbanismo geométrico significa que a razão humana domina a desordem da matéria e os caprichos da natureza e da história”. Para Baczko (2001, p. 299), a repetição do tema do urbanismo constitui a subordinação do discurso sobre a cidade a certo ideal de “racionalidade

feliz” ou “felicidade racional”. Ainda segundo esse mesmo autor, os detalhes arquitetônicos têm a função de colocar em evidência a transparência perfeita da cidade em relação aos princípios que são a sua base. Estes são os mesmos princípios que presidem a sociedade global e a cidade como se um sistema de valores sociais, morais e estéticos tivesse a sua representação no espaço. Os signos, as formas regulares, os quadrados, os círculos, os cubos, etc. são também os signos que nos permitem ler no discurso sobre o espaço a ordem, ideia que comanda a vida social.

A *presentidade* constitui a cidade utópica ou, segundo Trousson (1979, p. 21), *l'utopie est*. A cidade inscreve-se em um presente definitivo que ignora o passado e o futuro, pois sendo perfeita ela não muda jamais. Para Baczko (2001, p. 158), o tempo nessas sociedades, mesmo quando elas não são situadas sobre ilhas, é um tempo insular, fechado sobre ele mesmo. Por isso, o visitante do país imaginário encontra-se diante de uma história toda feita, completa, cujo sentido é transparente, tanto para os utopianos como para ele mesmo.

Para Trousson (1979, p. 21), o *legislador* é um personagem mítico, um sábio que centraliza leis justas. A ordem e a legislação devem descer do céu e não nascer da história. Essa ordem soberana suporta o equilíbrio, a harmonia e a continuidade, e quem a pode instaurar e definir é o legislador, que legisla para um povo novo, ainda não corrompido socialmente. O legislador não é o único que garante o equilíbrio e a ordem. O utopista considera que as leis justas tornam o povo bom, que as instituições formam os costumes. O utopista faz da lei um verdadeiro mito, porque ele está a procura do melhor dos mundos possíveis obtido por um jogo sutil e complicado de regulamentos e obrigações. A uniformidade social será o principal resultado das leis imutáveis. O utopiano é concebido como parte do todo, de um conjunto do qual é apenas uma parte. De acordo com Baczko (2001, p. 32),

“nas utopias figuram sociedades transparentes: o todo é inteiramente perceptível em cada uma de suas partes. Assim, identificados ao Estado, os indivíduos são unânimes e a sociedade fica livre de conflitos e revoluções”.

O *dirigismo* absoluto se impõe como negação necessária de todo individualismo, de acordo com Trousson (1979, p. 23). O intervencionismo radical subordina os utopianos às exigências de ordem e de equilíbrio total. Sob o pretexto de liberdade, o indivíduo é servo. Casas iguais, roupas iguais, refeições comunitárias, concepções planejadas por razões de eugenia e tantas medidas que preparam um Estado que intervém ao máximo. Os utopianos trabalham, amam e se divertem em horas fixas. Para Baczko (2001, p. 31), a atividade utópica se desenvolve “através do cotidiano”.

Toda a propriedade é banida. Para Trousson (1979, p. 23), reina o *coletivismo* mais absoluto. Segundo Rihs (1970, p. 282) “a raiz do mal é a propriedade. Toda reforma é ilusória enquanto subsiste a propriedade.” A única solução é *la communauté des biens* que suprime as distinções arbitrárias, as rivalidades dos indivíduos e dos grupos (RIHS, 1970, p. 202). De acordo com Baczko (1962, p. 162), “a propriedade privada é desigualdade social que resulta na opressão e despotismo, nas falsas religiões e falsas morais”. Elimina-se, dessa forma, uma fonte de conflitos, mas isso implica em limites à liberdade, daí derivando o aspecto particular da moral utópica. A igualdade pressupõe a exaltação do trabalho e o horror ao parasitismo social. O objetivo maior do trabalho da comunidade é o melhoramento das condições de vida, o progresso material e moral de cada um. A comunidade constitui uma grande família. A felicidade é sempre coletiva, cada um oferecendo-se como espelho para todos os outros: imagem feliz, unânime e sem falhas.

Para manter os homens nesse ponto de coesão e de unanimidade, o sistema se reproduz

através da onipotência da *pedagogia* que atua de maneira decisiva sobre a sociedade, de acordo com Trousson (1979, p. 24). Seu projeto é erradicar do homem a sua natureza primitiva, individualista e anárquica e substituí-la, adequando-o a uma função determinada. A pedagogia é confiada ao Estado, detentor da norma e do único modelo autorizado. A pedagogia objetiva a introdução da ordem e da regra e busca fundamentalmente tornar a estrutura mental conforme a estrutura social.

A *tolerância religiosa* característica da cidade utópica está baseada em preceitos éticos religiosos: a imortalidade, a fraternidade e a caridade. Os motivos invocados por More em favor da tolerância religiosa são: limites da inteligência humana, Deus insondável, dignidade do homem. A dignidade do homem foi postulada por Mirandola, segundo o qual, “se não há nada mais admirável do que o homem, então cabe a ele, iluminado pela filosofia da natureza, procurar nos signos da natureza visível o invisível de Deus” (1984, p. 103 e 106). A tolerância religiosa tem motivações profundas, pois em Utopia toda religião que fosse além de um simples deísmo pressuporia uma hierarquia e uma organização própria, e com isto seria uma potência autônoma, concorrente do Estado. Esta duplicidade de poderes dividiria o utopiano. Daí a religião em *Utopia* ser o culto à cidade perfeita. Como *polis*/religião, o culto é social, sendo os cidadãos os oficiantes. A liberdade religiosa é apenas aparente: construção meramente terrena, não promete a Cidade de Deus, oferece a Cidade do Homem. Nesse sentido, para Trousson,

O espaço fechado é a imagem da perfeição realizada [...] A figura geométrica fixa as formas e delimita sem equívocos um mundo à parte, pois a cidade utópica dobra-se sobre si mesma, sem contato com o exterior para evitar a corrupção [...]. Nada é caótico ou deixado ao acaso, mas tudo é regrado e previsto, pois o urbanismo e a arquitetura estão encarregados de refletir o estado moral da cidade. Esse é o universo da racionalidade feliz (TROUSSON, 2004, p. 42).

A constituição da cidade racional e feliz estava ligada ao processo burguês de racionalização da vida. O Renascimento sintetizou um grande experimento de racionalização da vida humana. Segundo Berriel (2004), para construir a sua sorte e o destino da humanidade, os homens daquela época fixaram normas de conduta, objetivando regulamentar cada aspecto da vida prática. Essa necessidade de impor uma racionalidade à vida individual e coletiva, inevitavelmente, chegou ao urbanismo renascentista. As cidades medievais haviam se desenvolvido anarquicamente, pelo impulso das iniciativas individuais. De acordo com Lapouge (1978, p. 70), “a cidade medieval se constitui como destino, não como decisão”. Ela é a expressão imediata da natureza e da história. Essa estrutura comunal foi substituída pelas iniciativas de príncipes desejosos de ampliar seu poder e de instaurar a ordem. Assim, o conjunto de elementos, brevemente apresentado constitui o discurso utópico combinando a nostalgia de um mundo perfeito perdido e a imaginação de um mundo novo e perfeito instituído pela razão.

O absolutamente outro é perfeito

More foi um político nomeado, em 1529, chanceler da Inglaterra, conhecia bem os problemas de seu tempo. Estava em missão na Bélgica ao curso do ano de 1515, na qualidade de embaixador em Anvers. Durante sua estadia, ele escreve sobre o encontro com Raphaël Hythlodée, que Pierre Gilles lhe apresenta, era um velho companheiro de viagem do viajante Américo Vespúcio. O país descrito por Raphaël se constituía de cinquenta e quatro cidades, perfeitamente idênticas, construídas com base no mesmo projeto e compreendendo edifícios iguais, tanto que é suficiente descrever uma para conhecermos as outras. Amaurote é a capital. Circundada de muros, atravessada pelo rio Anhydria, é limpa, salubre e enfeitada por

graciosos jardins. O sistema político é democrático e parlamentar. A célula de base é a família camponesa composta de quarenta membros; existindo seis mil famílias em cada cidade. Cada cidade é circundada de terras cultivadas pelos cidadãos que têm a obrigação de fornecer à comunidade dois anos de serviço agrícola, independentemente do ofício que pratiquem. O governo mantém o equilíbrio da população: se uma cidade é excessivamente povoada, a população em excesso é mandada para uma cidade com menos habitantes. Cada cidade é dividida em quatro bairros, e possui mercados nos quais os chefes de família se abastecem do necessário. No entanto, *Utopia* apresenta também inquietantes sintomas de opressão, segundo Berriel (2004)

O dilema que atormenta Morus é comum a todos os utopistas: para salvaguardar a instituição ideal, criada na sua origem para o indivíduo, ele corre o risco de, ao contrário, oprimi-lo, e como todos os utopistas resolve o problema pressupondo que cada cidadão reconheça a coincidência entre necessidade e liberdade: a opressão não está nas intenções, mas nos fatos (BERRIEL, 2004, p. 47).

Independente do tormento de More, *Utopia* é uma “construção do intelecto, mas também uma obra de fé e de confiança na ação no mundo real”, segundo Berriel (2004, p. 47). Para esse autor, a perspectiva de More “é ética: é aquela de um homem da ordem que quer a felicidade do povo, mas não através do povo, do qual teme a violência” (p. 44). As cidades utópicas nascem, conclui esse mesmo autor, da “necessidade de combater o destino, de fundar uma ‘segunda natureza’ para o homem” (p. 48). Isto é, a possibilidade de a prática do homem poder domar o destino na constituição de um novo mundo, novo homem, nova ordem.

Desse modo, “o absolutamente outro é perfeito” (CHAUI, 2008, p. 7). Nessa busca, o utopista relata a descoberta de um mundo perfeito. Ao afirmar a perfeição do que é outro, propõe uma ruptura com a totalidade da sociedade existente (outra organização, outras instituições, outras

relações, outro cotidiano). A sociedade imaginada pode ser vista como negação completa da realmente existente. Nas palavras de Baczkó (2001),

[...] utopia é a representação global de uma sociedade outra, oposta à realidade social existente, às suas instituições, ritos, símbolos dominantes, a seus sistemas de valores, de normas, de interditos, a suas hierarquias, a suas relações de dominação e de propriedade, a seu domínio reservado ao sacro. Em outras palavras, *não existe utopia sem uma representação totalizante e disruptiva da alteridade social*. O tipo ideal de utopia será a representação global de uma Cidade Nova que será uma ruptura radical com a sociedade existente. Mas sobretudo de uma vida social melhor (BACZKO, 2001, p. 30, grifos no original).

Dois são os sentidos que constituem uma utopia: 1) a ruptura completa com a sociedade existente; 2) o desenvolvimento do que há de melhor uma sociedade. Segundo Chauí (2008, p. 8), o fundamental é que “em qualquer desses sentidos só pode haver utopia quando se considera possível uma sociedade totalmente nova e cuja diferença a faz ser absolutamente outra”. Para Marin (1973, p. 249) “a utopia é uma crítica à ideologia dominante na medida em que ela é uma reconstrução da sociedade contemporânea por um deslocamento e uma projeção de suas estruturas no discurso de ficção”. Para Ricoeur (1986), a utopia denuncia a incongruência entre uma realidade em mutação e uma ordem social obsoleta que resiste ao processo de mudança. A utopia toma, dessa maneira, uma distância crítica diante da ordem social prefigurada, pois questiona o sentido do já adquirido.

Nesse sentido, “a utopia procura liberar a sociedade de seu passado, com a sociedade nova ela procura inaugurar um história nova”, escreve Baczkó (2001, p. 36). Desse modo, essa sociedade se opõe à existente, segundo Baczkó, pela organização outra da sociedade tomada como um todo; pela alteridade das instituições e das relações que compõem a sociedade como um todo; pelos modos outros segundo os quais o cotidiano

é vivido. Essa alteridade perfeita, a utopia, possui segundo Chauí (2008) as seguintes características:

1. É normativa, isto é, propõe um mundo tal como deve ser, em oposição ao mundo de fato existente.
2. É sempre totalizante e crítica do existente, ou seja, só há utopia quando há a representação de uma outra sociedade que negue ponto por ponto a sociedade existente.
3. É a visão do presente sob o modo da angústia, da crise, da injustiça, do mal, da corrupção e da rapina, do pauperismo e da fome, da força dos privilégios e das carências, ou seja, o presente é percebido como violência.
4. É radical, buscando a liberdade e a felicidade individual e pública, graças à reconciliação entre homem e natureza, indivíduo e sociedade, sociedade e Estado, cultura e humanidade, e à restauração de valores esquecidos ou descurados como a justiça, a fraternidade e a igualdade.
5. É uma maneira peculiar da imaginação social, que busca combinar o irrealismo, ou a crença na total transparência do social, e o realismo, por meio da apresentação dos mínimos detalhes da nova sociedade. A transparência é considerada o princípio fundamental da nova sociedade, que não oculta nem dissimula nenhum de seus mecanismos e nenhuma de suas operações. Os detalhes, por seu turno, servem para dar concreticidade à nova sociedade imaginada e cada detalhe exprime o todo e o simboliza. Dessa maneira, as instituições são signos do novo, do todo e da interiorização coletiva da boa sociedade.
6. É um discurso cujas fronteiras são móveis, ou seja, a utopia pode ser literária, arquitetônica, religiosa, política. [...] O fundamental, porém, é que esse discurso não é um programa de ação, mas um exercício de imaginação. [...] No entanto, o discurso utópico pode inspirar ações ou uma *utopia praticada*, que assume o risco da história, mas com a finalidade de alcançar o fim da história ou do tempo e atingir a perenidade (CHAUÍ, 2008, p. 9).

Nesse sentido, para Baczkó (2001), há utopias que se proclamam como uma fala, às vezes fundadora, e encontram prolongamentos na constituição de comunidades exemplares que pretendem colocá-las em prática. É, segundo esse autor, sobre o Novo Mundo em ruptura com o Velho Mundo que se multiplicaram as experiências comunitárias que se propõem a regenerar a vida social. Isso significa que quase “a totalidade das utopias praticadas é marcada por uma forte

tonalidade religiosa, por um messianismo ou um milenarismo, na medida em que ambos concebem um tempo de abundância, paz e felicidade terrenas para o povo de Deus” (BACZKO, 2001, p. 34). Assim, o impacto da expansão marítima (feita por portugueses e espanhóis), bem como os relatos de viagem sobre populações primitivas influenciaram especialmente a cidade dos utopistas.

Relatos de viagem

Em More, Raphaël Hythlodée era um navegador português, amigo e companheiro de viagem de Américo Vespúcio. O navegante português, Raphaël Hythlodée, desejava “ver e conhecer as mais longínquas regiões do mundo”, por isso,

[...] juntou-se a Américo Vespúcio e acompanhou-o em três das suas quatro últimas viagens, cujo relato corre mundo. Porém não o acompanhou de regresso a Europa. Depois de reiterados pedidos, de repetidas manobras e rogos, Américo Vespúcio concedeu-lhe licença, embora contra a vontade, de fazer parte dos vinte e quatro que, no fim da quarta viagem, foram deixados na fortaleza nos confins do Novo Mundo (MORE [1516], 1983, p. 19-20).

Para Rihs (1970, p. 331), os pensadores europeus acreditavam que “além da idade social, isto é do quadro histórico da sociedade ocidental, existem populações felizes e venturosas, das quais restam traços nos países longínquos, nos povos que nos chamamos de ‘primitivos’”. Esse homem novo derivado da natureza é descoberto do mesmo modo que os temas da justiça, da bondade natural, da comunidade de bens. Temas tão correntes na literatura política e social que é impossível separá-los dos relatos dos viajantes.

Daí, segundo Rihs (1970, p. 371), “os filósofos utopistas, os reformadores sociais, os escritores políticos, as seitas religiosas, os teóricos contemporâneos concluíram que o ideal comunitário estava inscrito profundamente no coração do homem, que ele figura como uma constante,

nos anais da história”. Para esse mesmo autor, as primeiras comunidades cristãs, as ordens monásticas, as missões no Paraguai, as populações primitivas do continente americano e das ilhas são sucessivamente mostras da sobrevivência de sociedades igualitárias.

Nesse sentido, para Baczko (2001), há utopias que se proclamam como uma fala, às vezes fundadora, e encontram prolongamentos na constituição de comunidades exemplares que pretendem colocá-las em prática. É, segundo esse autor, sobre o Novo Mundo em ruptura com o Velho Mundo que se multiplicaram as experiências comunitárias que se propõem a regenerar a vida social. Isso significa que quase a totalidade das utopias praticadas são marcadas por uma forte tonalidade religiosa, por um messianismo ou milenarismo, na medida em que ambos concebem um tempo de abundância, paz e felicidade terrenas para o povo de Deus.

Para Rihs (1970, p. 371), os filósofos procuraram o “estado primitivo”, o “direito natural”, essas “constantes de sociedades de todos os tempos, desde os mais recuados aos mais recentes”. Isto não quer dizer que eles desejassem ver um retorno à Idade de Ouro suposta, divina ou imaginada, mas para tentar descobrir nesse passado as características permanentes do homem. A cidade que eles esboçam é um projeto de longo porte. Para Lapouge (1978, p. 180), esse projeto utópico se concretiza nas Missões jesuíticas, depois que Ignácio de Loyola organiza as armas de Cristo, instrui, exalta e envia aos homens. Logo, a imensa rede da Companhia de Jesus *enveloppe le monde* (p. 180). Para esse autor, Loyola é um formador de história; ele trabalha uma raça de militantes sem igual: máquinas duras e dóceis, inacessíveis às paixões, inaptas à fraqueza, como os utopianos. No entanto, a rota de Loyola e de More “seguem itinerários que vão em sentido oposto: o humanista deserta sua época para as praias plácidas da utopia. O monge espanhol usa da utopia como de um

canhão cujas balas tombam na época dos homens”, escreve Lapouge (1978, p. 178).

A experiência começa e *la république Guarani se maintiendra cent e cinquante ans*, segundo Lapouge (1978, p. 179). Sobre elas os julgamentos variaram. A planta dos povoados, o comunismo econômico, a proclamação da igualdade e a extinção da liberdade, toda essa forma ao mesmo tempo constitui-se como ilustração do objetivo visado e uma inclinação imaginária sobre a qual somente as máquinas duras e dóceis de Loyola podem agir. As missões jesuíticas cobrem um espaço escondido, inacessíveis às caravelas, aos bandeirantes, aos espanhóis, a outras armas que o Ocidente manda sem tréguas em direção as partes virgens do mundo.

Embora a precisão descritiva fosse fundamental, o mundo ainda se constituía nos relatos de viagem e se constituirá mesmo depois dos Descobrimentos como um acervo de monstros, prodígios, mitos e maravilhas. De acordo com Kern (1994, p. 76), “essa mentalidade utópica levou as sociedades a uma série de realizações concretas, inseridas em contextos históricos específicos, em certos espaços geográficos definidos”. Para Catroga, (2003, p. 49) este imaginário se arquitetou como uma espécie de “utopia geográfica”, como resposta aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas. Essa comunidade só pode acontecer a partir da ruptura com a totalidade da sociedade existente para a constituição de um outro cotidiano sob o signo da ordem e da igualdade dos desejos humanos.

Palavras finais

Para compreendermos o discurso de More como discurso fundador do discurso sobre utopia, há necessidade de buscarmos a noção de “discurso sobre” que, conforme Orlandi (1990, p. 37), é “uma das formas cruciais da institucionalização dos sentidos”. É no discurso sobre que se trabalha

o conceito de polifonia. Ou seja, o discurso sobre é um lugar importante para organizar as diferentes vozes (do discurso do utopista). O discurso fundador é, para Orlandi,

[...] aquele que instala as condições de formação de outros, filiando-se à sua própria possibilidade, instituindo em seu conjunto complexo de formações discursivas, uma região de sentidos, um sítio de significações que configura um processo de identificação para uma cultura, uma raça, uma nacionalidade (ORLANDI, 2003, p. 24).

Nessa perspectiva, consideramos que a relação que estabelecemos entre a Utopia de More, entendida aqui como discurso fundador da utopia, e o discurso dos historiadores, antropólogos e filósofos, entendido como discurso sobre a utopia, constitui o discurso utópico, aquele que constitui discursivamente a cidade utópica segundo determinadas características fixadas por esses a partir da obra de More. É um discurso cujas fronteiras são móveis, ou seja, a utopia pode ser literária, arquitetônica, religiosa ou política.

Essa “utopia geográfica” (CATROGA, 2009), este imaginário se arquitetou, como resposta aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas. Daí que uma série de realizações concretas, inseridas em contextos históricos específicos, em certos espaços geográficos definido, constituiu-se como “utopia praticada” (CHAUI, 2008, BAZCO, 2001). No entanto, a utopia que se concretizou nas missões jesuíticas não partiu da metáfora de uma sociedade existente, como a Utopia de More. As práticas necessárias ao cotidiano utópico, constantes no discurso utópico - insularismo, autarquia, regularidade, presentidade, legislador, dirigismo, coletivismo, pedagogia, tolerância religiosa -, foram traduzidas em disciplina jesuítica³, constituída como uma variante da utopia,

³ Cf. análise feita nos escritos de SEPP (1698, 1710), em Movimentos de sentido: da utopia à conversão. Paim, Z. V. P. Tese, PPGL, UFSM, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/3958/PAIM%2c%20ZELIA%20MARIA%20VIANA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 17 de novembro de 2017.

que só encontrou sua plena realização no cotidiano das reduções jesuíticas.

A redução realizava-se sempre em um espaço delimitado. Os limites definiam o insularismo, cujas fronteiras a guardavam do caos circundante – as encomendas, os espanhóis, os portugueses, a escravidão, a floresta, as aldeias – a questão dos limites estava atrelada ainda a constituição da alteridade. Para Kern esse “espaço de liberdade em meio ao sistema escravocrata da sociedade colonial foi uma aspiração utópica” (p. 76). Nesse sentido, o modo de ser do cotidiano missionário é característico do habitante das reduções. No entanto, segundo Catroga (1999, p. 200), “Todo o ato de conhecimento é abertura à alteridade”. A utopia missionária busca silenciar a alteridade numa paradoxal invenção do novo.

Referências

BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'Utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Cidades Utópicas do Renascimento. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC, v 56, n 2, Abr. /Jun. 2004. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252004000200021>. Acesso em: 9 de novembro de 2017.

CATROGA, Fernando. *Caminhos do Fim da História*. Coimbra: Quarteto, 2003.

_____. *Os passos do homem como restolho do tempo*. Memória e fim do fim da História. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Notas sobre Utopia. São Paulo. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC, v 60, n spe 1, julho 2008, p. 7-12. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003>. Acesso em: 9 de novembro de 2017.

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Trad. de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1993.

KERN, Arno Alvarez. *Utopia e Missões Jesuíticas*. Porto Alegre. Editora da Universidade-UFRGS, 1994.

LAPOUGE, Gilles. *Utopie et Civilisation*. Paris: Flammarion, 1978.

MARIN, Louis. *Utopique: Jeux d'Espaces*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

MIRANDOLA, Pico de la. *De la Dignidad del Hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

MORE, Thomas [1516]. *Utopia*. Trad. Maria Isabel Gonçalves Tavares. Portugal: Ed. Europa-América, 1983.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista: Discurso do Confronto, Velho e Novo Mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990.

_____. Vão Surgindo Sentidos. In: *Discurso Fundador*. 3 ed. Org. Eni Orlandi. Campinas: Pontes: 2003, p. 11-25.

RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

RIHS, Charles. *Les Philosophes Utopistes. Le Mythe de la Cité Communautaire en France au XVIII Siècle*. Paris: Marcel Rivière, 1970.

TROUSSON, Raymond. *Voyages aux Pays de Nulle Part. Histoire Littéraire de la Pensée Utopique*. Bruxelas: Editions de L'Universitté de Bruxelles, 1979.

_____. Utopia e utopismo. In: *Morus Utopia e Renascimento*. Dossiê: Utopia como Gênero Literário. v 2, Campinas: Unicamp, 2005.

Recebido em 20 de novembro

Aceito em 21 de dezembro de 2017