

BERNARD ÉMERY
Université Stendhal Grenoble III

A UTOPIA BRASILEIRA

Não é novidade nenhuma na história do imaginário considerar o Brasil como a terra da utopia. Basta lembrar apenas um título tão revelador como o da colectânea publicada há alguns anos atrás por Maria Teresa de Freitas e Claude Leroy (Freitas, 1998), *Brésil, l'Utopialand de Blaise Cendrars*, a qual se refere, além de tratar do poeta suíço francófono, ao último grande surto da visão estética e ideológica utopista do Brasil, a do modernismo. Mas o que nos interessa aqui não é apenas a cohabitação histórica do Brasil com o conceito de utopia, que surgiu com os grandes descobrimentos, inclusive o da própria Terra de Vera Cruz, e portanto a osmose que se deu desde o início, e se desenvolveu com notável continuidade, entre a projecção imaginária do Brasil e este conceito, mas também a potencialidade utópica que existe no próprio imaginário brasileiro. Será, por exemplo, que o Brasil foi criado, e constantemente recriado, como sonho utópico pelos intelectuais ocidentais, ou que ele mesmo integrou no seu imaginário esses componentes, e de que maneira o fez?

1

A relação cronológica, e daí ideológica, entre o aparecimento das caravelas portuguesas nas imediações daquilo que devia se chamar Porto Seguro, em abril de 1500, e a publicação da obra fundadora de Thomas More, *A Utopia*, em 1516, em Lovaina, é geralmente pouco conhecida ou considerada como inexistente, a não ser que se trate globalmente do impacto do Novo Mundo na formidável ebulição mental do Renascimento europeu. Ora, neste sentido, em vez de se tentar fazer uma localização geográfica da sonhada ilha, desde o início impossível, porque «sem lugar», como o helenismo inventado por More o diz terminantemente, é mais interessante debruçar-se sobre a génese da ideia utópica, e sobre alguns pormenores da montagem literária que o ilustre humanista britânico imaginou, e estabelecer um paralelo entre estes elementos e a primeira representação verdadeira(?) que se tem da terra recém descoberta, nomeadamente a famosa *Carta* de Pero Vaz de Caminha ao rei D. Manuel de Portugal.

De facto, poucos estudiosos, a não ser a nossa colega Guia Boni (Boni, 2002), se interessaram detalhadamente pela personalidade do suposto informador do humanista inglês, um certo Rafael Hitlodeu, outra criação arbitrária a partir do grego, muito na moda naquela época, que significa mais ou menos «aquele que conta disparates», personagem assim apresentada :

Nasceu em Portugal. Novo ainda, abandonou a fortuna paterna aos irmãos e, levado pela intensa paixão de conhecer o mundo, ligou-se a Américo Vesúcio e seguiu-lhe a sorte. Nem por um instante abandonou este grande navegador em

três das suas quatro últimas viagens, cuja narrativa ocorre hoje em tantos livros (More, 1985, p. 27-28).

O retrato físico do tal Rafael corresponde obviamente ao o estereótipo do navegador português dos Quinhentos :

...um estrangeiro já de certa idade. De tez muito morena e barba comprida, vestia uma capa que lhe caía dos ombros, sem artificios; tudo nele revelava um capitão de navios (*ibid.*, p. 26-27).

A alusão as viagens de Vespuce e sobretudo o facto de Rafael Hitlodeu ser português apontam sem a menor dúvida para a localização mental, a única relevante, da ilha da Utopia em superposição com o continente brasileiro, considerado erradamente como mais uma ilha no texto de Caminha, que pouco a pouco se está desvendando na imensa América. É pouco provável que More tivesse acesso à *Carta* de Pero Vaz de Caminha, aliás documento oficial, que foi publicada pela primeira vez em 1817. Mas os testemunhos não faltaram, nomeadamente os relatórios de Américo Vespuce, apontados claramente como fontes por More (cf. *supra*), e, por outra parte, o que nos interessa não é a questão das fontes, mas sim a da convergência ideológica frente a um fenómeno assombroso pela sua novidade.

Ora, o que é que acontece? Em ambos os casos, topamos com um questionamento de fundo sobre a sociedade vigente, prudentemente sugerido ou atrevidamente conceitualizado. A formidável projecção da Utopia, que continua viva no nosso século apesar da tremenda derrocada das principais utopias do século precedente, dispensa de qualquer comentário sobre o significado da obra de More. Importa pelo contrário assinalar o espanto de Vaz de Caminha ao descobrir uma outra humanidade, uma outra sociedade, na qual o fundamento da ética e da civilização cristãs, ou seja o pecado original e a sua redenção por Cristo, não existiam. Como se sabe (Bouvier, 1990), a palavra chave da *Carta* é sem dúvida a palavra «vergonha», em seus variados sentidos :

A feição deles é serem pardos, maneira d'avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. (Caminha, 1974, p. 37-38).

E um pouco mais tarde estamos à beira da heresia ou da apostasia, quando se trata das mulheres, as tão bonitas mulheres desse paraíso reencontrado:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão çarradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha (Caminha, 1974, 45).

Qual é a conclusão sugerida por Vaz de Caminha? Da mesma maneira que Colombo, nos últimos anos da sua vida, pensava ter atingido a embocadura dos rios celestes do Paraíso cristão, Caminha imagina ter operado um salto extraordinário no tempo e ter encontrado uma variante do mundo edénico da Bíblia: « Assim, Senhor, que a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria mais quant'a vergonha » (Caminha, 1974, p. 81). Claro que não se pode comparar estruturalmente um relatório diplomático de um escrívão do Rei a uma obra ideológica de tão rica abrangência como a de More,

mas vale a pena frisar a natureza do impacto intelectual sobre o imaginário de cada um dos autores, tanto pelo visto por um como pelo sonhado por outro. O cristão tradicionalista Vaz de Caminha aposta pela Idade de Ouro, milagrosamente conservada, o cristão progressista e humanista More faz uma projecção audaciosa sobre uma (futura?) sociedade ideal.

Notemos de passagem que esta aproximação decisiva entre o Brasil e a terra da utopia, a terra dos sonhos e da idade de ouro, não surgiu assim por acaso no estranho «achamento» de Vaz de Caminha ou na construção mental de More. Existe já desde a mais alta Idade Média uma velha tradição imaginária ligada às misteriosas terras do Ocidente, principalmente à da ilha flutuante de S. Brandão (Mendes, 2003), como existia na terminologia a palavra Antilha, provável deturpação de Atlântida, para designar as ilhas mal conhecidas, hipotéticas e atraentes do Poente. E já que estamos na área privilegiada da imaginação e da sua fantasiosa tradução semântica, merece ser mencionada a etimologia inventada pelo poeta brasileiro Gilberto Mendonça Teles, a propósito do próprio nome da sua terra, o Brasil, uma criação muito mais poética que a verdadeira, ligada, como se sabe, à realidade mercantil do pau brasil, que reúne numa criação tão cientificamente falsa como oniricamente pertinente a origem céltica da lenda de S. Brandão e a semântica duma língua céltica por excelência, a língua bretã :

O poeta vive essa dubiedade da cultura bretã (que é ao mesmo tempo de origem céltica e politicamente francesa, além de apontar secretamente para o Brasil) e se identifica historicamente com o significado religioso dos druidas e dos bardos célticos. É preciso lembrar, de passagem, que Bretanha é Breizh-Izel, termo que para o poeta deu origem ao nome de seu país — Brasil. Aliás Gilberto desenvolve esta teoria na nota que escreveu para o seu livro *Nominais*, em 1993 (Teles [Marcos de Dios], 2003, p.4).

2

Mas o reconhecimento geográfico das terras, o estabelecimento progressivo da sociedade dos homens, com o seu cortejo de injustiças, de matanças, de barbárie a todos os níveis, não matou no entanto a potencialidade utópica do Brasil. Desta vez a iniciativa é da Companhia de Jesus, criada, é oportuno lembrá-lo, no cruzamento da Contra-Reforma e das Grandes Descobertas planetárias. Ora, é um jesuíta, tanto brasileiro como português, e reivindicado dos dois lados do Atlântico, o celeberrimo Padre António Vieira, que explicitou da maneira mais clara, na sua *História do Futuro*, um dos mitos fundamentais da cultura e da civilização portuguesas, o mito do Quinto Império. Mas deixemos espaço à pena magistral do ilustre sermonista :

Em respeito, pois, e suposição destes quatro Impérios, chamámos *Império Quinto* ao novo e futuro que mostrará o discurso desta nossa *História*. O qual se há-de seguir, seguir ao Império Romano na mesma forma de sucessão em que o Romano se seguiu ao Grego, o Grego ao Persa e o Persa ao Assírio. E assim como o Império dos Persas se chama o Segundo Império, porque sucedeu ao dos Assírios, que foi o primeiro do Mundo, e o dos Gregos se chama o Terceiro, porque sucedeu ao dos Assírios e dos Persas, e o dos Romanos se chama o Quarto, porque sucedeu ao dos Assírios, ao dos Persas e ao dos Gregos, assim este nosso Império, porque há-de suceder ao dos Assírios, Persas, Gregos e Romanos (como logo veremos) se deve chamar com a mesma razão e propriedade o *Quinto Império do Mundo*. E porque todos os outros Impérios, passados e presentes, por grandes e poderosos que fossem, ficaram fora da ordem desta

sucessão, que começou no primeiro e há-de acabar no Quinto (que será também o último), por isso as Escrituras Sagradas não fazem menção nem memória alguma deles, como também nós a não fazemos. Nem eles, por muitos que hajam sido, ficando fora da mesma ordem, podem acrescentar número ou lugar ao novo Império com que mude ou exceda o que lhe damos de Quinto (Vieira, 1982, p. 241).

Neste âmbito universalista, o quinto império, o reino de deus na terra, de um teor profundamente apocalíptico, constitui a coluna vertebral da experiência jesuítica na América latina, claramente partilhada a este nível com outro povo ibérico, os Castelhanos, numa osmose em que a identidade cristã facilitou a convergência além das diferenças básicas entre o tipo do conquistador e o do descobridor, ambos insignes navegantes e grandes imperialistas.

Já tivemos a oportunidade de estudar a tremenda ambiguidade da experiência catequizadora dos jesuitas como utopia universalista e genocídio espiritual (Émery, 1992). A destruição *manu militari*, por razões estritamente políticas, das missões deixou em branco a resposta da História, mas pergunta merecia com certeza ser colocada. O romancista gaúcho Érico Veríssimo, na primeira parte da sua obra prima *O Tempo e o Vento*, chamada o Continente, tentou delinear-na na grandiosa encenação da vida na missão dos Sete Povos, hoje S. Miguel, inflexionando-a talvez numa leitura laica do século XX na descrição daquilo que chamaríamos o «sonho do novo mundo», atribuído à personagem do padre Alonzo ao contemplar as grandiosas construções de S. Miguel, em parte conservadas até aos nossos dias:

Uma tarde, à hora do crepúsculo (foi no ano de 1750, por ocasião da Páscoa) Alonzo parou no centro da praça, contemplou a catedral e sonhou de olhos abertos com o Mundo Novo. Havia de ser algo tão belo e sublime que a mais rica das imaginações mal poderia conceber. Os povos não seriam governados por senhores de terras e nobres corruptos. Seria a sociedade prometida nos Evangelhos, o mundo do Sermão da Montanha, um Império teocrático que havia de erguer-se acima das nações, acima de todos os interesses materiais, da cobiça, das injustiças e das maquinações políticas. Um mundo de igualdade que teria como base a dignidade da pessoa humana e o seu amor e obediência a Deus. Nesse regime mirífico, o homem não mais seria escravizado pelo homem. Não haveria mais exaltados e humilhados, ricos e pobres, senhores e servos. Que direito tinha uma pessoa de se apossar de largas extensões de terras? A terra, Deus a fizera para todos os homens. O que era de um devia ser de todos, como nos Sete Povos. Todas as criaturas tinham direito a oportunidades iguais. Não era, então, maravilhoso transformar-se um índio pagão num cristão, num artista, num músico, num escultor, num ourives, num arquitecto? Quantos milhares de seres havia no globo que vegetavam na ignorância e na miséria por falta apenas de quem lhes iluminasse o entendimento, despertando-lhes o desejo de melhorar, de criar coisas úteis e belas com a mão e o espírito que Deus lhes daral? Mas, para conseguir esse mundo ideal, era primeiro necessário combater todos aqueles que por indiferença ou egoísmo se negavam a baixar os olhos para os humildes. Alonzo, que fora sempre um estudioso da História, sabia que os homens em todos os tempos foram sempre levados ao pecado pelo Diabo, e a arma de que o Diabo mais se servia era o desejo de riqueza, poder e gozo. Para conseguir essa riqueza, essa força e esses prazeres, não hesitavam em escravizar as outras criaturas. E a melhor maneira de conservá-las em estado de escravidão era mantê-las na ignorância. Pagavam soldados não só para defender-lhes as vidas e os bens

como também para alargar-lhes as conquistas. Mas esses senhores consistiam numa minoria. Ah! Um dia, esses eternos humilhados, esses eternos escravos haviam de tomar consciência de sua força e erguer-se! Mas era indispensável que tal levante se fizesse, não em nome do ódio, da vingança e da destruição, mas sim em nome de Deus e da Suprema Justiça. A missão da Igreja — e neste ideal extremado Alonzo sabia que estava só — devia ser a de promover essa Revolução. O trabalho da Companhia de Jesus já havia começado na América. Era preciso primeiro conquistar o Novo Continente, livrar o índio da influência do homem branco, organizar uma grande república teocrática que depois, aos poucos, poderia estender a outras terras a sua influência e o seu exemplo. Ah! Mas para conseguir esse supremo bem, os jesuítas seriam obrigados a usar meios aparentemente ignóbeis. Teriam de ser obstinados e implacáveis. No princípio, seria necessário exercer uma ditadura justa mas inexorável. Não havia outra alternativa. Seriam os fiadores dessa Revolução em Nome de Deus, pois o povo não estava ainda esclarecido, não sabia o que lhe convinha e portanto podia ser facilmente ludibriado pelos poderosos. Era pois imprescindível que os sacerdotes exercessem na terra a ditadura em nome de Deus até que um dia (Dali a quantos anos? Cem? Duzentos? Mil? Que importa, o tempo?) fosse possível atingir aquele estado ideal, conseguir a igualdade entre as criaturas, a paz e a felicidade universal. Agora, porém, era preciso lutar, pregar, instruir, influir no espírito das gentes, educar e disciplinar a juventude, exercer uma censura feroz em todos os sectores da vida daqueles povos, a fim de que eles se habituassem a pensar de acordo com a Ideia Nova. Um dia haveria sobre a face da Terra governos justos e não mais instrumentos secretos e cruéis de Satanás. Até lá, porém, era inevitável que os sacerdotes suassem sangue, não cedessem às fraquezas dos seus corações, tivessem a coragem de parecer tirânicos. Seriam odiados, caluniados, perseguidos, apresentados como monstros. Os senhores do mundo haviam de atirar contra eles expedições militares punitivas. Ah! Mas ele conhecia a História. A justiça de Deus estava visível nas entrelinhas dos factos. Que significavam as guerras contínuas entre nações, ducados e principados, senão que a Humanidade vivia em desentendimento e porque era corrupta e adorava o bezerro de ouro? Por que países como Portugal e Espanha viviam sempre em guerras? Era porque faltava entre os povos separados por línguas e costumes diferentes um elemento de unidade espiritual. Esse elemento de unidade, esse denominador comum das almas só poderia ser um : o temor e o amor a Deus. Era em nome de Deus que eles, soldados da Igreja, tinham de lutar. E não haviam de recuar diante de nenhum obstáculo. O fim era bom; todos os meios para chegar a ele seriam necessariamente lícitos (Veríssimo, [1959], p. 47-49) .

Como o lembra o próprio texto, estamos na altura do tratado de Madrid de 1750, que, através da retrocessão da Banda oriental, futuro Uruguai, à coroa de Espanha e a integração dos Sete Povos no domínio português, visava principalmente a destruição do «império teocrático dos jesuitas», o maior perigo político para os reinos ibéricos. O que efectivamente se deu depois da chamada guerra guaraníca (1754-1756).

Em 1986, o cinema apoderou-se da temática numa aparatosa super-produção de Roland Joffé (Joffé, 1986), que suscitou um romance em língua alemã (Bolt, 1986), mas que perdeu em grande parte o sentido utópico tão profundamente estudado por Veríssimo. Aliás, a veia não está completamente esgotada : uma forma sub-reptícia da mesma utopia política dos Jesuitas teve um ressurgimento inesperado e interessante num romance recente sobre a Guiana francesa e a implicância da Companhia nos assuntos tanto do reino (de França) como da fé (em Cristo) (Montabo, 2002).

O outro grande momento utópico na história do Brasil está também directamente ligado ao cristianismo. Aconteceu entre 1893 e 1897, o tempo todo que durou o arraial de Canudos/Belo Monte, no interior bahiano, chefiado pelo beato António Conselheiro, até a sua destruição final, a 5 de Outubro de 1897, pelo exército brasileiro. A tragédia de Canudos suscitou uma extensa reflexão, inaugurada pelo grito final de Euclides da Cunha, mais explícito ainda na «nota preliminar» de 1901 : « Aquela campanha lembra um refluxo para o pasado. E foi, na significação integral da palavra, um crime. Denunciemo-lo » (Cunha, [1902], p. 6).

Os acontecimentos estão associados geralmente a outros movimentos mais ou menos parecidos sob a denominação de «messianismo», proposta por Maria Isaura Pereira de Queiroz e relacionada com a vertente sebastianista da civilização luso-brasileira (Queiroz, 1976). Na nossa opinião (Émery, 2000), se a dimensão messiânica existe, com certeza, está longe de constituir a explicação mais pertinente, remetendo apenas para a tradição de se considerar os jagunços de António Conselheiro como «fanáticos». Aliás, um dos contra-sensos mais conhecidos sobre uma das supostas profecias de António Vicente Maciel é bastante revelador. O texto, colhido nos papéis avulsos encontrados nas ruínas do arraial, e que conservámos na ortografia original, era o seguinte : « Em 1896 hade rebanhos mil correr da praia para o certão; então o certão virará praia e a praia virará certão » (*apud.* Cunha, [1902], p. 132).

Fez-se geralmente uma leitura apocalíptica desta frase, o que deu motivo aliás à magnífica cena final do filme de Glauber Rocha, *Deus e Diabo na Terra do Sol* (Rocha, 1963). Mas, como todo sertanejo da região sabe, a «praia» designa a zona do agreste favorável à agro-pecuária e o sertão é nada mais que o deserto impróprio a qualquer agricultura. Portanto, o que está anunciado não é o Fim do mundo segundo João, mas sim a Terra Prometida, a Jerusalém terrestre da tradição cristã, ou seja a realização completa e feliz de Belo Monte. Além do mais, a extraordinária vontade destruidora que o movimento criou na mentalidade do Brasil desenvolvido, moderno e positivista da República denota o nível de medo que a revolução radical em curso despertou, sem se esquecer o jogo natural da propaganda e da escalada da violência. Raúl Antelo, num artigo recente, deu a este respeito, e através de Borges, uma interpretação interessante :

Graças ao misticismo, o profeta deixa a lei muda e sem resposta e o poder imaterial de seu discurso passa a residir, pelo contrário, na inconstância, ou até mesmo na inconsistência, i.e. na dissimilitude participativa. No âmbito da ordem, tamanha infração gera como réplica um desejo primitivo de supressão, que confirma o rebelde místico como sujeito situado para além de toda lei, ao qual se aplicaria a frase que Borges, aliás, dedica a Ernst Jünger : sua luta exclui o ódio mas não a crueldade (Antelo, 2004, p. 18).

Julgamos oportuno transcrever uma parte da conclusão do nosso trabalho de 2000, sobre a dupla alteridade do imaginário utópico, o heterogéneo antropológico, segundo Raúl Antelo, e o alienizante da fé no puramente hipotético:

O Conselheiro, descobre, entende espontaneamente e encontra, em toda a força do termo, o âmago neo-cristão, ou cripto-cristão, do povo sertanejo. Daí surge a formidável verdade socio-cultural da experiência de Belo Monte. E afinal, a sua crucifixão e a do seu povo idealizam e salvam espiritualmente a “nova Jerusalém”, ou, como dissemos, o “novo Cafarnaum”, ocultando na sua beleza trágica e

inacabada um possível desmoronamento da utopia. Na realidade, ninguém sabe nem pode conjecturar como isso teria evoluído... (Émery, 2000, p. 284).

Assinalemos, para completar o mapa do imaginário brasileiro em matéria de utopia, que a grande utopia do século XX, a do socialismo marxista, e portanto utópico-científico, não funcionou de maneira nenhuma no Brasil, apesar de condições sociológicas extremas, propícias a uma revolução radical. Carlos Prestes, entre 1924 e 1927, na fracassada longa marcha pré-maoísta, nunca encontrou a adesão das «massas», ou seja do povo, que tão facilmente tinha aderido às prédicas do Conselheiro. A marca do imaginário cristão ficou indelével. Desde que se tratou de refazer o mundo, desta vez principalmente para os pobres e os deserdados, foi em nome de Cristo, e a internacional dos proletários nunca substituiu a Jerusalém terrestre.

4

Nas épocas mais recentes, o Brasil deixou de ser um desafio ao nível da utopia absoluta, ontológica, e a experiência actual de Luiz Inácio Lula da Silva, perfeitamente constitucional, constitui a última prova deste processo de racionalização. Mas quando surgiram outras formas de utopias, diríamos mais benignas, ligadas ao progresso técnico (e não à rebeldia do espírito) ou ao amor das artes (i. e ligadas à rebeldia do espírito, mas sem consequências políticas), a aura utópica brasileira deu mais algumas frutas tanto exógenas como endógenas, ou híbridas, o que não pode surpreender numa civilização que nasceu da miscigenação.

No primeiro caso, é de salientar a mensagem e a fórmula que fizeram data, propaladas pelo escritor austríaco Stephan Zweig, radicado no Brasil, depois de ter fugido, em 1935, do incêndio nazista que pouco a pouco deflagrava na Europa inteira, quando lançou o seu *Brasil, País do Futuro*. Nesta obra que estabelece um elo entre a primeira geração dos «apaixonados» pelo Brasil, os modernistas acima aludidos, que assistiram, num feliz encanto, ao nascimento da cultura genuinamente brasileira, e a segunda, a dos cientistas filósofos, como Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide, por exemplo, que viveram outro encanto, o portento etnográfico que é o Brasil, já por si só uma verdadeira utopia, Stephan Zweig desenvolve um paralelo passado/futuro entre a Pátria Mãe, Portugal, e o Filho Pródigo, o Brasil, que já está na base do processo mental ocidental desde Tomás More e talvez antes :

O que é tipicamente brasileiro é hoje já bastante evidente para não ser confundido com o que é português, muito embora o seu parentesco, a sua filiação, ainda seja perceptível. É absurdo negar essa relação. Portugal deu ao Brasil as três coisas que são de importância decisiva para a constituição dum povo, o idioma, a religião e os costumes, e com isso deu as formas segundo as quais o novo país, a nova nação, pôde desenvolver-se. Desenvolveram-se para outro conteúdo essas formas primitivas, sob outro sol e num espaço de outras dimensões e com o afluxo cada vez mais intenso de sangue estrangeiro, foi um processo inevitável, porque orgânico, processo que nenhuma autoridade régia e nenhuma organização armada poderia deter. Sobretudo a direção do pensamento das duas nações foi diferente; Portugal, como país mais velho na história, sonhava com um grande passado, que nunca mais poderia repetir-se, e o Brasil tinha e tem os olhos voltados para o futuro. A metrópole já esgotou, de maneira grandiosa, as suas possibilidades, mas a sua ex-colônia, o Brasil, ainda não atingiu inteiramente as suas (Zweig, 1971, p. 182).

É óbvio que a oposição entre as civilizações decadentes do Velho Mundo e o futuro radioso do Novo Mundo, que se tornou um lugar comum, e muitas vezes pura aporia, é muito mais pertinente ao nível da análise do imaginário do que na aplicação de um sistema de pseudo-avaliação perfeitamente absurdo. Aliás, o paralelo construído por Zweig alimenta-se em circunstâncias históricas que facilitam a argumentação, nomeadamente o facto de Portugal ter entrado por mais de trinta anos ainda numa fase de apatia involutiva e retrógrada, vizinha do estado de morte clínica, com o triunfo sem partilha do sistema salazarista. Zweig não chegou a conhecer a Revolução do Cravos... nem a ditadura militar dos anos sessenta no Brasil. Por outra parte, a sua visão tão altamente positiva não condiz com o fim, o seu próprio fim, o seu suicídio, nessa terra do futuro...

Na área das formulações endógenas, a grande empresa futurista e utópica do Brasil dos anos sessenta do século XX, foi, sem a menor dúvida, a construção da nova capital, Brasília, no (semi)deserto goiano. Não vamos dissertar aqui das potencialidades utópicas do projecto e do choque deste com a realidade, queremos simplesmente remeter a alguns trabalhos recentes, pouco divulgados, que, apesar do desgaste da realidade e da experiência, se mantêm fiéis à inspiração utópica inicial, como o de Gilbert Luigi, por exemplo (Luigi, 2001), e assinalar apenas uma metáfora bonita do escritor português, e até mesmo luso-brasileiro, José Maria Ferreira de Castro, que teve a honra de visitar as obras quase acabadas da futura capital, em Outubro de 1959, com o Presidente Juscelino Kubitschek. O cronista da *Tribuna da Imprensa*, do Rio de Janeiro, resume assim a impressão do escritor :

Literariamente, Ferreira de Castro compara Brasília a uma mulher virgem que desejamos com amor, e Fathepur-Sikri [na Índia/séc. XVI] à mulher com que vivemos durante muitos anos, mas que não tem mais nada a nos dar, com a capacidade de amar inteiramente esgotada (*Tribuna da Imprensa*, Rio 10 X 59).

Acrescentemos nada mais que um último detalhe : a imitação africana da deslocação da capital, realizada *ad maiorem gloriam suam* pelo Presidente da Costa de Marfim, Félix Houphouët-Boigny, a partir de 1983, foi com certeza muito mais discutida como projecto utópico.

5

No limiar deste novo século, e do terceiro milénio, o desenvolvimento das megalópoles no Brasil, e por via de consequência o das megafavelas, fez surgir uma nova problemática, uma espécie de contraponto à sequência quase contínua dos novos surtos utópicos, quero falar da falência recente do imaginário e portanto da utopia nos meios concentracionários dos subúrbios brasileiros. A escritora Patrícia Melo chamou a atenção sobre este fenómeno nos seus últimos romances, já com títulos significativos, *O Matador* (1995) e *Inferno* (2000).

O primeiro romance conta a história duma pessoa quase completamente normal, mas sem futuro nem situação social, que entra na lógica daqueles que estão pagos para matar, até chegar ao absurdo da morte sem sentido, da morte animal, tremendo regresso ao arcaico integral : comer e ser comido, matar e ser morto... Ora, neste processo, é o desaparecimento de qualquer perspectiva imaginária, de qualquer sonho humano, a não ser de qualquer actividade intelectual, que abre a fatal espiral:

Depois que matei Suel, muita coisa mudou na minha vida. Acabou-se a lógica. Eu ia pela margem, no escuro, eu andava a contramão e tudo bem margens e

contramão. Eu fazia tudo errado, ninguém via, e se via não ligava e se ligava, esquecia, porque a vida é assim, já foi dito que tudo acaba assim, no esgoto do esquecimento (Melo, 2002, p.25).

É pior ainda no romance *Inferno*, onde o processo de destruturação começa pela perda de identidade, inclusive o próprio Reizinho, personagem central, apesar da figura de estilo usada pela autora :

O garoto que sobe o morro é José Luís Reis, o Reizinho. Excluindo Reizinho, ninguém ali é José, Luís, Pedro, Antônio, Joaquim, Maria, Sebastiana. São Giseles, Alexis, Karinas, Washingtons, Christians, Vans, Daianas, Klebers e Eltons, nomes tirados de novelas, programas de televisão, do jet set internacional, das revistas de cabelereiras e de produtos importados que invadem a favela (Melo, 2000, p. 9).

A descida ao(s) inferno(s) desenvolve-se depois pelos caminhos do roubo, da droga, do estupro, do crime (des)organizado, aniquilando qualquer tipo de futuro e de projecção mental :

Queria tabalhar. Mas não de engraxate, nem de carregador em feira, nem de limpador de pára-brisa, como sugeria Miltão. Não queria. Impossível, respondeu Miltão, e você devia me agradecer. Não é uma vida boa a nossa. Quer morrer cedo? Quero, respondeu Reizinho, quero uma arma, quero trabalhar (Melo, 2000, p. 39).

Até mesmo o ritual da festa, naturalmente associado à paz e à alegria torna-se aqui um ritual de morte e de matança, o Carnaval vira Dança da Morte. Aliás, a simbólica final do (anti)herói, Reizinho (rei do nada, com certeza), indo ao encontro da morte anunciada, tão vegetativa como a própria vida tão curta e já terminada por falta de sentido, acompanhado pelos cães, os diabos submissos da fornalha que se aproxima :

Não havia nenhuma nuvem no céu, e o sol fazia tudo brilhar e arder. A previsão, naquele dia, era de que a temperatura subisse a quarenta e dois graus, fato anormal naquela época do ano, comentara o cobrador do ônibus. Porra. José Luís subiu lentamente o morro, sem saber exatamente o que iria fazer, os cachorros na frente, latindo (Melo, 2000, p. 367).

A destruição do tecido social desemboca numa destruição, ou mesmo numa ausência patológica, do imaginário, como o mostra aliás outro testemunho deste desmoronamento da estrutura mental, da simples humanidade, o romance, e sobretudo o filme, *A Cidade de Deus*. (Lins, 1997, e Meirelles, 2002). Sabe-se, por outra parte, que na realidade que serve de pano de fundo a estes romances e filmes, a luta sórdida dos traficantes de droga, se reveste das cores de um mundo onírico de grandeza cavaleiresca e retoma até mesmo importantes estruturas mentais da ideia de revolução e de justiça social, que a tremenda perversão do estalinismo, maoísmo e outros «ismos» infernais, como ou sem nome ainda, por ser talvez o cúmulo do horror, o do louco e sanguinário Pol Pot, varreram das mentes dos oprimidos. É mais uma forma de ironia : a ideia de justiça é consubstancial à noção de utopia, no vazio total do imaginário permanece um simulacro de justiça.

Mas gostaríamos de terminar com uma nota mais alegre, na esperança de que o cancro das favelas não consiga destruir o imaginário de todo o povo brasileiro. Pareceu-nos interessante, com efeito, conferir a idéia utópica, cujos componentes brasileiros acabamos de estudar, com as mais recentes teorias sobre as estruturas do imaginário, nomeadamente aquelas que Gilbert Durand lançou e pormenorizou desde o fim dos anos sessenta do século passado. Ora, temos a este respeito, além do mais e do conhecimento directo das teorias, uma preciosa análise do mestre reconhecido do imaginário, que merece com certeza um exame mais pormenorizado, mas que propõe pistas interessantes, no que diz respeito ao «regime» das imagens e as consequências que disto deriva numa interpretação do imaginário.

Talvez um bom brasileiro, consciente como todo homem latino da sua eterna virilidade machista, estranhasse, quando Durand, em «Longínquo Atlântico e próximo telúrico, imaginário lusitano e imaginário brasileiro» (Durand, 1996), ao comparar o imaginário português e o imaginário brasileiro, aponta pelo telurismo e portanto a feminilidade deste último :

Enquanto o imaginário português era assombrado pelo apelo do largo e pelas virtudes viris impostas pela árdua e longa navegação e pelo estado de alerta associado aos desembarques e aos recontros inesperados, o «imaginário novo do Brasil» está enterrado na gigantesca terra (80 vezes a superfície de Portugal) tão variada que se estende da Amazônia ao Rio Grande do Sul. Imaginário da terra, e quem diz terra diz feminilidade. Pura constelação imaginária à partida, onde a fecundidade agrícola, a fecundidade fluvial e a fecundidade florestal se conjugam com o ventre mineiro do Eldorado (Durand, 1996, p. 200).

Mas de facto, na teoria durandiana, no regime nocturno das imagens a mulher e a terra estão associadas aos elementos mais próximos da representação da utopia, ou seja, entre os citados pelo próprio Durand (Durand, 1984), a ilha, o microcosmo, o mandala. E temos aliás a perfeita confirmação disso na caracterização do regime nocturno pelo próprio Durand, quando, além da mulher e da terra, o estudioso evoca, como o fizemos há pouco, a questão da capital brasileira dentro do processo histórico :

Este imaginário da feminilidade e do seu sucedâneo, a natureza igualmente polimorfa, traduz-se nas intenções profundas da história e da política do Brasil. Observemos, em primeiro lugar, este deslocamento insólito da capital do subcontinente. Estabelecida na origem, como deve ser, na costa nordeste, na esplêndida baía de Todos-os-Santos, ela emigra mais tarde para o Rio de Janeiro e as suas múltiplas baías, reconquistado aos franceses de Villegagnon e de Coligny. A migração prossegue, abandona o litoral e penetra cada vez mais no interior dos terras : São Paulo primeiro — a antiga Piratininga fundada pelas jesuítas — e, por último, Brasília, uma cidade toda ela implantada nas profundezas do Goiás, a 700 quilómetros do oceano... Esta penetração das terras é igualmente uma penetração telúrica : quase que se tem vontade de citar como quarta capital do Brasil Ouro Preto, que revela as suas prodigiosas riquezas mineiras, o seu ouro, as suas pedras preciosas em finais do século XVII (1696). Está demonstrado que o simbolismo do ouro — e das suas derivações: jóias, fortuna, segurança — se encontra ligado ao arquétipo da mulher. A ascese indo-europeia denuncia a dupla tentação «da mulher e do ouro». O *homo novus* brasileiro não tem esses temores e aceita com avidez os eldorados e a mulher múltipla (Durand, 1996, p. 201).

Aliás, como o salienta também Durand, ao referir-se desta vez a Jung, a *anima* da teoria junguiana, bem característica através da terra e da feminilidade próprias do imaginário brasileiro, é o que mais propício pode ser ao vôo e à projecção da utopia.

Num ambiente planetário votado ao mais feroz mercantilismo pela chamada mundialização (e quase nem se pode falar de capitalismo, que supunha em contrapartida uma utopia que desapareceu), no qual se fazem guerras coloniais simples e cinicamente sobre a mentira e o engano, e nem mesmo por este delírio patológico do imaginário que caracterizou certas aventuras militares ou ditaduras sanguinárias, o Brasil conserva certa potencialidade utópica, embora o lugar da utopia esteja por toda parte cada vez mais restrito, inclusive no âmbito de produtos culturais populares como as telenovelas, completamente pervertidos pela lógica comercial. Mas com a imaginação o mais certo nem sempre é o mais seguro... Um trabalho recente (Ralle, 2002) mostrou surtos libertários absolutamente inesperados, por exemplo se comparados com a normalização ideológica e imaginária mexicana, mas isso talvez porque o código genético do imaginário brasileiro se inscreve no regime mais favorável à utopia, o nocturno, e que a aura inicial, vista do estrangeiro, ainda não se esfaleceu por completo.

Obras Citadas

- Antelo, Raúl. «Séries e sertões : a questão da heterogeneidade», *Outra Travessia*, 2(2004) : 13-21.
- Bolt, Robert. *Mission*. München : Wilhem Heyne Verlag, 1986.
- Boni, Guia, *Est enim lusitanus : implications portugaises dans l'Utopie de Thomas More*, supl. de la revue *Táira*, Grenoble, Ellug, 2002.
- Bouvier, Isabelle e Lemos, Maria, «L'interdit dans la Carta de Pero vaz de Caminha : transgression ou absence?», *Táira* 2(1990) : 115-130.
- Caminha, Pero Vaz de. *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, [1500]. Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974.
- Cunha, Euclides da. *Os Sertões*. [1902] Lisboa : Livros do Brasil, s.d.
- Durand, Gilbert. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, [1969], 10^{ème} éd. Paris : Dunot/Bodas, 1984.
- Durand, Gilbert. «Longínquo Atlântico e proximo telúrico, imaginário lusitano e imaginário brasileiro», in *Campos do imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, 197-204.
- Émery, Bernard. «Voyage dans la Colonie de Dieu» In *Arquivos*. Paris : Centre Culturel Portugais, 1992, 721-737.
- Émery, Bernard. «Cristo se é fermato a Belo Monte - La "révolution chrétienne" d'Antônio Conselheiro: réflexions et derniers développements archéologiques». In *Millénarismes et messianismes dans le monde ibérique et ibéro-américain*. Montpellier : ETILAL, Université Paul Valéry, 2000, 257- 286.
- Freitas, Maria-Teresa de e Leroy, Claude. *Brésil, l'Utopialand de Blaise Cendrars*. Paris : L'Harmattan, 1998.
- Joffé, Roland. *Mission*, 1986. DVD, ASIN: B000094P4U.
- Lins, Paulo. *A Cidade de Deus*. São Paulo : Companhia das Letras, 1997.
- Luigi, Gilbert. «Brasília, une métaphore de la liberté» *Táira*, 11 (2001): 347-361.
- Meirelles, Fernando. *A Cidade de Deus*, 2002. DVD, ASIN: B00008W64Q.
- Melo, Patrícia. *Inferno*. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- Melo, Patrícia. *O Matador* [1995]. 2^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Mendes, Carlos Pimentel. *Histórias e lendas de S. Vicente*.
<http://www.novomilenio.inf.br/sv/svh010.htm>.

- Montabo, Bernard. *Le Palais des jésuites*. Cayenne : Ibis Rouge Editions, 2002.
- More [Morus], Thomas. *Sermonis quem Raphael Hytlodæus vir eximis, de optimo reipublicæ statu habuit liber primus, per illustrem virum Thomam Morum inclytæ britanniarum urbis Londini et civem, et vicecomitem*. [1516], *A Utopia*. 6ª ed. Lisboa : Guimarães Ed., 1985.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no mundo*. [1966], 2ª ed. São Paulo : Alfa-Omega, 1976.
- Ralle, Roselis Batista. *La Femme dans les telenovelas brésiliennes et mexicaines. Entre stéréotypie et modernité*. Tese de doutoramento, Universidade de Rennes, 2002.
- Rocha, Glauber. *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, 1963. DVD, ASIN: B0001QNHEY.
- Teles, Gilberto Mendonça. *Hora Aberta* (Poemas reunidos), prefácio («A casa de vidro da linguagem») de Ángel Marcos de Dios. Petrópolis :Vozes, 2003.
- Veríssimo, Érico. *O Tempo e o Vento, I O Continente*. [1959], Livros do Brasil : Lisboa, s.d.
- Vieira, P^c António. *História do Futuro*. [~1649], Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.
- Zweig, Stephan. *Brasil País do Futuro*. [1941], 7ª ed. Porto : Livraria Civilização, 1971.