

Geraldo Witeze Junior

O mundo é um grão de mostarda: a utopia do governo de Sancho Pança

Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem
da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do
título de Mestre em Teoria Literária.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo O. Berriel

Campinas-SP
2010

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

W771m

Witeze Jr., Geraldo.

O mundo é um grão de mostarda: a utopia do governo de Sancho Pança / Geraldo Witeze Junior. -- Campinas, SP : [s.n.], 2010.

Orientador : Carlos Eduardo Ornelas Berriel.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Cervantes Saavedra, Miguel de, 1547-1616. Dom Quixote - Crítica e interpretação. 2. Pança, Sancho (Personagem fictício). 3. Utopia. 4. Utopismo. 5. Marx, Karl, 1818-1883 - Crítica e interpretação. I. Berriel, Carlos Eduardo Ornelas. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

hb/iel

Título em inglês: The world is a mustard grain: the utopia of Sancho Panza's governorship.

Palavras-chave em inglês (Keywords): Cervantes Saavedra, Miguel de, 1547-1616. Don Quixote (Fictitious character) - Criticism and interpretation; Panza, Sancho (Fictitious character); Utopia; Utopianism; Marx, Karl, 1818-1883 - Criticism and interpretation.

Área de concentração: História e Historiografia Literária.

Titulação: Mestre em Teoria e História Literária.

Banca examinadora: Prof. Dr. Carlos Eduardo Ornelas Berriel (orientador), Prof. Dr. Antônio Rago Filho e Profa. Dra. Edwiges Maria Morato. Suplentes: Profa. Dra. Cristina Meneguello e Profa. Dra. Izabel Andrade Marson.

Data da defesa: 22/02/2010.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária.

BANCA EXAMINADORA:

Carlos Eduardo Ornelas Berriel

Carlos Eduardo O. Berriel

Antônio Rago Filho

Antônio Rago Filho

Edwiges Maria Morato

Edwiges Maria Morato

Cristina Meneguello

Izabel Andrade Marson

IEL/UNICAMP
2010

Resumo

O objetivo deste trabalho é estudar as relações entre a utopia e o romance "Dom Quixote". Mais especificamente a hipótese testada é a de que o governo de Sancho Pança na ínsula Baratária poderia ser entendido como uma utopia. Para tanto busca-se primeiramente delimitar o significado da utopia, discutindo as suas transformações ao longo da história desde sua origem no Renascimento. Além disso examina-se a sua percepção como gênero literário e como corrente de pensamento, recorrendo à diferenciação entre utopia e utopismo. Como o significado da utopia mudou após as críticas de Marx e Engels, procura-se esclarecê-las através de uma análise direta da obra dos dois pensadores, estabelecendo uma diferença entre os escritos de Marx, os de Engels e as interpretações marxistas posteriores. Após o percurso teórico sobre a utopia é feita uma breve discussão bibliográfica perpassando pelos principais nomes da crítica literária cervantina para, na sequência, analisar o texto de "Dom Quixote", em especial as partes da obra diretamente relacionadas ao governo de Sancho.

Abstract

The objective of this work is to study the relationship between utopia and the novel "Don Quixote". More specifically, the hypothesis tested is that the government of Sancho Panza in the *ínsula* Barataria could be understood as an utopia. To this end we first seek to delimit the meaning of utopia, discussing its transformations throughout history since its origins in the Renaissance. Furthermore we examine its perception as a literary genre and as a current of thought, using the distinction between utopia and utopianism. Because the meaning of utopia has changed after the criticism of Marx and Engels we sought to clarify them through a direct analysis of two thinkers' work making a difference between the writings of Marx, Engels and later marxist interpretations. After the theoretical course on utopia, we do a brief bibliographical discussion perpassing the top names in Cervantes literary criticism in order to thereupon analyze the text of "Don Quixote", specially the parts of the work directly related to the government of Sancho.

Este trabalho é dedicado à minha mãe, que não viveu para vê-lo.

Agradecimentos

Penso que os agradecimentos são, muitas vezes, a parte mais esperada desta etapa da vida, tanto para quem escreve quanto para quem lê. Pode ser que uma ausência gere desapontamento ou que a palavra escrita não consiga tocar como pretendia. Ainda assim agradeço.

Agradeço aos companheiros de universidade, começando por aqueles que conheci ainda no primeiro ano da graduação e que continuaram próximos por todos esses anos: Cássio Corrêa, Daniel Wegmann, Nestor Tsu, Patrícia Galvão, Diego Porto, Rodolpho Gauthier. Passamos muito tempo juntos estudando, conversando, nos divertindo, militando, e tudo isso contribuiu para a minha formação acadêmica, mas acima de tudo para a vida. Agradeço em especial a Cássio e Daniel por compartilharmos duas coisas muito preciosas, a música e a poesia. Sem elas talvez não chegasse até aqui.

Foram muitos outros que apareceram pelo caminho da vida na universidade, e alguns ficaram. Dentre esses estão Lettícia Leite, Renata Xavier, Loyane, Maíra Chinelatto, Lucas Spinelli, Flávia Godoy e Juliana Lopes. Agradeço à Lê pelos incontáveis momentos em que me acompanhou, aliviando a solidão. Compartilhamos também música, poesia, vida. Flávia merece um agradecimento especial, pois além de várias conversas leu o último capítulo da dissertação e deu diversas sugestões muito importantes. Juliana leu muitos de meus poemas, contos e devaneios. Leu também o embrião do texto do segundo capítulo e, sem saber, fez um pedido fundamental – “explique melhor a crítica de Marx” – que acabou por originar a parte mais original deste trabalho.

Agradeço às pessoas com quem morei aqui em Campinas – e foram tantas! Lembro com carinho de dois lugares: a casa perto do convento e a da Vila Modesto Fernandes. Nelas fiz grandes amigos, mas não posso deixar de mencionar dois nomes em especial: Carlos Seigi e Fernando Fedato. Quantas conversas importantes tivemos, quantos momentos juntos! Morei também na Moradia Estudantil, onde fui acolhido por Douglas, Domingos e Jurandi. Com Jura ainda morei também fora da moradia, num total de cinco

anos! Todos esses aguentaram com paciência os ensaios de várias bandas, música para uns, barulho para outros. Para mim, sem dúvida, foi divertido!

Agradeço aos meus amigos cristãos com quem compartilhei talvez os momentos mais profundos da minha vida. Muitos me acolheram como uma família e, apesar de tudo, mostraram que a vida pode ser melhor. Agradeço ao mestre dos cristãos, o judeu Yeshua, a quem muitos insistem em chamar de Deus – e eu me conto entre eles. Os melhores valores que tenho, a busca da autenticidade, da honestidade e sobretudo a tentativa incessante de amar o próximo, aprendi com ele. Apesar dos cristãos, da igreja, de todas as tragédias da História, o evangelho ainda brilha no escuro.

Agradeço aos meus professores do IFCH e do IEL, a quem devo a minha formação, a possibilidade de pesquisar. A professora Izabel Marson me iniciou nos estudos sobre *Dom Quixote*. O professor Luiz Marques contribui muito à minha formação com sua erudição e eloquência. O professor Berriel foi sempre muito atencioso, deu aulas magníficas, esclareceu dúvidas, me recebeu muitas vezes em sua casa e, algo muito valioso para mim, deu liberdade para fazer o trabalho, o que entendi com um voto de confiança pelo qual me sinto honrado. Sem sua orientação e incentivo este trabalho não existiria. Agradeço a Antônio Rago e Edwiges Morato, que participaram da banca de defesa. O professor Rago fez uma leitura muito generosa e atenta do texto e, na qualificação, teceu críticas muito pertinentes que auxiliaram o encaminhamento da pesquisa. Agradeço também ao grupo de estudos utópicos da Unicamp, e não posso deixar de mencionar Laura, Ana Cláudia e Hélivio.

Agradeço à minha família, meu pai e minhas irmãs, que apesar de distante estiveram sempre presentes desde que saí de casa. As diferenças, os conflitos, os problemas e mesmo a morte não nos separaram, e isso é algo de valor.

Agradeço à minha esposa, Erika, companheira de alguns anos. Ela me ensinou o que é o amor, a paciência, o companheirismo. Compartilhamos a vida juntos, momentos agradáveis e também difíceis. É muito bom ter alguém com quem posso contar e que, além disso, é também uma pessoa inteligente, com bom gosto literário e musical. Ela leu várias partes deste trabalho, sugeriu mudanças importantes e incentivou com paciência quando eu

estava desanimado.

Tenho certeza de que estou sendo injusto e omitindo muitas pessoas, que seria necessário dizer muito mais para expressar minha gratidão, mas aqui está uma pequena amostra dos meus sentimentos.

Sumário

Introdução	15
1. O Velho Barbudo e suas palavras esquecidas	19
1.1 Esclarecimentos preliminares	19
1.2 Os marxistas	19
1.3 Marx e Engels: primeiros escritos	25
1.4. <i>As Glosas críticas marginais</i>	35
1.5. <i>Os Manuscritos econômico-filosóficos</i>	43
1.6. <i>A ideologia alemã</i>	52
1.7. Alguns pequenos textos	59
1.8. Sobre o <i>Manifesto comunista</i>	62
1.9. Do socialismo utópico ao socialismo científico	67
1.10. Algumas conclusões	78
2. Em busca do não lugar	81
2.1. Advertências preliminares	81
2.2. Sobre palavras e historicidade	83
2.3. Utopia e utopismo, passado e futuro	86
2.4. O triunfo da vontade: é possível um reino da sabedoria?	92
2.5. Texto literário ou projeto político	101
2.6. Outros elementos da utopia	108
2.7. Rumo a outros mundos: viajar é preciso?	119
2.8. A utopia e a razão renascentista	123

3. O governo perpétuo de alguns dias	129
3.1. A guisa de introdução	129
3.2. Finalmente ao texto: o primeiro livro	143
3.3. O segundo livro: a caminho do governo	158
3.4. A viagem sobre Clavileno	168
3.5. Preparativos para o governo	178
3.6. Enfim, Baratária	182
Conclusão	193
Referências e Bibliografia	197

Introdução

O primeiro impulso para este trabalho foi dado no ano de 2003 em um curso sobre *Dom Quixote* oferecido no Departamento de História pela professora Izabel Marson. Naquele momento me interessava principalmente pela loucura de dom Quixote e suas relações literárias com o *Elogio da loucura* de Erasmo e a literatura sapiencial bíblica. Adiante, em 2006, apareceu no horizonte a possibilidade de estudar as utopias com o professor Berriel. Nas primeiras leituras sobre o assunto surgiu a associação com Cervantes e a hipótese de o episódio da insula Baratária ser uma utopia. Após uma leitura breve dos principais cervantistas a hipótese parecia verossímil.

Então o método adotado foi ler sobre a crítica literária cervantina para conhecer as principais linhas de interpretação. A leitura dos cervantistas é interminável dado o volume de obras, mas foi bastante produtiva para perceber as relações entre a obra de Cervantes com a tradição popular e os escritos humanistas. As principais linhas de interpretação são duas: para uma a obra é essencialmente cômica e para outra o *Quixote* é um texto profundo que toca na essência do homem.

A sequência foi buscar uma resposta minimamente satisfatória para a pergunta “o que é utopia?”. O ponto de partida foi o *corpus* de textos sobre o assunto presente na *Revista Morus*, expandindo-se conforme a necessidade. Porém estabelecer uma definição não é tarefa fácil, ainda mais para uma palavra com quase cinco séculos de história e que remete a uma corrente de pensamento muito mais antiga, remontando à Antiguidade Clássica.

A busca por uma definição de utopia, porém, levou a terrenos inesperados. O sentido da palavra mudara completamente e era preciso, antes de tentar dizer o que é utopia, esclarecer o que não é. A questão era como a palavra passara a significar algo impossível, uma fantasia irrealizável, com conotação pejorativa. Com as leituras foi se revelando o ponto de inflexão: as críticas de Marx e Engels.

Inicialmente uma breve menção parecia suficiente, mas não foi o que aconteceu. Da leitura das críticas dos dois pensadores ficou claro que havia uma diferença marcada entre o que eles escreveram e as interpretações feitas pelos marxistas. Dessa forma se tornou necessário aprofundar essa discussão indo até as fontes e comparando-as com as interpretações.

Nas suas *Teses sobre história* Walter Benjamin escreveu sobre um quadro de Paul Klee que retratava o anjo da história: caminhava de costas, em direção ao futuro, porém voltado para o passado. E tudo o que via diante de si era um rastro de destruição. Pois para estudar o passado é preciso revisitar esses escombros tentando encontrar o que está embaixo deles. A busca é essencialmente pelo que não está a vista.

Essa visão de Benjamin ilustra o procedimento adotado aqui: em busca da utopia o primeiro escombros encontrado foi a mudança no significado da palavra. O que estaria embaixo? Eram as críticas de Marx e Engels, mas os marxistas impediam a visão. Ultrapassada essa outra barreira surpreendentemente apareceu outra: o próprio Engels. Fora depois da morte de Marx que Engels desenvolvera a ideia da separação entre socialismo utópico e científico. Era preciso mostrar então a diferença entre um e outro, para finalmente conseguir ter o caminho livre em direção à utopia. Não exatamente livre, mas um pouco mais visível, ainda que distante.

Depois desse percurso teórico para esclarecer termos e conceitos era a hora de analisar o ponto de partida de toda essa discussão: o texto de *Quixote*. A hipótese a ser testada era a de que o governo fictício de Sancho Pança na ínsula Baratária era uma utopia, então foram discutidas todas as passagens da obra que mencionavam o governo, para ser possível compreender o sentido geral do governo. Por fim chegou-se ao episódio do governo em si, o que finaliza o trabalho.

Com isso a estrutura do texto ficou da seguinte forma: o primeiro capítulo trata das críticas de Marx e Engels à utopia, e das diferenças tanto entre eles e os marxistas como entre si. Isso serve para tirar o véu que impede a compreensão da palavra utopia. O segundo capítulo é basicamente uma discussão sobre algumas tentativas de definição do termo, tendo como elemento central a polêmica entre os dois principais pontos de vista: a utopia é

um tipo de literatura ou é um projeto sócio-político? O terceiro capítulo contém a discussão bibliográfica sobre a crítica literária cervantina e a análise do texto do Quixote.

1. O velho barbudo e suas palavras esquecidas:

Marx, marxismo e utopia

1.1. Esclarecimentos preliminares

Para escrever sobre Marx e Engels é importante, antes de mais nada, fazer algumas ressalvas. Primeiro há que se diferenciar os escritos de Marx, os escritos de Engels e seus escritos conjuntos. É um erro comum considerar que os dois pensadores sempre sustentavam exatamente as mesmas posições, ou que depois da morte de Marx, Engels não se diferencia dele. Assim são três tipos de escritos: os de **Marx**, os de **Engels** e os de **Marx e Engels**. Não é que as obras estejam totalmente dissociadas, isso seria um exagero e também um erro, mas é preciso fazer essa distinção para evitar erros de interpretação, como tratar palavras de Engels como se tivessem sido proferidas por Marx – esse é, talvez, o equívoco mais comum. Outra ressalva necessária é a de distinguir os marxistas de Marx. Nem sempre o que os marxistas dizem segue a trilha de Marx. Muitas vezes acontece inclusive o contrário, chegando ao ponto de alguns marxistas sustentarem posições explicitamente condenadas pelo próprio Marx¹. Neste trabalho as obras de Marx são chamadas *marxianas*. As de outros autores que tratam de Marx e sua obra ou que dizem seguir sua teoria são *marxistas*.

1.2. Os marxistas

A crítica marxista atribui a Marx uma série de afirmações que, com o tempo, passaram a ser aceitas sem discussão por muitos. Entre elas estão o desprezo de Marx pela utopia, a distinção entre socialismo científico e socialismo utópico, a ideia da

¹ Vai além do escopo deste trabalho ir a fundo nessa questão. No entanto a diferenciação, no que concerne à utopia, entre a crítica marxista e a crítica marxiana ilustrará o assunto de forma satisfatória.

inevitabilidade do comunismo, uma visão evolucionista da história e, em decorrência desta última, a sua visão em fases. É necessário, para um estudo sério, ir até as obras de Marx para testar as interpretações.

Segundo Luciano Pellicani (1985, p. 1156)² a Marx e Engels “se deve a crítica mais corrosiva e radical da civilização capitalista e das suas instituições básicas e a distinção entre ‘s. utópico’ e ‘s. Científico’”³. Trata-se claramente de uma opinião, um juízo de valor. Não haveria problema se tal juízo fosse proferido num contexto diferente, mas aqui se faz uma definição de socialismo. É atenuante o fato de ser um verbete para um dicionário, o que impede um desenvolvimento maior e mais profundo como em um livro, mas ainda assim essa afirmação desprovida de justificativas ou de argumentação torna-se problemática. É como se essa opinião fosse um fato dado, um postulado inquestionável, quando na verdade não foi demonstrada ou mesmo discutida. É esse o ponto de partida de muitos marxistas para criticar a utopia: ela seria, sem sombra de dúvida, uma crítica menor. Mas como é possível saber qual a crítica é mais radical, profunda ou o que quer que seja, sem antes ter feito uma análise comparativa? Esse é, na verdade, um pressuposto não declarado, que pode ser aceito ou não. Caso seja questionado toda a teoria subsequente cai por terra.

Já aqui temos a demonstração do que foi dito acima, Marx e Engels são apresentados como um só. Quando fala de Marx e Engels está tratando das obras conjuntas ou do conjunto da obra dos dois? Há também um outro problema: em que obras está a dita divisão entre socialismo utópico e científico? Porque, por exemplo, a divisão, para fins didáticos, feita no *Manifesto Comunista* trata de vários socialismos enquanto a obra *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, de Engels, se concentra em dois.

Pellicani continua sobre o socialismo utópico e o socialismo científico:

o primeiro apresenta a sociedade socialista como um ideal a perseguir sem se

² Todas as citações são da mesma obra (verbetes “Socialismo”, 1985, nas referências), portanto só será indicada a página.

³ “A ellos se debe la crítica más corrosiva y radical de la civilización capitalista y de sus instituciones básicas y la distinción entre ‘s. utópico’ y ‘s. científico’”.

preocupar com os instrumentos e as práticas idôneas para sua realização; o segundo, ao contrário, se baseia exclusivamente sobre a análise do sistema capitalista e sobre a previsão da **inevitabilidade** do advento de uma sociedade baseada na socialização da propriedade privada.⁴ (p. 1156)

Se o advento do comunismo fosse inevitável, como afirma, então não seria necessário desenvolver um método revolucionário nem uma teoria sobre isso. E também se esse advento fosse uma previsão, que diferença haveria entre ela e as utopias futuristas que descrevem sociedades melhores? A previsão não é um método, mas apenas uma tentativa de antecipação do futuro, guardando mais semelhança com as profecias e oráculos do que com a ciência. Tanto as utopias como as ditas previsões do socialismo científico são baseadas na crítica à sociedade de seu tempo e, sendo assim, a censura feita à utopia – de não ser histórica ou científica – perde o sentido. Além disso seria necessária uma demonstração textual – de Marx ou de Engels – que situasse o leitor e justificasse a afirmação da inevitabilidade do comunismo. Sem isso qualquer análise permanece superficial, um juízo de valor tão válido como qualquer outro.

Pellicani prossegue apresentando uma visão evolucionista do marxismo e afirmando que a partir dela surgiu “a ideologia de base de grande parte do movimento europeu” (p. 1156)⁵. Essa, porém, é uma afirmação vaga, além de por de lado como pouco importantes várias correntes socialistas e anarquistas, presentes, inclusive, na Primeira Internacional, local privilegiado de militância de Marx e Engels.

Cesare Pianciola (2000, p. 1198)⁶ é um pouco mais preciso em sua definição, afirmando que foi J. A. Blanqui, economista liberal francês, que fez a aproximação entre socialismo e utopia em 1839. E prossegue

⁴ “el primero presenta la sociedad socialista como un ideal a perseguir sin preocuparse de los instrumentos y de las prácticas idôneas para su realización; el segundo, en cambio, se basa exclusivamente sobre el análisis del sistema capitalista y sobre la previsión de la inevitabilidad del advenimiento de una sociedad basada sobre la socialización de la propiedad privada”. Grifo meu.

⁵ “la ideología de base de gran parte del movimiento europeo”.

⁶ Todas as citações são da mesma obra (verbete “Socialismo”, 2000, nas referências), portanto só será indicada a página.

Mas foram Marx e Engels que estabeleceram (...) a distinção entre socialismo “utópico” e socialismo “científico” a que se refere depois continuamente a tradição marxista. (...) Marx e Engels reconheceram a função positiva desempenhada pelo “Socialismo e comunismo crítico-utópico”, especialmente pelo de Saint-Simon, Fourier e Owen, na identificação das contradições fundamentais da sociedade industrial e na delimitação do futuro ordenamento social (...). Consideraram, porém, suas tentativas parciais e imaturas em relação ao fraco desenvolvimento do proletariado industrial e às lutas de classe, motivo pelo qual este tipo de Socialismo acabou por construir “sistemas” e “seitas” que não descobrem no proletariado nenhuma função histórica autônoma, nenhum movimento político que lhe seja próprio.⁷

É inegável que Marx e Engels fizeram a distinção entre socialismo “utópico” e “científico” mas, segundo eles, há também outros tipos. Uma breve leitura do *Manifesto Comunista* é suficiente para perceber isso. Especificamente essa distinção se tornou notável porque a ela se refere “continuamente a tradição marxista”, ou seja, a ênfase nesse ponto, desprovida de historicidade, é obra da crítica marxista.

Pianciola é mais preciso porque menciona os principais utopistas⁸ com quem Marx e Engels dialogavam em seus textos e nota que eles perceberam que a crítica utópica tinha valor. Isso já está distante da ideia superficial de desprezo pela utopia. Está claro que isso é uma construção posterior. Pianciola especifica as divergências de Marx e Engels – a imaturidade e a parcialidade do socialismo utópico – e aponta para um outro ponto, a história. Isso é importante. No entanto criticar a utopia por não perceber um movimento próprio do proletariado é sem sentido. A utopia não se propõe a isso, ao contrário, é um

⁷ Apesar de o dicionário ser o mesmo, o verbete “Socialismo” foi escrito por autores diferentes nas edições citadas, a mexicana (1985) e brasileira (2000).

⁸ “Se os nomes de More, Mably, Morelly, Cabet, Villegardelle, Weitling não estão ausentes do texto de Marx e Engels, a crítica que eles fazem do discurso utópico – e da prática relativa a ele – visa essencialmente o socialismo de Saint-Simon, Fourier, Owen (Proudhon é, quanto a ele, citado no *Manifesto* como socialista conservador e burguês)”. Original: “Si le noms de More, Mably, Morelly, Cabet, Villegardelle, Weitling ne sont pas absentes du text de Marx et Engels, la critique qu'ils font du discours utopique – et de la pratique qui s'y rapporte – vise essentiellement le socialisme de Saint-Simon, Fourier, Owen (Proudhon est, quant a lui, cité dans le *Manifeste* comme socialiste conservateur et bourgeois)”. MERCIER-JOSA, Solange. UTOPIE. In: LABICA, Georges; BENSUSSAN, Gérard. *Dictionnaire Critique du Marxisme*. 12ème ed. (Refondue et augmentée). Paris: PUF, 1985, p. 1187.

projeto global, para a toda a sociedade. É essencial também averiguar se em Marx ou em Engels a crítica é de fato essa.

Na sequência, prossegue:

O caráter científico da nova teoria socialista de Marx e Engels consiste, segundo seus autores (...) [entre outras coisas] no fato de que o Socialismo não se apresenta mais como um “ideal”, mas como uma **necessidade** histórica derivante do **inevitável** declínio do modo capitalista de produção, que se anuncia objetivamente nas crises cada vez mais agudas que ele enfrenta. (p. 1198, grifo meu)

As palavras *necessidade* e *inevitável* são problemáticas devido à pouca clareza. O que quer dizer necessidade histórica? Que a história necessita de algo, ou então que algo necessariamente vai acontecer? A inevitabilidade do declínio capitalista leva automaticamente ao socialismo? Como essas previsões podem ser consideradas científicas? De fato a crítica ao “ideal” está presente nas primeiras obras de Marx, especialmente em *Ideologia Alemã*, mas é difícil demonstrar o resto das afirmações.

Apesar de incorrer, em alguns pontos, na superficialidade e no senso comum com relação a Marx e Engels, Pianciola contribui para mostrar a construção feita sobre eles:

A imagem do Marx **cientista** e **antiutopista**, investigador das contradições e da ruína inevitável do sistema capitalista tornou-se corrente no Socialismo da Segunda Internacional, especialmente na obra de elaboração e de construção sistemática do marxismo realizada por K. Kautsky e pelo centro “ortodoxo” do partido social-democrático alemão; mas já no esforço de Marx e Engels por transformá-lo em ciência e em suprimir-lhe o conteúdo utópico e ético, o Socialismo, ao mesmo tempo que se substanciava de concreção histórica e econômica, perdia parcialmente a dimensão de “projetualidade”, não garantida pelo curso das coisas, acerca do ordenamento futuro da sociedade. (p. 1198)

Marx cientista e antiutopista é sobretudo uma imagem. Pianciola, como outros, sucumbe em parte a ela, porém esclarece que é uma criação marxista. Essa ideia se propaga

especialmente porque as obras de Marx e de Engels, muitas vezes, não são lidas, em detrimento de comentadores. Dessa forma Marx fica cada vez mais distante e suas palavras são diluídas em meio a tantos outros escritos. Com o tempo a interpretação torna-se fato indiscutível e ponto de partida para outras interpretações.

Agora resta saber como, segundo Pianciola, Marx e Engels pretendiam transformar o socialismo em ciência, qual era o conteúdo utópico a ser subtraído e como seria possível desenvolver uma teoria social sem ética. O materialismo histórico não é desprovido de valor⁹, ao contrário, pode ele próprio ser considerado um valor e, portanto, é ético. Mas é acertada a afirmação de que, com Marx e Engels o socialismo perdia a dimensão de projetualidade. Esse é um bom ponto de Pianciola, mas só isso não estabelece o abismo entre Marx e a utopia, como visto pelo marxismo ortodoxo¹⁰.

Gareth Stedman Jones (1983, p. 341)¹¹ contribui para avançar um pouco mais no estudo da crítica à utopia:

Mas esse tratamento do socialismo anterior a 1848 como um marxismo *manqué* esquece alguma de suas características fundamentais. A conjugação do “socialismo” com os interesses específicos da classe operária foi produto de condições particulares à Inglaterra e à França da década de 1830. Os aspectos característicos do owenismo, do saint-simonismo e do fourierismo são anteriores a essa conjuntura.

Essa observação indica o equívoco de raciocínio que estabelece a teoria de Marx – ou melhor as interpretações que os marxistas fizeram dela – como um padrão e, conseqüentemente, o pensamento que difere dela como um desvio da norma. É um equívoco tanto porque desconsidera a historicidade, como aponta Jones, como por ser um erro de lógica, afinal o socialismo utópico não poderia ser um “marxismo *manqué*” antes de

⁹ O sentido de valor é dado no artigo “Valor e História”, in: HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

¹⁰ Ortodoxo é entendido, aqui, simplesmente como a linha que se tornou dominante. A terminologia comumente usada é interessante porque remete diretamente às disputas religiosas que originaram as grandes instituições cristãs, como a Igreja Católica romana e a Igreja Ortodoxa.

¹¹ Está indicado nas referências através do verbete “Socialismo utópico”.

o próprio marxismo ser desenvolvido. Isso mostra que a interpretação marxista que se tornou corrente tem uma visão evolucionista da história, mas não diz nada propriamente sobre a teoria da história de Marx, nem sobre sua visão a respeito da utopia.

Henri Maler (2006, p. 148)¹², por sua vez, critica a postura dos marxistas:

Contrariamente aos historiadores apressados em negligenciar a própria história, Marx não aborda a utopia como um gênero (literário ou filosófico) ou como um tipo (de mentalidade ou de racionalidade) – fechado sobre ele mesmo, repetitivo e sufocante – cujas invariantes revelariam o sentido e anunciariam o destino autoritário, mesmo totalitário¹³.

Muitas vezes a crítica marxista à utopia é feita a partir de leituras rasas da crítica de Marx e sem se preocupar em conhecer os escritos utópicos. A negligência da história, além de ter sido condenada com veemência pelo próprio Marx, é um erro grosseiro que leva à desconsideração da especificidade das utopias. Dessa forma tratam as utopias como um bloco monolítico rígido que não merece muita atenção. Naturalmente, tratar todos os marxistas como se cometessem exatamente esse mesmo erro seria uma incoerência. Cabe a ressalva de que essa discussão se refere de forma genérica e geral aos marxistas, àquilo que se tornou uma espécie de ortodoxia, de senso-comum do marxismo.

1.3. Marx e Engels: primeiros escritos

Marx e Engels estiveram bastante envolvidos em debates sobre o socialismo e as várias correntes de pensamento social de sua época. Buscaram estabelecer um socialismo que estivesse aliado a um método revolucionário e, para isso, era necessário entender com precisão a ordem vigente. Dessa tentativa surge *O Capital*. Antes disso, no entanto, eles se

¹² Verbete “Marx” nas referências.

¹³ “Contrairement aux historiens pressés de négliger l'histoire elle-même, Marx n'aborde pas l'utopie comme un genre (littéraire ou philosophique) ou comme un type (de mentalité ou de rationalité) – clos sur lui-même, répétitif et étouffant – dont les invariants révéleraient le sens et annonceraient le destin autoritaire, voire totalitaire”.

concentraram em refutar as diversas formas de socialismo propostas, que consideravam insuficientes. Essas críticas estão espalhadas por seus escritos e vão muito além do *Manifesto Comunista* e do artigo *Do socialismo utópico ao socialismo científico*¹⁴.

Na introdução à *Crítica da filosofia do direito em Hegel*, em 1843, Marx (2005, p. 148) afirma o seguinte:

Trata-se de recusar aos alemães um instante sequer de ilusão e de resignação. A pressão deve ainda tornar-se mais premente pelo fato de se despertar a consciência dela e a ignomínia tem ainda de tornar-se mais ignominiosa pelo fato de ser trazida à luz pública. Cada esfera da sociedade alemã deve ser pintada como a *partie honteuse* da sociedade alemã; e estas condições sociais petrificadas têm de ser compelidas à dança, fazendo-as ouvir o canto da sua própria melodia. A nação deve aprender a se *aterrar* por causa de si mesma, de modo a ganhar *coragem*. Satisfazer-se-á assim uma imperiosa necessidade da nação alemã, e as necessidades das nações são justamente as causas finais da sua satisfação. (Itálico no original)

As palavras-chave estão na primeira frase: “ilusão” e “resignação”. Os alemães não deveriam aceitar a injustiça vigente e, ao mesmo tempo, deveriam rejeitar ilusões. Nenhuma das correntes socialistas aceitava a sociedade como era mas, para Marx, suas propostas não passavam de ilusões. Como não levavam à efetiva transformação social eram consideradas danosas e precisavam ser combatidas. Nenhuma teoria revolucionária serviria de paliativo para os sofrimentos do povo. Os paliativos são danosos, pois impedem o povo de enxergar a própria opressão e, portanto, buscar meios para se livrar delas. Todo paliativo deveria ser retirado para permitir a mudança efetiva.

Especificamente sobre a Alemanha, Marx (2005, p. 150) escreve: “O que para as nações avançada constitui uma *ruptura prática* em relação às modernas condições políticas é, na Alemanha, onde tais condições ainda não existem, virtualmente um corte *Crítico* em relação à sua reflexão filosófica.”¹⁵ Aqui já está a ideia de que é preciso haver

¹⁴ Cf. ABENSOUR, Miguel. *O Novo Espírito Utópico*. Campinas: Ed da Unicamp, 1990.

¹⁵ Itálico no original.

determinadas condições históricas para que seja possível a ruptura. No caso da Alemanha, como não existiam essas condições na prática, a ruptura só poderia ser teórica. Essa é uma parte essencial da crítica de Marx à utopia: no momento histórico em que foram desenvolvidas não eram possível realizar uma ruptura prática e, assim, as teorias seriam certamente insuficientes. Marx dá muita atenção para a historicidade das utopias. Perceber isso é essencial para compreender sua crítica.

Mais adiante diz o seguinte:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem. (MARX, 2005, p. 151)

A crítica ao socialismo utópico se encaixa nessa “crítica das armas”. Marx, contudo, aceita a força da teoria, desde que seja radical. Pode-se pensar, então, que a utopia se encaixa nisso, afinal ela é radical. Sendo esse o caso surgiria a questão do porquê da crítica. A resposta está na definição de “radical”. Os socialismos que Marx combatia, entre eles os chamados utópicos, não atacariam “as coisas pela raiz” não sendo, dessa forma, radicais. Mais tarde, n’*O Capital* ele se dedicaria a entender as raízes para poder atacá-las.

Aqui Marx justifica suas críticas ao mesmo tempo em que afirma suas posições. De fato sua teoria é baseada na crítica dos socialismos de sua época, sobretudo os utópicos. Ao contrário do que possa parecer, a crítica à utopia não é uma parte periférica da obra, mas ocupa o centro. Marx presta atenção nos resultados práticos: se o socialismo utópico não conseguira promover efetivamente a transformação social e a superação da sociedade burguesa não poderia ser uma teoria completa. Dito de outra forma, “as revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base *material*. A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização de suas necessidades” (MARX, 2005, p. 152)¹⁶. Segundo esse

¹⁶ Itálico no original.

raciocínio, a única conclusão possível era que o socialismo utópico não era essa realização. Deveria, então, ser substituído, superado. É isso que Marx se propõe a fazer.

A crítica gravita mesmo em torno do radicalismo ou não das teorias. Qualquer delas que não tocasse o cerne, que não se concentrasse na transformação efetiva de toda a sociedade, não poderia ser aceita. Era preciso algo para superar de forma plena a ordem vigente. Com relação à Alemanha Marx (2005, p. 154) é mais explícito:

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, que deixa de pé os pilares do edifício. Qual a base de uma revolução parcial, meramente política? Apenas esta: uma *seção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua *situação particular*, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe; por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura.¹⁷

Marx pensa em termos globais. Nisso ele segue a tradição utópica. A importância do sonho é que só se pode realizar o que se deseja, o que se percebe como necessidade. As utopias tem papel fundamental para que essa percepção ocorra, por isso ele as conhece profundamente e respeita. Nas utopias se retratam sociedades que já passaram pela emancipação plena, não “meramente política”, mas não é dito o processo como chegaram lá. A discussão de Marx está situada em dois pontos específicos: o que se sonha e o método para alcançar isso. O sonho utópico de igualdade está alinhado com sua teoria. Ele quer, a partir disso, desenvolver um método para chegar lá.

A burguesia do século XIX não é a mesma do Renascimento nem da Revolução Francesa. Não é mais revolucionária. Estabelecida, defende agora a manutenção do *status quo*, que nada mais é do que a manutenção de si mesma. Como a burguesia se funda na exploração do trabalho, ela necessita da desigualdade. Dessa forma a emancipação por meio da transformação de todos em burgueses é impossível e, portanto, a burguesia não tem

¹⁷ Itálico no original.

nenhum potencial revolucionário. Qualquer transformação social prática e geral, na ótica de Marx, deve partir dessa compreensão.

Em 1843 há uma série de cartas de Marx a seu amigo Ruge, uma das quais é particularmente interessante, a de setembro. Nela está escrito que “a vantagem da nova tendência [do socialismo] é precisamente que nós não antecipamos dogmaticamente o mundo, apenas queremos encontrar o novo mundo através da crítica do velho”¹⁸. A condenação da antecipação é, sem dúvida, um veredito contra a utopia. O problema, contudo, não está na antecipação, mas no dogmatismo. Não é a busca de um mundo novo que é condenada, mas fazer isso de forma arbitrária e sem criticar o mundo presente, que se quer abolir. Uma teoria revolucionária deve ser fundada na crítica do presente, e isso a utopia faz, o que é reconhecido tanto por Marx como por Engels.

A seguir uma passagem importante a respeito desta questão:

Por isso eu não sou a favor de levantar nenhuma bandeira dogmática. Ao contrário, devemos tentar ajudar os dogmáticos a esclarecerem suas proposições para si mesmos. Assim, o comunismo, em particular, é uma abstração dogmática; nesta relação, entretanto, não estou pensando em algum comunismo possível e imaginário, mas realmente no comunismo como ensinado por Cabet, Dézamy, Weitling, etc. Esse comunismo é ele mesmo somente uma expressão especial do princípio humanístico, uma expressão que ainda está infectada por sua antítese – o sistema privado. Portanto a abolição da propriedade privada e o comunismo não são idênticos em nenhum sentido, e não é acidental, mas inevitável, que o comunismo tenha visto outras doutrinas socialistas – como aquelas de Fourier, Proudhon, etc. – surgindo para confrontá-la [a propriedade privada] porque ele [o comunismo] é somente uma realização especial e unilateral do princípio socialista. (MARX, 1843)¹⁹

¹⁸ O artigo está disponível na internet e não tem numeração de páginas. A data se refere à publicação original. “(...) it is precisely the advantage of the new trend that we do not dogmatically anticipate the world, but only want to find the new world through criticism of the old one”.

¹⁹ “Therefore I am not in favour of raising any dogmatic banner. On the contrary, we must try to help the dogmatists to clarify their propositions for themselves. Thus, communism, in particular, is a dogmatic abstraction; in which connection, however, I am not thinking of some imaginary and possible communism, but actually existing communism as taught by Cabet, Dézamy, Weitling, etc. This communism is itself only a special expression of the humanistic principle, an expression which is still infected by its antithesis

O dogmatismo é condenado outra vez, além do que fica mais claro que o problema está na realização parcial do socialismo, não em as teorias serem abstratas ou antecipatórias. É necessário abolir a propriedade privada, mas só isso não é suficiente. Portanto teorias surgidas para combater a propriedade privada nunca serão eficazes para promover uma transformação total, uma revolução. O comunismo de Marx olha para essas teorias e as supera. Com a segurança de estar certo quer também esclarecer os que estão enganados. É isso o que Marx vê.

A realidade deve ser sempre o ponto de partida para alcançar a transformação de toda a sociedade. Ser arbitrário é não partir disso, mas de qualquer outra coisa, mesmo uma teoria desenvolvida em um outro lugar. A teoria de Marx é fluida no sentido que enxerga as peculiaridades de cada lugar. Muitos marxistas fazem justamente o contrário, criando uma interpretação engessada que, para eles, serve para todas as épocas e lugares. Isso é ser dogmático e ignorar a história. Marx não pensa dessa forma. por exemplo, sobre a Alemanha ele escreve: “Em primeiro lugar a religião e, próxima a ela, a política, são os assuntos que formam o principal interesse da Alemanha hoje. Nós devemos tomá-las, em quaisquer formas que existam, como nosso ponto de partida, e não confrontá-las com um sistema pré-fabricado como, por exemplo, a *Voyage em Icarie*” (MARX, 1843)²⁰, escrita por Cabet. A crítica é contra uma inversão feita: não se deve tomar um sistema e tentar encaixar a realidade nele, ao contrário, o próprio sistema ou teoria deve se encaixar na realidade para que possa transformá-la.

Deve ser feita uma combinação entre a percepção teórica e a realidade histórica. O mundo que se pretende construir deve ser, sempre, baseado no mundo em que se vive. Para Marx qualquer teoria que fuja desse ponto estará condenada ao fracasso e deverá ser

– the private system. Hence the abolition of private property and communism are by no means identical, and it is not accidental but inevitable that communism has seen other socialist doctrines – such as those of Fourier, Proudhon, etc. – arising to confront it because it is itself only a special, one-sided realisation of the socialist principle”.

²⁰ “In the first place religion, and next to it, politics, are the subjects which form the main interest of Germany today. We must take these, in whatever form they exist, as our point of departure, and not confront them with some ready-made system such as, for example, the *Voyage en Icarie*”.

combatida. Esse é um dos sentidos da crítica ao socialismo utópico, como explicitado na citação anterior pela menção à obra de Cabet, e também no trecho a seguir: “A razão sempre existiu, mas nem sempre numa forma razoável. Por isso o crítico pode começar a partir de qualquer forma de consciência teórica e prática e, a partir de formas peculiares à realidade existente, desenvolver a verdadeira realidade como sua obrigação e sua meta final” (MARX, 1843)²¹.

A transformação plena da sociedade é, para Marx, a abolição não só da propriedade, mas do próprio capitalismo e a conseqüente chegada ao comunismo. Conseqüente não porque óbvia ou inevitável por definição, e sim devido às lutas sociais e às crises do próprio capitalismo. Assim, qualquer teoria ou sistema que atacasse somente uma parte do problema não seria eficaz e nesse sentido, seria criticada. Uma revolução política não serve, por exemplo. Porém ele também afirma que

nada nos impede de fazer crítica da política, de participar da política e, dessa forma, de lutas reais, o ponto de partida da nossa crítica, e de identificar nossa crítica com elas. Nesse caso nós não confrontamos o mundo de uma forma doutrinária com um novo princípio: Aqui está a verdade, ajoelhe-se diante dela! Nós desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos próprios princípios do mundo. Nós não dizemos para o mundo: Parem suas lutas, elas são tolas; nós lhes daremos o verdadeiro *slogan* de luta. Nós simplesmente mostramos ao mundo o que é realmente lutar, e consciência é algo que deve ser adquirido, mesmo que não se queira. (MARX, 1843)²²

A revolução não pode ser só teórica nem deve inibir ninguém de participar de

²¹ “Reason has always existed, but not always in a reasonable form. The critic can therefore start out from any form of theoretical and practical consciousness and from the forms peculiar to existing reality develop the true reality as its obligation and its final goal”.

²² “(...) nothing prevents us from making criticism of politics, participation in politics, and therefore real struggles, the starting point of our criticism, and from identifying our criticism with them. In that case we do not confront the world in a doctrinaire way with a new principle: Here is the truth, kneel down before it! We develop new principles for the world out of the world’s own principles. We do not say to the world: Cease your struggles, they are foolish; we will give you the true slogan of struggle. We merely show the world what it is really fighting for, and consciousness is something that it has to acquire, even if it does not want to.”

lutas reais, mas todas as lutas devem ser travadas com o objetivo de alcançar a transformação total. Nesse sentido os sistemas utópicos isolados não são eficazes e, portanto, devem ser combatidos ou superados. A partir de um sistema utópico seria possível iniciar a revolução, no sentido de que esse sistema seria uma luta prática. Porém se ele permanecesse nesse nível, como se a possibilidade de a vida ser diferente para alguns dentro de uma comunidade isolada fosse suficiente, deveria ser rejeitado. Ou seja, as lutas sociais não são desprezadas por Marx e nem as utopias, ao contrário, desprezá-las seria ser dogmático e ver-se como portador da verdade, algo claramente condenado. O que é necessário é levar a consciência da necessidade da revolução. As lutas reais ou os sistemas sociais só devem ser combatidos caso se conclua que impedem ou atrapalham o desenvolvimento dessa consciência. Se não atrapalharem podem inclusive se converter em motores da própria revolução. Aliás, esse parece ser o objetivo de Marx com suas críticas.

Também em 1843, é publicado na Inglaterra um artigo de Engels que trata do progresso da reforma social no continente europeu. Esse artigo já mostra algumas diferenças entre os dois pensadores. Para Engels (1843²³) o “Comunismo não é a consequência da posição particular da Inglaterra, nem de qualquer outra nação, mas é uma conclusão necessária que é impossível não extrair das premissas dadas nos fatos gerais da civilização moderna”²⁴. A linguagem indica o objetivo de convencer os leitores de sua posição. A própria civilização apontaria para o advento do comunismo. Aqui Engels não diz que este é inevitável, mas já dá um passo nessa direção. Além disso qualquer conclusão diferente da sua só poderia estar equivocada ou ser limitada. É nesse sentido que critica os outros comunismos.

A seguir ele afirma : “O plano comunista não teve êxito porque o comunismo de então era de muito rudimentar e superficial; e porque, por outro lado, a opinião pública ainda não estava suficientemente avançada” (ENGELS, 1843)²⁵. O comunismo

²³ O artigo está disponível na internet e não tem numeração de páginas. A data se refere à publicação original.

²⁴ “Communism is not the consequence of the particular position of the English, or any other nation, but that it is a necessary conclusion, which cannot be avoided to be drawn from the premises given in the general facts of modern civilisation.”

²⁵ “The Communist plot did not succeed, because the then Communism itself was of a very rough and

desenvolvido anteriormente não era suficiente, não percebia os sinais dados pela civilização capitalista, não ia ao cerne da questão. Além disso a opinião pública não estaria preparada para aceitar as mudanças estruturais na sociedade. É possível enxergar aqui uma linguagem evolucionista, especialmente pelas palavras “ainda” e “avançada”, como se a opinião pública tivesse progressivamente avançado na compreensão da necessidade de superação do capitalismo e da instauração do comunismo. No entanto pode-se também entender que apenas com os desenvolvimentos posteriores foi possível que se aprofundasse o comunismo e que a opinião pública estivesse mais disposta a aceitá-lo. É difícil saber qual a interpretação mais adequada.

A questão da opinião pública é um pouco mais complexa. Que parte da sociedade ela representaria? Faz sentido que sejam os trabalhadores que teriam deixado de ser alienados e, assim, adquirido consciência da necessidade da revolução. O problema é que isso não é explícito. Os burgueses estariam incluídos nela? De qualquer forma a crítica à utopia só permanece válida se for aceita a interpretação evolucionista. Nesse caso os comunismos anteriores ao desenvolvido por Marx e Engels teriam sido superados por sua versão evoluída e deveriam, portanto, ser eliminados. Agora considerando a outra visão, que preza pela historicidade das teorias desenvolvidas, não faria sentido acusar os teóricos utópicos por verem algo que era impossível enxergar dentro de um determinado quadro social. Assim a crítica de Engels cairia por terra.

Um breve comentário de Engels (1843) a respeito do saint-simonismo ajuda a esclarecer as coisas: “O saint-simonismo, depois de ter suscitado, como um meteoro brilhante, a atenção do pensamento, desapareceu do horizonte social. Agora ninguém pensa ou fala sobre ele; seu tempo passou”²⁶. A metáfora do meteoro é interessante, mas o importante aqui é a afirmação da superação do saint-simonismo. O “seu tempo passou” porque ninguém mais pensa ou fala sobre ele, ou porque ele teria sido superado por algo mais avançado? Esta última interpretação se coaduna melhor com as afirmações de Engels

superficial kind; and because, on the other hand, the public mind was not yet far enough advanced.”

²⁶ “Saint-Simonism, after having excited, like a brilliant meteor, the attention of the thinking, disappeared from the Social horizon. Nobody now thinks of it, or speaks of it; its time is past.”

já mencionadas. A lógica da crítica é a seguinte: faz-se um breve reconhecimento das qualidades para logo em seguida apontar os graves problemas e, conseqüentemente, a necessidade de rejeitar a teoria criticada. É como se dissesse sempre: “Tal sistema é muito bom nisso e naquilo, mas...”. Os aspectos positivos apontados são postos em segundo plano diante das críticas que invariavelmente levam à conclusão de que o comunismo preconizado por Marx e Engels é a única saída para a superação do capitalismo.

Ainda sobre o saint-simonismo, Engels (1843) diz:

Há misticismo também, e tão extravagante quanto qualquer outro, mas isso você pode arrancar e por de lado, e restará algo que não pode ser encontrado entre os saint-simonianos – pesquisa científica, fresca, imparcial, pensamento sistemático; em suma, filosofia social; enquanto o saint-simonismo só pode ser chamado de poesia social.²⁷

Nessas palavras aparece a oposição tantas vezes repetida entre o socialismo utópico e a ciência. O problema do saint-simonismo seria a ausência de pensamento sistemático, de pesquisa científica. O que não está claro é o que seria essa pesquisa científica. Engels estabelece uma distinção forte: de um lado a pesquisa científica e do outro a poesia social. Para ele era preciso extirpar o misticismo do socialismo, e os saint-simonianos não possuíam nada além disso.

A crítica de Engels é baseada em sua visão da ciência como imparcial e sistemática. Para ele o socialismo deveria ter essas características, que não enxergava nas utopias, especialmente em Saint-Simon. Deveria haver um estudo sistemático da realidade existente para, a partir disso, construir uma filosofia social que seria assim científica. Essa filosofia social também deveria ser sistemática no sentido de apontar os passos a serem dados para se alcançar o comunismo. Em suma, trata-se de uma questão de método. Num certo sentido Marx coloca a mesma questão, só que em outros termos, como já mencionado

²⁷ “There is mysticism, too, and as extravagant as any, but this you may cut off and throw it aside, and there will remain something not to be found among the Saint-Simonians – scientific research, cool, unbiased, systematic thought; in short, social philosophy; whilst Saint-Simonism can only be called social poetry.”

anteriormente. É Engels quem insere a ciência na discussão.

Os termos de Engels não são precisos, e isso resulta em interpretações confusas, como a simplificação de que as utopias não são científicas. Ora, historicamente as utopias estão intimamente ligadas à ciência mas, por sua natureza de literatura de antecipação, não apresentam um método para que se alcance o mundo que apresentam e desejam. Nos termos de Engels poderia ser dito que as utopias são científicas na sua apreensão da realidade, mas não em sua proposta. Essas minúcias, porém, mostram que o termo ciência não é o mais adequado para a discussão, apesar de Engels insistir nele.

Engels (1843) prossegue apontando as falhas. Sobre Fourier escreve que apesar de alguns aspectos positivos, “entretanto, há uma inconsistência no fourierismo que é muito importante, a não abolição da propriedade privada”²⁸. Por fim diz que “Saint-Simon e Fourier não tocam em absoluto na política, e seus esquemas, portanto, não se tornam propriedade comum da nação, mas somente assuntos de discussões privadas”²⁹. A importância da política é uma especificidade francesa, mas Marx também diz que a luta política é importante. Sem isso as teorias chegariam, no máximo, a serem sistemas ou comunidades isoladas que não levariam a uma transformação total.

1.4. As Glosas Críticas Marginais

Nas “Glosas críticas marginais” (MARX, 1995)³⁰ há passagens que tratam da crítica à utopia, em sua maioria de forma indireta. É uma crítica contra o Estado em si, como se vê no seguinte trecho:

O Estado jamais encontrará no “Estado e na organização da sociedade” o fundamento dos males sociais, como o “prussiano” exige do seu rei. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de

²⁸ “There is one inconsistency, however, in Fourierism, and a very important one too, and that is, his non abolition of private property.”

²⁹ “Saint-Simon and Fourier did not touch politics at all, and their schemes, therefore, became not the common property of the nation, but only subjects of private discussion.”

³⁰ O artigo está disponível na internet e não tem numeração de páginas.

que não ele, mas o seu partido adversário, acha-se ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado.

É importante lembrar que a *Utopia* de Morus é uma descrição do melhor Estado, e também as utopias subsequentes descrevem estados ideais. As utopias não pretendem abolir o Estado, mas construir um que funcione perfeitamente. Para Marx isso não faz sentido, pois o mal estaria no Estado em si. Enxergando dessa forma, as utopias não teriam poder revolucionário e não iriam além de remediar os males sociais.

Ainda sobre o Estado, ele escreve:

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. **Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares.** (MARX, 1995. Negrito meu)

Muitas vezes as utopias tentam eliminar a contradição entre o público e o privado através do estabelecimento da igualdade plena entre os homens e da construção de um coletivismo radical que elimina a possibilidade de individualismo. Com isso o Estado poderia ser o executor das ótimas leis e mantenedor dessa ordem. É justamente nesse ponto que incide a crítica de Marx, pois o Estado não permitiria ser transformado a esse ponto, já que isso significaria sua destruição e a construção de um outro.

A questão é que o Estado não é uma abstração simplesmente, mas é constituído por pessoas que têm interesses particulares e que o manipulam de acordo com suas vontades. Há, inclusive, pessoas que sobrevivem a partir da existência do Estado, o que faz com que ele tenha que existir por si mesmo, independente de quais sejam suas funções ou atribuições. Assim o Estado, com os seus dependentes, passa a lutar primeiramente por continuar existindo, o que o leva a não combater diversos problemas e a não executar várias

de suas funções. Afinal, se o problema for resolvido, a existência do órgão responsável por isso perde o sentido. A questão é claramente complexa e é possível reconhecer aqui um ponto de contato entre Marx e o anarquismo³¹.

A seguir há um trecho interessante sobre o mesmo tema:

Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. **Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela.** Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida. O suicídio é contra a natureza. Por isso, o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma, e tentar remediá-los. (MARX, 1995. Grifo meu)

A tese de Marx parte da premissa de que a lógica da vida privada explica o Estado, e não o contrário. Este seria a representação do interesse coletivo – em oposição à vida privada – apenas aparentemente pois, na prática, representa interesses específicos. Para transformar o Estado seria preciso transformar os indivíduos, pois são eles que criam e controlam aquele. E só indivíduos transformados, dispostos a abrir mão de suas vontades e desejos particulares em benefício da coletividade, poderiam proceder com a eliminação do Estado. É essencial ressaltar que a coletividade é formada pela soma dos indivíduos e que, portanto, não pode eliminá-los. Indivíduos transformados podem construir coletivos, mas o coletivo não se impõe aos indivíduos. Nesse sentido a verdadeira revolução é do indivíduo. Isso é perceptível no seguinte trecho da *Crítica do programa de Gotha*:

Numa fase superior da sociedade comunista, depois de ter desaparecido a servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, também a oposição entre trabalho espiritual e corporal; depois de o trabalho se ter tornado, não só

³¹ São muitas as correntes anarquistas mas, invariavelmente, preconizam a extinção do Estado. Não cabe aqui discutir as especificidades delas.

meio de vida, mas, ele próprio, a primeira necessidade vital; depois de, com o desenvolvimento omnilateral dos indivíduos, as suas forças produtivas terem também crescido e todas as fontes manantes da riqueza co-operativa jorrarem com abundância – só então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser totalmente ultrapassado e a sociedade poderá inscrever na sua bandeira: De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades! (MARX, 1982).

É quando se tenta eliminar completamente o indivíduo que se chega ao totalitarismo. Não é disso que se trata aqui. A questão para Marx, assim como para os anarquistas e os utopistas, é instaurar uma coletividade em que as reivindicações individuais não sejam o motor da sociedade. De qualquer forma, na visão de Marx os projetos utópicos, por não abolirem o Estado, só poderão remediar os problemas, sem nunca resolvê-los completamente. Para Marx não pode haver um Estado ótimo, pois o Estado em si já denuncia a existência de males não resolvidos, especialmente a sobrevivência da vida privada em oposição à vida pública.

Nas *Glosas críticas marginais* há ainda outras questões. O desejo e a esperança têm papel fundamental na concepção da utopia. São as palavras finais de Morus que seguem ecoando: “Desejo, mais do que espero”³². Tanto desejo como esperança estão relacionados com a vontade. Sobre ela Marx (1995) escreve:

O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.

O desejo de construir um mundo novo não é ruim, apenas não é suficiente. Marx questiona o princípio renascentista do triunfo da vontade – que é essencial em *Dom Quixote* – e, assim, critica as utopias. Para Marx não é que elas não conseguiram enxergar os males sociais, muito pelo contrário, mas não percebiam a origem deles e, portanto, não podiam

³² “I rather wish, than hope, to see followed in our governments.” (MORE, 2004)

propor uma forma de serem superados. O triunfo da vontade na concepção utópica teria efeito limitador: os utopistas conseguiriam ver o mundo desejado, mas não enxergariam as limitações desse desejo, o que inviabilizaria o projeto.

As ações concretas eram mais importantes para Marx (1995) e surtiriam muito mais efeito, afinal, segundo ele, “Todos os jornais liberais, os órgãos da burguesia liberal, estão repletos de referências à organização do trabalho, à reforma da sociedade, à crítica aos monopólios e à concorrência etc. Tudo isso em consequência dos movimentos dos trabalhadores”. As ações dos trabalhadores provocavam reações na burguesia, mas qual era o resultado da vontade dos utopistas? Não se deve, contudo, concluir enganosamente que por essa razão Marx desprezava as utopias e seus escritores. Essa seria uma conclusão apressada e superficial, facilmente rebatida pelos diversos elogios que faz aos utopistas, como se vê a seguir: “No que concerne à condição ou à capacidade cultural dos trabalhadores alemães em geral, remeto aos **geniais escritos de Weitling**, os quais, sob o aspecto teórico, muitas vezes ultrapassam o próprio Proudhon, embora permaneçam aquém dele no que se refere à forma” (MARX, 1995)³³. Não só Weitling e Proudhon são elogiados, apesar das discordâncias, mas também a renomada tríade Saint-Simon, Fourier e Owen é constantemente elogiada por suas precisas percepções sociais. A questão é que Marx sabia reconhecer o valor mesmo daqueles a quem se opunha, inclusive economistas liberais. Não se tratava de uma disputa pessoal, mas de ideias.

Para Marx a questão não se limitava nem à teoria nem à prática, mas na combinação de ambas e no resultado produzido. Sua crítica às utopias também está ligada a esses aspectos, em discutir tanto os aspectos teóricos e o método como em averiguar as práticas ou acontecimentos dentro dos movimentos sociais. Sobre a Alemanha, diz: “Somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar a sua práxis correspondente e, portanto, somente no proletariado o elemento ativo da sua libertação” (MARX, 1995). Ele estava convencido de que o socialismo era a solução, realizável somente através do proletariado. Concluía isso a partir de suas observações e reflexões mas, uma tendo

³³ Grifo meu.

concluído isso, qualquer outra opção estaria equivocada e precisaria ser corrigida.

As utopias pensam num Estado ideal, mas não tratam da questão de o proletariado ser a classe que libertará a humanidade. Assim, Marx as critica, mas acredita que é natural que não tenham visto isso, pois o proletariado como classe só se formou depois da Revolução Industrial. Dessa crítica nasce, equivocadamente, a interpretação evolucionista, com a contribuição de Engels, como se o socialismo científico fosse a evolução do socialismo utópico ou dos socialismos anteriores, alcançando o ápice evolutivo. A questão, no entanto, é que tanto Marx como os utopistas interagem com o seu próprio tempo, e a percepção de Marx é referente à sua época e lugar.

Adiante, Marx (1995) trata da eliminação do Estado burguês:

Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo tanto mais o proletariado - pelo menos no início do movimento - gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma da política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado.

Aqui aparece a palavra “evoluído” e pode-se especular qual o sentido dela, porém isso não é justificativa para assumir que Marx via a história de forma evolucionista, o que é contrariado por uma leitura mais atenta. É preciso também ressaltar que “evolução” e seus derivados assumem sentido bastante diferente depois da publicação da “Origem das Espécies”, ocorrida somente em 1859, quinze anos depois. A interpretação evolucionista dos escritos de Marx é um dos fatores que distorcem suas críticas à utopia e estabelecem a ideia bastante comum de que ele as desprezava. Por isso é importante discutir essa questão.

Marx critica a revolta e aponta sua inutilidade, sempre deixando evidente a necessidade de uma transformação completa. A oposição constituída é entre revolução e revolta. Cabe lembrar que Roger Muchielli associa a utopia com a revolta³⁴. Entretanto, o essencial desse trecho é a reafirmação de que a transformação seria feita pelo proletariado,

³⁴ Cf. TROUSSON (2005).

com violência, resultando na derrocada do estado burguês.

Contudo há outros pontos relevantes com relação às revoltas, especialmente as suas causas. Tratando de uma revolta de trabalhadores, ele comenta a afirmação do prussiano de que esta se originara do “desesperado isolamento dos homens da comunidade e na separação de suas idéias dos princípios sociais” :

Por comunidade se deve entender aqui a comunidade política, o Estado. É sempre a velha cantilena da não-politicidade da Alemanha.

Por acaso não rebentam todas as revoltas, sem exceção, no desesperado isolamento do homem da comunidade? Será que qualquer revolta não supõe necessariamente esse isolamento? Teria havido a revolução de 1789 sem o desesperado isolamento dos cidadãos franceses da comunidade? Ela estava destinada exatamente a suprimir esse isolamento. (MARX, 1995)

O isolamento dos homens uns dos outros, resultado da alienação capitalista, provoca revoltas, ou seja, é o próprio individualismo burguês – do século XIX – levado ao extremo que se torna insustentável para o homem. Esse individualismo exacerbado nada mais é do que um desenvolvimento do próprio indivíduo e da necessidade de expressar a individualidade. De certa forma é uma evolução natural da ascensão da burguesia no século XVI, com o Renascimento, e da conseqüente propagação de seus valores, ainda que o individualismo não estivesse explicitamente presente.

O isolamento, todavia, aumentou e se consolidou com a consolidação da burguesia como classe dominante. No Renascimento a ela aparece como classe revolucionária que extirpa o feudalismo. Com a Revolução industrial ela chega ao topo da escala social e consegue fundar uma mentalidade dominante. É depois disso que se aprofunda o isolamento, pois cada vez mais a percepção comunitária do mundo vai dando lugar a uma percepção individual, o que é visto em todos os aspectos da vida, na família, no trabalho, na diversão, na religião. A própria compartimentação da vida explicita isso.

É desse isolamento quase total que Marx (1995) fala:

Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política. Deste modo, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si uma alma universal; e por mais universal que seja a revolta política, ela esconde, sob as formas mais colossais, um espírito estreito.

Toda revolta seria um reflexo, mesmo que indireto, do isolamento do homem da comunidade humana. Isso é alienação. Assim, ainda que a formação de comunidades isoladas possa aliviar o fardo do isolamento, é preciso resolver o problema fundamental da sociedade. Só um combate contra a alienação seria eficaz, não adiantaria criar escapismos. Mas a origem da alienação está na estrutura social burguesa, que produz todos esses efeitos, então a única saída seria combater a dominação burguesa em si, de forma efetiva. É essa a prática que Marx vê como solução. Portanto suprimir parcialmente esse isolamento, aliviá-lo de alguma forma, mas não resolver a contradição essencial, no fim de tudo seria sem efeito. Até porque esse isolamento levado ao extremo levaria os homens a enxergarem a necessidade da revolução. A utopia seria um remédio paliativo que deve ser rejeitado para que a sociedade não se engane com o fim de alguns sintomas, enquanto a doença permanece alojada no organismo, sempre pronta para irromper.

A revolução não poderia ser só ideológica, social ou política, mas sim universal, uma revolução plena de todos os aspectos da humanidade, que libertasse o homem da alienação, do isolamento, permitindo que não só os indivíduos, mas a sociedade como um todo alcançasse a sua existência plena. “Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política” (MARX, 1995). A ênfase no social e no político que Marx dá aqui aponta os aspectos que considera

fundamentais. Os escritos utópicos trabalham especialmente no campo da ideologia, mas esta, para Marx, não é suficiente. Isso é melhor desenvolvido na *Ideologia Alemã*, que será abordada mais adiante.

Outra diferença marcante entre Marx e os utopistas em geral é defesa da necessidade da revolução, como fica claro neste trecho: “A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução” (MARX, 1995). Outra vez aparece a questão do método, não contemplada nas utopias que, justamente por isso, deixam abertas várias possibilidades de realização de seu projeto. Nesse sentido Marx restringe essas possibilidades à necessidade da revolução, e disso decorre a importância da luta política.

1.5. Os Manuscritos econômico-filosóficos

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, especificamente no terceiro manuscrito, Marx aborda a questão da propriedade e procura refletir sobre o comunismo. Como sua definição de comunismo está intimamente ligada à crítica das utopias, esta obra se torna particularmente importante para o presente estudo. Na *Carta a Ruge* já aparece uma crítica a Fourier por não abolir, em suas formulações teóricas, a propriedade privada. No entanto não se deve tratar uma crítica específica como se fosse genérica. Além disso, Marx não parte da realidade para analisar a propriedade e usa as utopias como um instrumento que contribui para a análise. O tema da propriedade é muito mais amplo pois, para Marx (1978, p. 6), “O comunismo, finalmente, é a expressão *positiva* da propriedade privada”.

É uma tentativa de demonstrar que a propriedade privada não faz parte da essência humana, ou seja, que não é natural, mas histórica. “A *essência subjetiva* da propriedade privada, a propriedade privada com atividade para si, como *sujeito*, como *pessoa*, é o *trabalho*” (MARX, 1978, p.3). A propriedade privada é incorporada ao próprio

homem e este é reconhecido como sua essência. No entanto, o trabalho como venda da própria força só existe **depois** do surgimento da propriedade. Ela cria uma distinção entre os homens que é fundamental para a sociedade burguesa, entre aqueles que possuem bens de produção e os que não possuem. Essa divisão vai além daquela que separa ociosos de trabalhadores. Trabalho aqui tem outro sentido, é o modo de sobrevivência daqueles que não possuem. Ele exclui a comunidade, é individual, e só pode existir a partir da propriedade privada. Como o trabalho não foi sempre dessa forma, fica claro que nem sempre existiu a propriedade privada, o que demonstra a historicidade da sociedade burguesa (como de qualquer outra) e abre as portas para a possibilidade de se construir uma sociedade diferente, com outras bases. As utopias realizam, de outra forma, trabalho semelhante, pois ao descrever um outro mundo – mesmo inexistente, **ainda** – permitem que as pessoas vislumbrem outras possibilidades e, a partir disso, podem agir.

Em seguida, Marx (1978, pp. 3-4) escreve:

Sob aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior com a essência exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa da propriedade privada.

Qualquer organização da sociedade baseada nesse trabalho alienado será a negação do homem, pois este não será livre. A propriedade privada vista como essência do homem na verdade o engole, é sua negação. O comunismo, negando a propriedade, confere-lhe, finalmente, um valor positivo e liberta o homem.

A crítica à utopia não está aqui, mas a discussão sobre a propriedade é importante porque fundamenta a argumentação, na sequência, que descreve o que é e o que não é comunismo. É nessa argumentação que se encontra a crítica à utopia. O fato de detectar que há diversos aspectos em comum ressalta a importância das utopias para Marx, além de ressaltar que suas críticas não significam desprezo, ao contrário, que ele parte delas para tentar construir uma teoria que as supere e dê maiores resultados, ou seja, que consiga

efetivamente superar a sociedade burguesa. Com isso deve ficar claro que Marx critica a limitação das utopias, mas não afirma que suas propostas sejam totalmente equivocadas.

Uma das características da obra de Marx, conforme já afirmado, é sua preocupação com a superação da sociedade burguesa. Não é proposto um retorno a condições anteriores, por exemplo, a não existência da propriedade, pois “a oposição entre a *falta de propriedade* e a propriedade é ainda indiferente, não tendo sido concebida ainda como a oposição em seu *relacionamento ativo* com seu nexos interno, isto é, ainda não concebida como contradição, até que não seja encarada como a oposição entre o *trabalho* e o *capital*” (MARX, 1978, p.6)³⁵. Muitas vezes as utopias são associadas, equivocadamente, ao mito da Idade do Ouro, mas nem elas nem Marx estão ligadas a isso. Ambos apontam para o futuro.

É certo que algumas utopias, como *Notícias de lugar nenhum*, de William Morris, descrevem uma retomada de certos valores e práticas perdidos, mas isso não significa que estão propondo um retorno ao passado. O sentido disso é o de resgate de valores perdidos que podem servir para a construção da nova sociedade. No que concerne à propriedade, Marx está em total desacordo com qualquer retorno, mesmo que fosse para uma época em que ela ainda não existia, pois a superação que propõe é baseada na percepção de que trabalho e capital são opostos. Para a superação total da propriedade é necessário que ela exista, ou seja, a realização plena do comunismo só é possível a partir da existência da sociedade burguesa. Daí que a Burguesia seja vista como classe revolucionária, no Renascimento, que põe as bases para sua própria superação e o advento do comunismo. Em outras palavras, “A superação da auto-alienação segue o mesmo caminho que a auto-alienação” (MARX, 1978, p.6).

A seguir Marx (1978, p.6) menciona brevemente como Proudhon, Fourier e Saint-Simon tratam da propriedade privada para, na sequência, tentar demonstrar como só o comunismo consegue essa superação plena. Segundo ele, Proudhon veria a propriedade privada “apenas em seu aspecto objetivo”, enquanto Fourier não a condena por si, mas

³⁵ Itálico no original.

somente afirma que é “o trabalho nivelado, parcelado e, em consequência, não livre” que é fonte da “*nocividade* da propriedade privada e de seu modo de existência alheio ao homem”³⁶ e da mesma forma procede Saint-Simon, apesar considerar o trabalho industrial como nocivo, enquanto Fourier vê a nocividade no trabalho agrícola. De qualquer forma uma forma específica de trabalho é que seria nociva. Para Marx a superação da alienação se dá progressivamente, então ele procura avançar a partir do que outros já alcançaram. É nesse sentido que critica a utopia.

Então Marx passa a descrever o que é o comunismo, mostrando as etapas de seu desenvolvimento. Tratando de um comunismo que chama de grosseiro, menciona a comunidade das mulheres como oposição animal da propriedade privada à propriedade privada geral. Impossível não lembrar de Campanella e da *Cidade do Sol*. O que é descrito a seguir é justamente o avanço do comunismo, que tem como base os escritos utópicos. Não faz sentido nenhum, depois de ler o *Terceiro Manuscrito*, afirmar que Marx era anti-utopista. Se fosse assim ele não poderia partir dos escritos utópicos para, através da crítica a eles, construir sua teoria.

O movimento da história é muito importante para Marx (1978, p. 8), e sua percepção dele também constitui uma crítica às utopias, como se vê abaixo:

O movimento inteiro da história é, por isso, tanto seu ato de geração *efetivo* – o ato de nascimento de seu modo de existência empírico – como, para sua consciência pensante, o movimento *compreendido e conhecido* de seu *vir-a-ser*, enquanto que aquele comunismo inacabado busca em algumas figuras históricas isoladas que se opõem à propriedade privada uma prova *histórica*, uma prova para si no que persiste, destacando, pois, momentos isolados do movimento (da história) (Cabet, Villegardelle, etc., montam-se nisso) para fixá-los como prova de sua legitimidade histórica; mas com isso ele evidencia que a parte incomparavelmente maior desse movimento contradiz suas afirmações e que, ainda que tivesse existido alguma vez, por isso mesmo seu Ser passado contradiz a pretensão de ser essencial.

³⁶ Itálico no original.

As críticas de Marx se concentram aqui em três aspectos: 1) o olhar para o passado em busca de provas históricas; 2) o isolamento e 3) uma concepção estática da história. Assim, para ele, a prova histórica de que em alguma vez no passado houve sociedades nas quais não existia propriedade privada é inútil, pois o essencial é observar o movimento da história. Ou seja, é importante analisar esse movimento e, a partir dele, pensar numa forma de alcançar a superação da propriedade privada, o que nada mais é do que chegar a sua expressão positiva, ou seja, o comunismo bem acabado. A crítica aqui se refere não só ao olhar para o passado, o que nem todas as utopias fazem, mas na constituição de um exemplo isolado. Então essa é uma crítica fundamental às utopias, pois elas se caracterizam pelo isolamento, pela insularidade.

A questão do movimento da história é central porque as utopias, ao mostrarem uma sociedade completa, anulam esse movimento e criam nesse sentido uma sociedade a-histórica. A crítica de Marx incide justamente nisto, na não percepção do movimento da história o que, segundo ele, leva à ineficácia com relação à transformação da sociedade. Ele propõe, então, o avanço em relação a isso que chama de “comunismo grosseiro”.

A crítica gravita em torno de uma teoria da história. Os utopistas vêem na formulação de contra-exemplos uma possibilidade de despertar nos homens, a partir da visão desses outros mundos inexistentes, o desejo de transformação. Esse desejo transformado em esperança poderia, assim, ser motor de transformações sociais. Para Marx isso não é suficiente porque enxerga a necessidade de um método que parta não de exemplos, mas do movimento da história em si, pois pensa em termos da essência humana. Essência aparece no sentido histórico, ou seja, como aquilo que a humanidade mais fez durante a história. Por isso não pode aceitar os exemplos isolados, mas quer demonstrar que o comunismo é o que torna plena essa essência. Seria preciso criar uma forma positiva de propriedade, já que essa ideia está entranhada na humanidade. Dessa forma ele não pode abrir mão do movimento da história, e busca mostrar que esse movimento aponta para o comunismo. Novamente fica claro que a crítica de Marx nada tem a ver com a ciência, mas com a História, sua preocupação fundamental. São diferentes teorias da história em jogo. E

também não significa que os utopistas não percebiam o movimento da história, mas pode ser que não o considerassem em suas formulações ou, melhor dizendo, que projetavam um modelo fixo e total para uma nova sociedade.

Marx procura captar no movimento da História um determinado padrão, porque a partir disso seria possível prever a sequência dos acontecimentos, em suas palavras citadas anteriormente, “o movimento *compreendido e conhecido* de seu *vir-a-ser*”. O estudo da História seria a chave para captar esse padrão, bem como o estudo do sistema capitalista. Isso leva diretamente à formulação de uma teoria da História que se concentra na percepção do seu movimento e no estabelecimento de padrões, tudo com vistas a promover o comunismo. Outra vez fica claro que, assim como as utopias, o comunismo de Marx procura prever o futuro. O que os diferencia, nesse ponto, é sua visão da história e o método usado para estabelecer as previsões.

Não se pode dizer que a crítica feita às utopias era por serem teóricas. Além de Marx ter conhecimento das experiências utópicas de seu tempo, sabe também que a teoria faz parte da existência humana. Não há problema no fato de o projeto ser teórico, pois, como afirma (1978, p. 10):

Minha consciência *geral* é apenas a figura teórica daquilo cuja figura *viva* é a comunidade *real*, o ser social, enquanto hoje em dia a consciência *geral* é uma abstração da vida efetiva e como tal a enfrenta como inimiga. Por isso também a atividade de minha consciência geral – como tal – é minha existência *teórica* enquanto ser social.

Não há necessariamente uma oposição entre a vida efetiva e a abstração, mas é natural entender que tanto as utopias como o comunismo de Marx, como abstração, enfrentam a vida efetiva devido ao seu desejo de transformação.

Ainda sobre a oposição entre teoria e prática, uma outra passagem é bastante esclarecedora:

Vê-se pois, como somente no estado social, subjetivismo e objetivismo,

espiritualismo e materialismo, atividade e passividade deixam de ser contrários e perdem com isso seu modo de existência como tais contrários; vê-se como a solução das mesmas oposições *teóricas* só é possível de modo *prático*, só é possível mediante a energia prática do homem e que, por isso, esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa *efetiva* da vida que a *Filosofia* não pode resolver, precisamente porque a tomava *unicamente* como tarefa teórica. (MARX, 1978, p. 13)³⁷

A teoria é vista como parte constitutiva do processo revolucionário mas, a partir do momento que a solução apontada é só teórica, então deve ser descartada. Dessa forma a crítica de Marx pode incidir ou não sobre as utopias dependendo da forma como são vistas. Se forem vistas como literatura escapista, resultado da imaginação humana escapam da crítica nesse sentido. Agora caso sejam definidas como um projeto teórico de transformação da sociedade, então a essa crítica recai sobre elas. Como filosofia, as utopias seriam rejeitadas pois seriam um produto do conhecimento humano e, portanto, ineficazes.

É difícil dizer que Marx enxergava as utopias como estritamente teóricas, pois conhecia as realizações de Owen, Saint-Simon e Fourier. Ao mesmo tempo é essencial ter em mente que sua crítica incide justamente sobre os três, de modo que se torna difícil entendê-la como crítica genérica a um gênero literário. Se Marx pensasse nas utopias estritamente como literatura sua crítica seria outra. Ele parece ver nelas projetos que aliam teoria e prática mas, ainda assim, são ineficazes. É com resultados concretos que ele lida, e com um momento específico da história. O problema delas seria não resolver as oposições que menciona na prática.

Em alguns aspectos Marx mostra uma visão da história bem próxima daquela que surge no Renascimento, de tradição humanista. O homem como autor de sua própria existência, como criador da sociedade e, portanto, tendo o domínio sobre ela e podendo transformá-la, como na seguinte passagem:

No entanto, como para o homem socialista *toda a assim chamada história*

³⁷ Itálico no original.

universal nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem*. (MARX, 1978, p. 15)³⁸

A seguir ele vai além, chega no ateísmo e na superação do próprio ateísmo dentro do socialismo. Esse raciocínio de superações sucessivas ajuda a compreender sua crítica às utopias: o comunismo seria a superação teórica e prática dos projetos utópicos que conhecia. Nesse sentido ele segue a tradição utópica para ir além dela. “Para superar o *pensamento* da propriedade privada, basta o comunismo *pensado*. Para suprimir a propriedade privada efetiva, é necessário uma ação comunista *efetiva*” (MARX, 1978, p. 21)³⁹. As utopias são esse pensamento, mas o comunismo é a efetividade do pensamento. Ressalte-se, porém, que o pensamento – a tomada de consciência – já é visto como um avanço.

É interessante o que diz na sequência:

Quando os artesãos comunistas se associam, sua finalidade é inicialmente a doutrina, a propaganda, etc. Mas com isso e ao mesmo tempo apropriam-se de uma nova necessidade, a necessidade de associação, e, o que parecia meio, converteu-se em fim. Pode-se observar este movimento prático em seus resultados mais brilhantes quando se vêem reunidos os operários socialistas franceses. Já não necessitam de pretextos para reunir-se, de mediadores como o fumo, a bebida, a comida, etc. A vida em sociedade, a associação, a conversa, que por sua vez têm a sociedade como fim, lhes bastam. Entre eles a fraternidade dos homens não é nenhuma fraseologia, mas sim uma verdade, e a nobreza da humanidade brilha nessas figuras endurecidas pelo trabalho. (MARX, 1978, p. 21)

Aqui uma ideia acaba por produzir uma prática nova, ao mesmo tempo transformadora e transformada. Então a teoria pode, por si só, despertar avanços práticos que não estavam previstos. Dessa forma a utopia reencontra seu valor nos escritos de Marx, pois pode ser

³⁸ Itálico no original.

³⁹ Itálico no original.

eficaz mesmo como simples imaginação de um mundo melhor, como escapismo para pessoas que não suportam mais o peso da própria realidade. Afinal essa rejeição do mundo como é pode resultar em associações, na formação de alguma comunidade de valores, no sentido que Agnes Heller⁴⁰ confere, e isso por si só já é uma transformação. Não é total, como vislumbram Marx e os utopistas, mas pode ser o início de um processo longo e difícil.

A constituição de comunidades está presente tanto nas utopias como nos escritos de Marx e é um aspecto importante de valorização do coletivo em detrimento do indivíduo. O ser humano se encontra na comunidade, ali ele começa a encontrar a sua realização positiva e, a partir disso, pode chegar à superação da propriedade, e não somente de sua negação – isso em termos práticos, e não somente teóricos. A reunião, como objetivo final e abrindo mão de mediadores, demonstra a fraternidade humana e contraria o individualismo, a competitividade e o hedonismo presentes na sociedade burguesa. Essa e outras semelhanças entre Marx e as utopias que critica deveriam deixar claro que a distância entre eles é muito menor que entre ambas e as ideias e práticas burguesas.

Em um artigo de 1844 Engels (1988 A, p. 2) faz uma crítica semelhante à de Marx, com relação aos resultados dos escritos dos utopistas:

O bem informado correspondente declara, ademais, que “as doutrinas de Fourier e Cabet parecem influir mais nos ânimos de uns poucos literatos e intelectuais do que congregar-se em favor do povo”. O que é certo no que se refere a Fourier (...) Mas Cabet? Cabet, que escreveu pouco mais que pequenos panfletos?⁴¹

E, na sequência, fala sobre como Cabet estava distante dos intelectuais e literatos, e próximo daqueles que “apenas sabem *ler*”⁴². Ao mesmo tempo que critica a distância de

⁴⁰ Cf. HELLER, Agnes. “Indivíduo e comunidade: uma contraposição real ou aparente?”. In: *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

⁴¹ “El bien informado correspondal declara, además, que ‘las doctrinas de Fourier y Cabet parecen influir más en los ánimos de unos cuantos literatos e intelectuales que congraciarse el favor del pueblo’. Lo cual es cierto en lo que a Fourier se refiere (...) Pero ¿Cabet? ¿Cabet?, que apenas ha escrito más que pequenos panfletos”.

⁴² Itálico no original.

Fourier das pessoas menos instruídas, ou seja, os trabalhadores, condena a superficialidade de Cabet. Para Engels é necessário aliar uma investigação científica profunda a uma proximidade da população, de forma que se aliem a precisão intelectual e a prática. É interessante notar que Marx usa mais a palavra “teoria” (e derivadas) enquanto Engels invariavelmente fala sobre a “ciência”. Essa é uma diferença importante que se acentua depois da morte de Marx.

1.6. A Ideologia Alemã

Na *Ideologia Alemã* os filósofos neo-hegelianos são criticados com veemência e, nesse ínterim, aparecem também algumas considerações que se referem à utopia⁴³. A crítica é dura com relação à visão que “considera o mundo dominado por idéias, as idéias e conceitos como princípios determinantes, determinados pensamentos como o mistério do mundo material, acessível apenas aos filósofos” (MARX, 2007, p. 524)⁴⁴. Em se tratando do mundo das idéias a reminiscência clara é Platão – ainda que Marx estivesse falando diretamente da filosofia derivada de Hegel. As utopias, de certa forma, resgatam a tradição platônica do mundo das idéias. Ao criar literariamente um não-lugar estão tratando de um ideal, o que para Marx não teria nenhum efeito transformador na realidade material e seria, portanto, condenável.

O cerne da questão é a visão marxiana de que as ideias (ou ideologias) estão sempre ligadas à classe que as formulou, o que configura a sua dependência da realidade histórica. Nenhuma ideia é autônoma, etérea, mas surge sempre da mente de algum indivíduo histórico inserido em relações sociais específicas, dotado de uma determinada percepção do mundo. Em suma, assim como o indivíduo é histórico também o são suas ideias.

⁴³ A crítica de fato se concentra sobre o “Socialismo verdadeiro”, mas a partir disso é possível extrair alguns elementos da crítica às utopias.

⁴⁴ A edição da *Ideologia alemã* usada contém textos individuais de Marx e Engels bem como assinados pelos dois. Somente o autor efetivo será mencionado na citação. A referência completa da obra contém naturalmente os dois nomes.

Segundo Marx os neo-hegelianos exigiam uma transformação da consciência realizada somente a partir das ideias, desvinculada da existência histórica concreta. Isso seria o mesmo que “interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84). Deve estar claro, porém, que qualquer interpretação nova da história não altera a própria história, em se tratando do passado. A não ser que se enxergue a história **somente** como narrativa sobre o passado e não como o passado em si. Além do que, para Marx e Engels, essas formulações seriam ineficazes para promover qualquer transformação, apesar de aparentarem o contrário, pois não teriam nenhuma capacidade de projetar o homem em direção a uma transformação do futuro. Nesse sentido eles afirmam: “Os ideólogos jovens-hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de ‘abalar o mundo’, são os maiores conservadores” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84).

A questão da projeção para o futuro é importante tendo em vista as posições de Marx sobre o movimento da história. As utopias também estão muitas vezes cheias de tentativas de desvendar o futuro – um caso particularmente feliz é *1984*, de Orwell. Considerando tudo isso a reinterpretação da história permanece relevante, pois tanto Marx quanto os utopistas (incluindo aí os distopistas) frequentemente se apoiam numa leitura diferente do passado (e do presente) para estabelecer suas previsões e projeções para o futuro. A crítica é que os neo-hegelianos “ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente” (MARX; ENGELS, p. 84).

A própria construção da narrativa histórica está imbuída de ideologia, na maior parte a ideologia das classes dominantes. Incluem-se nisso os termos usados, os valores transmitidos, a forma de analisar determinados costumes. Isso posto, fica clara a necessidade de se revisar constantemente a história, bem como a literatura, a filosofia e qualquer texto interpretativo sobre a sociedade humana. Essas revisões, porém, não podem estar distantes da realidade histórica. É isso que Marx e Engels (2007, p. 84) criticam quando escreve: “A nenhum destes filósofos ocorreu a idéia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã”. Essa crítica de forma alguma pode ser aplicada à utopia, considerando como gênero literário, como projeto teórico para o futuro ou mesmo

as experiências práticas de que Marx teve notícia. As utopias estão sempre fortemente ancoradas na história de seu tempo e suas projeções partem invariavelmente da crítica do presente e da busca de um futuro diferente daquilo que se vê. Podem ser vistas como uma tentativa de correção do curso da história.

Os pontos de partida são fundamentais para se entender qualquer teoria, e aqui Marx, Engels e as utopias, de certa forma, se encontram:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica. (MARX; ENGELS, 2007, pp. 86-87)

Os pressupostos explicitados n' *A Ideologia Alemã* são semelhantes aos das utopias no que concerne à historicidade. No entanto não é certo concluir a partir da citação acima que não há diferença nesse sentido. Apesar de haver muito em comum, especialmente com relação à historicidade das teorias⁴⁵, há também diferenças notáveis. Através desses pressupostos reais Marx procura captar o movimento da história, como já mencionado anteriormente, enquanto parte de uma experiência histórica concreta, a formaliza e afeta o momento histórico subsequente. A construção utópica é mais rígida e estática que a teoria marxiana, essencialmente dinâmica. Essa é a oposição fundamental.

Sobre a produção de ideias Marx e Engels (2007, p. 94) afirmam que “parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida”. É uma crítica indireta às utopias porque elas não expõem esse processo de vida, mas criam uma vida imaginária num lugar nenhum. É certo que essa vida imaginada surge a partir da vida real, porém não se relaciona com ela além disso e não pode, portanto, refletir no processo real

⁴⁵ A utopia não é exatamente uma teoria, mas um gênero literário ou uma corrente de pensamento que possui uma teoria da história.

promovendo uma transformação. O centro de tudo está na seguinte afirmação: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, p. 94). Dito de outra forma, a utopia pode ser explicada pela história, mas não pode determinar o curso dela. Não adiantaria imaginar mundos diferentes para despertar a consciência das pessoas, o necessário seria transformar a vida para que surgisse uma nova consciência. A teoria marxiana se concentra nisso, quer transformar a vida real, entendendo que a utopia não foi capaz de fazê-lo. A crítica às utopias é um dos alicerces da teoria de Marx.

Assim como a questão do movimento da história, os pressupostos são muito importantes n’*A Ideologia Alemã*, pois validam ou não uma teoria. Marx e Engels (2007, p. 94) afirmam que “Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer **isolamento ou fixação fantásticos**, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições”⁴⁶. A utopia não poderia ser ponto de partida para a transformação da sociedade por causa de seus isolamento e fixação. Não há problema nela se vista só como literatura ou como crítica à sociedade – ao contrário, são muito elogiadas nesse aspecto tanto por Marx quanto por Engels. Como projeto, no entanto, não serviria, necessitando de algo que a superasse, que fosse além da crítica e do sonho.

No sentido mencionado acima a utopia é só uma especulação, sem método e ineficaz para produzir a consciência necessária nos homens para tornar possível o surgimento de um mundo novo e justo. “Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar” (MARX; ENGELS, 2007, p. 95). O desenvolvimento da teoria de Marx e Engels começa onde termina a utopia – uma especulação, na visão deles.

A citação anterior é importante porque contém a palavra “ciência” associada à crítica à utopia. Até aqui Marx não usa esse termo, apenas Engels. E, numa obra conjunta,

⁴⁶ Grifo meu.

aparece novamente a palavra ciência, o que levanta algumas possibilidades, como: 1) haveria uma mudança progressiva da crítica marxiana, aproximando-se da distinção entre “socialismo científico” e “socialismo utópico”; 2) Engels influenciaria na redação das obras conjuntas, e isso seria marcado especialmente pelo uso do termo “ciência” em oposição à utopia. A primeira aponta para a difícil solução da fusão do pensamento de Marx e Engels ou da absorção por parte de Marx das ideias de Engels – o que o próprio Engels nega em seus escritos após a morte de Marx. A segunda significaria uma diferenciação explícita entre os dois, marcada pelo uso de terminologia específica, no caso a palavra “ciência”. Apesar de a segunda possibilidade soar mais verossímil, só com a passagem pelas demais obras dos dois para se chegar a alguma conclusão. Isso será feito adiante.

Ainda n’*A Ideologia Alemã*, há uma outra passagem em que se nota a crítica à utopia, e ainda esclarece um mal entendido comum dentro do marxismo. Eles dizem: “O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [Zustand] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual” (MARX; ENGELS, 2007, p. 38)⁴⁷. As palavras “estado” e “ideal” estão intimamente ligadas à utopia, e o comunismo aqui descrito se opõe a elas. Novamente está ressaltada a oposição entre a estática da utopia e a dinâmica do comunismo marxiano. Ligado a isso está o choque entre o ideal e o real, o primeiro ligado à forma que se deseja ou imagina, estática, e o segundo à história concreta, trabalhando objetivamente para um movimento de transformação.

Quanto ao mal entendido, trata-se da ideia de que o comunismo necessariamente vai acontecer, que a finalidade da história é chegar até ele. Isso leva à conclusão que, segundo a teoria marxiana, a história tem um fim, um sentido, e inexoravelmente caminha para ele. Essa conclusão pode ser inferida através de algumas interpretações tortuosas dos escritos marxianos e, apesar disso, se tornou bastante comum, quase um consenso⁴⁸. No entanto ela é explicitamente negada na citação acima e algo dito explicitamente com certeza tem muito mais valor do que uma inferência. A realidade não se

⁴⁷ Itálicos no original.

⁴⁸ Cf. PELLICANI, op. Cit.; PIANCIOLA, op. Cit.; BODEI (2001).

dirige para o comunismo como se isso fosse um destino pré-determinado. Não, para ambos o comunismo é “o movimento *real* que supera o estado de coisas atual”.

Apesar de admirarem as críticas sociais que os utopistas fizeram, Marx e Engels (2007, p. 43) escrevem que “não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria”. A crítica é importante, necessária, mas só ela não muda o estado das coisas. O que é necessário para eles é a revolução, e isso a utopia não preconiza. Além disso dizem que “só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 29), o que, se aceito, coloca em xeque as possíveis pretensões utópicas de se estabelecerem como projetos práticos para a sociedade.

Numa parte d’*A Ideologia Alemã* denominada “Crítica do Socialismo Alemão na Pessoa dos seus Diferentes Profetas”, escrita por Engels (2007, p. 443), está concentrada a crítica ao “Socialismo Verdadeiro”, uma corrente filosófica alemã. Ali Engels censura a defesa do comunismo teórico ou pensamento puro, desligado completamente do movimento real da história. Uma passagem cômica ilustra bem essa condenação: “Naturalmente a filosofia alemã, no seu disfarce de socialismo, até dá a impressão de se ocupar com a ‘crua realidade’, mas se mantém o tempo todo a uma distância decente dela e grita para ela com irritação histérica: *noi me tangere!*”⁴⁹.

Em oposição à afirmação de Hermann Semmig num artigo dos *Anais Renanos* de que só existia comunismo na França, Engels cita vários escritores ingleses, entre eles More e Owen, como comunistas. A seguir refuta completamente Semmig:

Ao emitir a sua opinião sobre os sistemas em geral, o socialismo verdadeiro naturalmente se furtou ao esforço de tomar conhecimento dos próprios sistemas comunistas. De um só golpe deixou para trás não só a Icária, mas também todos os sistemas filosóficos de Aristóteles até Hegel, o *systeme de la nature*, o sistema botânico de Lineu e Jussieu e até mesmo o sistema solar. Aliás, no que diz respeito aos próprios sistemas, quase todos emergiram no começo do movimento comunista e serviram naquela época para a propaganda como romances populares

⁴⁹ “Não me toques!”

que correspondiam plenamente à consciência ainda não desenvolvida dos proletários que iniciavam seu movimento. (ENGELS, 2007, p. 444)

Engels considerava necessário estudar os sistemas comunistas desenvolvidos antes dele – incluídas as utopias – para superá-los. Não adiantaria rejeitá-los como fez o socialista verdadeiro, sem conhecimento, o que era ridículo e sem sentido. Nesse ponto há um profundo respeito de Engels pelas utopias (e demais sistemas considerados comunistas) em oposição à zombaria que faz do “Socialismo Verdadeiro”. Considerava que aqueles sistemas eram o que estava dentro das possibilidades do movimento comunista em seu início, apesar de não precisar quando isso se deu: com More? Com o Iluminismo? De qualquer forma as utopias se enquadrariam na literatura que correspondia à consciência pouco desenvolvida dos proletários. Com o avanço do movimento comunista e, logo, um maior desenvolvimento da consciência proletária, essa literatura não faria mais sentido. Seria uma literatura datada e superada, mas não desprezada.

Duas observações são importantes com relação às palavras de Engels. Primeiro, ele menciona, juntos, escritos de vários tipos. É certo que naquele momento as disciplinas ainda não estavam completamente divididas e ultra especializadas, como ocorre hoje, mas soa pelo menos estranha a menção da *Icária* ao lado da classificação das plantas de Lineu como se fossem obras semelhantes. Isso serve para ilustrar as concepções de Engels, particularmente interessado nas ciências biológicas e em alguns momentos cruzando-as com as ciências humanas⁵⁰. Segundo, ele trata dos sistemas desenvolvidos quando os proletários estavam apenas começando a se movimentar, ou seja, os sistemas estão relacionados com uma época estática dos operários. A partir do momento em que se delineia um movimento comunista, os sistemas não servem mais. Novamente a oposição já discutida entre a percepção do movimento da história.

O “Socialismo Verdadeiro”, segundo Engels, se empenhava em reescrever de

⁵⁰ Seria interessante uma discussão aprofundada sobre essa questão, mas isso vai muito além das pretensões deste trabalho. A menção a isso se deve exclusivamente para mostrar uma particularidade de Engels que certamente influencia sua concepção da história e sua crítica às utopias. Esse cruzamento entre ciências biológicas e ciências humanas está ilustrado explicitamente na obra intitulada *Dialética da Natureza*.

forma filosófica as percepções de vários socialistas utópicos. Eram frases ocas, completamente abstratas, para tratar de descobertas e conceitos simples que já tinham sido escritos antes. A crítica dessa corrente filosófica passa pela defesa de Saint-Simon e Fourier. Estes, postos frente a frente com os socialistas verdadeiros, brilham por sua originalidade e disposição, enquanto aqueles são vistos como nada originais e grotescos simplificadoros de escritos anteriores, críticos sem embasamento, totalmente superficiais.

Naturalmente há também críticas aos utopistas, por exemplo a divisão simplista feita por Saint-Simon entre trabalhadores e ociosos. “Para Saint-Simon, dos industriais fazem parte, além dos trabalhadores, também os *fabricants, négociants*, em suma, *o conjunto dos capitalistas industriais*” (ENGELS, 2007, p. 483)⁵¹. A oposição é ainda aquela da Revolução Francesa, em que o Terceiro Estado abarca os mais diversos elementos. Dessa forma os burgueses e proletários aparecem juntos lutando contra as classes improdutivas. Por isso Saint-Simon, apesar da genialidade, não pode, segundo Engels, ser visto como pioneiro do Socialismo Científico.

Entretanto o que se destaca não é a crítica, mas os fortes elogios feitos aos utopistas. Por exemplo, para Engels (2007, p. 488), o periódico saint-simonista *Le Globe* continha “as críticas mais detalhadas e importantes das condições vigentes, especialmente das econômicas”. Fala ainda sobre as “exposições de Fourier sobre a educação, que de longe são o que de melhor existe nesse gênero e que contêm as mais geniais observações” (ENGELS, 2007, p. 493). A vida desses utopistas era vista como exemplar, exatamente o oposto dos socialistas verdadeiros, que não produziam nada além de palavras vazias.

1.7. Alguns pequenos textos

Em um artigo de 1846 Engels (1988 B, p. 6) faz ainda muitos outros elogios a Fourier dizendo que este “critica as condições sociais existentes com tanta agudeza, com um engenho e um humorismo tão mordazes, que bem podemos perdoar suas fantasias

⁵¹ Itálico no original.

cosmológicas, nascidas também de uma genial concepção de mundo”⁵². A isso se seguem louvores como “genial”, além de outra afirmação que o põe muito acima dos socialistas alemães, a exceção de Weitling.

Os elogios de Engels não suavizam suas críticas, apenas buscam colocar os escritos utópicos, especialmente os de Saint-Simon e Fourier, nos seus devidos lugares. Em meio a esses elogios há um particularmente relevante: “Fourier constrói à sua maneira o futuro, mas o faz depois de ter analisado certamente o passado e o presente” (ENGELS, 1988 B, pp 7-8)⁵³. Essas palavras atestam uma boa compreensão da preocupação com a história de Fourier e podem ser aplicadas aos escritos utópicos em geral. Este é um ponto que Marx e Engels seguem à risca, também buscam fazer uma análise certa do passado e do presente. O problema de Fourier estava, para eles, na projeção do futuro “à sua maneira”, ou seja, sem necessariamente considerar o movimento da história, apesar de toda perspicácia na análise. Aparte essa particularidade, fica explícito esse importante ponto de contato com os utopistas.

Uma outra citação de Engels (1988 B, p. 9) é pertinente para encerrar a série de elogios a Fourier:

Fourier (...) é a melhor demonstração de que a sociedade existente pode ser condenada como absolutamente má sem necessidade de tocar nesse ponto [a situação do proletariado] e de como é cabível chegar à conclusão de que é necessário proceder a uma reorganização da sociedade simplesmente mediante a crítica da burguesia, tornando manifestas tão somente as relações imperantes em seu seio e sem se dedicar a examinar seu comportamento com relação ao proletariado. Fourier é, até hoje, algo único no que se refere a esse aspecto da crítica.⁵⁴

⁵² “critica las condiciones sociales existentes con tanta agudeza, con un ingenio y un humorismo tan mordaces, que bien podemos perdonarle sus fantasías cosmológicas, nacidas también de una genial concepción del mundo”.

⁵³ “Fourier construye a su manera el futuro, pero lo hace después de haber analizado certeramente el pasado y el presente”.

⁵⁴ “Fourier (...) es la mejor mejor demostración de que la sociedad existente puede condenarse como absolutamente mala sin necesidad de tocar este punto y de cómo cabe llegar a la conclusión de que es necesario proceder a una reorganización de la sociedad simplemente mediante la crítica de la burguesía,

Junto de um grande elogio aparece, de forma velada, uma crítica crucial: Fourier, assim como os outros utopistas, não se preocupa em analisar as relações entre burguesia e proletariado, até porque o proletariado como visto por Marx e Engels ainda não tinha se desenvolvido, usando a terminologia deles. É preciso, no entanto, colocar essa crítica em perspectiva. As profundas mudanças do Renascimento são consequência da acumulação de capital resultante da prosperidade comercial da burguesia. E as utopias, elogiadas tanto por Marx quanto por Engels, nascem disso, no interior dessa revolução burguesa. Inclusive a ciência moderna, tão valorizada por Engels, surge nesse momento. Tendo isso em mente fica claro que nem sempre a burguesia foi uma classe dominante e conservadora, nem sempre oprimiu os trabalhadores. A burguesia da era vitoriana não era a burguesia do Renascimento, assim com não eram os mesmos os trabalhadores. É preciso lembrar que a burguesia renascentista foi a classe capaz de tirar a Europa do feudalismo, de romper as relações de servidão, e o próprio Marx reconheceu isso. Com tudo isso a crítica de Engels mencionada acima perde sua força. Contudo deve estar claro também que a falta de perspectiva nessa questão acomete sobretudo os marxistas e não Marx e Engels.

Em outro artigo intitulado *Princípios do Comunismo* Engels (1996, p.113) expõe duas questões que servem como crítica às utopias. A primeira trata da abolição a propriedade privada que, segundo ele, só pode acontecer pouco a pouco, “quando estiver criada a massa de meios de produção necessária para isso”. Essa forma progressiva da abolição da propriedade não é o que se vê nas utopias, pois nelas a propriedade já está abolida sem que se saiba como. A segunda é sobre a possibilidade de a revolução ser feita em um único país, ao que Engels (1996, p. 115) responde: “Não. A grande indústria, ao criar o mercado mundial, uniu todos os povos da terra, e principalmente os povos civilizados, que cada povo depende daquilo que ocorre com os demais.”. Dessa forma a própria ideia de utopia como um estado isolado é condenada, apontada como impossível

poniendo de manifiesto tan sólo las relaciones imperantes en el seno de ella y sin entrar a examinar su comportamiento hacia el proletariado. Fourier es, hasta hoy, algo único en lo que se refiere este aspecto de la crítica”.

devido às relações globalizadas⁵⁵ já estabelecidas. Se aceitarmos a afirmação de Engels de forma irrestrita então as utopias, a despeito de suas críticas geniais, de sua análise profunda, de seu apreço pela história, seriam inócuas para transformar efetivamente a sociedade. Trata-se, no entanto, de uma concepção de método revolucionário e de uma determinada visão das relações entre os países que são específicos e, de certa forma, estreitos. Mas o que é importante aqui é perceber a crítica contida nas palavras de Engels.

1.8. Sobre o Manifesto Comunista

Apesar de o *Manifesto comunista* não ser a obra mais importante para se entender a crítica à utopia feita por Marx e Engels, sem dúvida é essencial por sua imensa divulgação e popularidade. Várias pessoas principiam a leitura das obras de Marx e Engels por ele, e outras tantas param onde começaram. Assim, não é difícil perceber que a visão de muitos, tanto sobre as questões abordadas aqui como sobre a teoria marxiana em geral, está baseada nesse pequeno panfleto, o que se mostra bastante problemático. O *Manifesto* não visa ser uma explanação completa dos pontos de vista de Marx e Engels, apenas perpassa de forma rápida suas ideias com o intuito de incentivar os trabalhadores à luta contra os burgueses opressores. Qualquer visão calcada somente sobre essa pequena obra será distorcida, apesar de seu *status* de obra fundamental. Não se trata de depreciá-la, mas de inseri-la dentro de uma série de obras que abordam as mesmas questões e não considerá-la, de forma simplista, como o escrito definitivo de Marx e Engels. Dito de outra forma, não se pode criticar o *Manifesto* por ser um panfleto, mas é válida a censura àqueles que o vêem como muito mais que isso.

Por outro lado o *Manifesto* consegue sintetizar de forma clara e razoavelmente precisa alguns pontos importantes da crítica às utopias. Faz uma divisão do socialismo em várias correntes é didática e sistemática, mas lhe falta profundidade, como é de se esperar num panfleto. Essa divisão confere pouco espaço para o que chamam de socialismo e

⁵⁵ O termo usado não era esse, mas corresponde ao que hoje se entende por globalização.

comunismo crítico-utópicos mas, ao mesmo tempo, deixa claro que dentre as várias correntes mencionadas ela é a melhor. Apesar disso os ataques a ela são fortes e alguém que tente entender a crítica de Marx e Engels às utopias se baseando somente nessa obra poderá concluir que ambos nutriam forte desprezo pelas utopias, considerando-as apenas mais uma das diversas correntes burguesas e reacionárias.

Esse entendimento, porém, necessita que se desconsidere a historicidade tanto das utopias quanto da própria crítica, e a historicidade é algo muito caro a Marx, como já demonstrado anteriormente. Reprovar algo simplesmente por ser burguês nem sempre faz sentido, afinal “A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário” (MARX; ENGELS, 1998, p. 42). A vituperação feita por Marx e Engels contra a burguesia só faz sentido na época em que viviam e, da mesma forma, a desaprovação que fazem dos “sistemas” utópicos considera seu momento histórico. Então o fato de serem considerados burgueses não significa uma reprovação automática.

Um fragmento do início do *Manifesto* ilustra a lógica de pensamento de Marx e Engels. A burguesia fora responsável por revolucionar a Europa e arrancá-la do feudalismo, superando esse modo de produção.

Assistimos hoje a um processo semelhante. A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio. (MARX; ENGELS, 1998, p. 45)

A burguesia superou o feudalismo e estaria sendo superada pelo proletariado. Da mesma forma as críticas sociais feitas antes do surgimento do proletariado, que só pôde ocorrer depois da consolidação da burguesia, são também devem ser superadas por uma crítica

mais atual. Assim como a sociedade burguesa seria deixada para trás, também o seriam as utopias, visto que são historicamente ligadas à essa sociedade. É com base nisso que se deve entender a seguinte afirmação: “A literatura revolucionária que acompanhava esses primeiros movimentos do proletariado teve forçosamente um conteúdo reacionário. Preconizava um ascetismo geral e um grosseiro igualitarismo”.. Essa literatura, em que se enquadram as utopias, é reacionária porque anterior ao movimento proletário, ou seja, pode ter sido revolucionária num momento precedente, mas seu efeito revolucionário já foi alcançado e agora outro se faz necessário. O potencial revolucionário de algo está sempre relacionado a sua época. Essa afirmação, apesar de básica, muitas vezes é esquecida quando são comentados os textos de Marx.

As utopias teriam tido o seu lugar como literatura revolucionária num determinado momento mas, ao se tornarem mais rígidas em sua composição, seguindo sempre o mesmo modelo, já não serviriam. Pode-se entender então que quando se configuraram como um gênero literário passaram a ser, para Marx, reacionárias. Assim:

Substituem a atividade social por sua própria imaginação pessoal; as condições históricas da emancipação por condições fantásticas; a organização gradual e espontânea do proletariado em classe por uma organização da sociedade pré-fabricada por eles. A história futura do mundo se resume, para eles, na propaganda e na execução prática de seus planos de organização social. (MARX; ENGELS, 1998, p. 66)

O fato de o utopista, como indivíduo criador, assumir o papel fundamental na concepção das sociedades utópicas é uma continuidade do Renascimento, que é uma época essencialmente burguesa. Como consequência da superação da burguesia viria também a do indivíduo que, portanto, já não poderia ser o centro da criação da nova sociedade. Esse papel caberia aos proletários em condições históricas determinadas. Assim, o que se critica não é o coletivismo radical das utopias, mas a sua concepção individual, que é inegavelmente uma marca burguesa.

Além do coletivismo, as utopias são marcadas, em geral, por um igualitarismo

radical. Isso, para Marx e Engels (1998, p. 66), faz com que elas não considerem a luta de classes e se coloquem acima delas:

Desejam melhorar as condições materiais de vida de todos os membros da sociedade, mesmo os mais privilegiados. Por isso não cessam de apelar indistintamente à sociedade inteira, e de preferência à classe dominante. Bastaria compreender seu sistema para reconhecê-lo como o melhor plano possível para a melhor sociedade possível.

A questão é que, considerando a existência da luta de classes, não se pode apelar para a sociedade como um todo, afinal há interesses diversos envolvidos e é difícil que aqueles para quem há vantagens na sociedade como está sejam partidários de uma mudança simplesmente porque ela será melhor para todos. A utopia apela para o senso de justiça humano, confia que um mero vislumbre de uma sociedade justa poderá promover uma transformação. Na visão contida no *Manifesto* parece que o utopista não concebe que a classe dominante não quer uma sociedade justa, que está contente com a imperfeição do mundo, com as diferenças e a desigualdade. É dessa forma que Marx e Engels vêem a utopia, seu autor seria alguém com boas intenções apelando para a boa vontade da sociedade. Isso, contudo, não seria suficiente.

No *Manifesto* não são postas várias questões com relação a utopia, por exemplo, nada é dito com relação a sua precocidade. A ideia de que o utopista estaria lançando sementes que poderiam germinar mais tarde não é considerada, pois o intuito ali é promover uma ação imediata. É preciso, contudo, desvelar que essa crítica só existe porque seus autores acreditavam que era possível construir uma nova sociedade naquele momento, que a revolução era possível imediatamente ou, pelo menos, a curto prazo. O que importa aqui é entender que essa crítica mostra sobretudo uma diferença de pressupostos que não são explicitados, ou seja, a crença ou não na possibilidade da transformação imediata da sociedade.

A questão era a seguinte: é chegada a hora de agir? A posição do *Mainfesto* parte da resposta afirmativa. Assim, condenam as utopias porque seus autores

Rejeitam, portanto, toda ação política e, sobretudo, toda ação revolucionária; procuram atingir seus objetivos por meios pacíficos e tentam abrir um caminho ao novo evangelho social pela força do exemplo, com experiências de pequena escala e que naturalmente sempre fracassam. (MARX; ENGELS, 1998, p. 67)

Um ponto importante que já foi mencionado é que o exemplo não seria um componente válido para promover a transformação social almejada. O utopista crê que é possível convencer toda a sociedade – ou pelo menos a maioria – enquanto Marx e Engels rejeitam essa possibilidade, o que os leva necessariamente ao embate direto e à violência para alcançar seus objetivos.

Ao que parece, no trecho acima a ação política é considerada de forma bastante restrita, apesar de não ser delimitada claramente. Os experimentos sociais, as comunidades utópicas, não são vistas como forma de ação política talvez porque não envolvam a tomada de poder e não sejam globais. A validade da crítica e a sua compreensão dependem, neste caso, do significado de “ação política”, o que não é possível depreender exclusivamente do texto.

Por fim está também no *Manifesto* a explicação que se tornou tradicional e que é retomada diversas vezes:

Essa descrição fantástica, da sociedade futura, feita numa época em que o proletariado ainda pouco desenvolvido encara sua própria posição de um modo fantástico, corresponde às primeiras aspirações instintivas dos operários a uma completa transformação da sociedade. (MARX; ENGELS, 1998, p. 67)

A palavra chave é “ainda”. Essa é a posição comumente exposta pelos marxistas para demonstrar a superação das utopias. O problema é que a partir disso também pode entender, de forma superficial, que Marx e Engels apresentavam uma visão evolucionista da história. Essa questão já foi tratada mas é retomada aqui para que fique ainda mais

explícito que o *Manifesto* serve como base para muitas explicações marxistas superficiais, e não é diferente com as utopias. Isso dificulta a compreensão e cria barreiras para um entendimento mais profundo da questão, que é abordada com mais precisão em outras obras, como as que foram analisadas anteriormente.

1.9. Do socialismo utópico ao socialismo científico

É com esse opúsculo de Engels, publicado em 1881, que a crítica à utopia adquire sua forma mais acabada, com a premissa fundamental explicitada já no título, ou seja, de que há um avanço dentro das ideias socialistas, uma melhora progressiva. Marx não escreveu nenhuma obra que tratasse diretamente do tema, mas Engels resolveu assumir essa tarefa. É importante notar que o próprio Engels sublinhava com veemência seu papel secundário nos trabalhos realizados em conjunto com Marx e, portanto, no desenvolvimento do socialismo científico. No entanto é ele quem vai sistematizar a ideia da passagem do socialismo “utópico” para o científico, distinção tão importante para o marxismo posterior e para a mudança de sentido da palavra utopia. Com tudo isso, não deve ser surpreendente considerar que suas palavras não representam o pensamento de Marx.

Duas breves afirmações ilustram o pensamento de Engels. Primeiro ele diz (1962, p. 29): “Como toda nova teoria, o socialismo, embora tivesse suas raízes nos fatos materiais econômicos, teve de ligar-se, ao nascer, às idéias existentes”. O socialismo é tratado de uma forma platônica, como se existisse em uma forma fixa no mundo das ideias e estivesse aflorando naquele momento para a realidade. Ou seja, para Engels existe um socialismo verdadeiro, que é o científico, e os outros são simplesmente formas impuras ligadas a outras ideias. O socialismo científico, pronto e definido, estaria somente esperando as condições materiais específicas para aflorar e se estabelecer no mundo real. Como essas condições não existiam (ainda) só poderia aparecer um socialismo incompleto e, portanto, insuficiente.

Na sequência escreve: “Os grandes pensadores do século XVIII, como todos os

seus predecessores, não podiam romper as fronteiras que sua própria época lhes impunha.” (ENGELS, 1962, p. 30). As condições materiais de uma época limitariam o que poderia ser pensado, que teoria poderia ser desenvolvida. Nesse sentido o socialismo utópico teria fronteiras intransponíveis que só poderiam ser superadas posteriormente, numa época em que as condições materiais fossem outras e permitissem o seu desenvolvimento completo. Coincidentemente essa seria a época de Marx e Engels.

A visão de que existe um socialismo perfeito, o científico, encontra duas fortes objeções: Marx e Engels criticaram duramente a corrente alemã autodenominada “Socialismo Verdadeiro”. Não estaria Engels, agora, caindo no mesmo erro? A segunda objeção tem maior peso. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx aponta o problema de a utopia ser estática, de não considerar o movimento da história. Essa é parte fundamental de sua crítica e essência de sua teoria. Agora, quando Engels estabelece que existe um socialismo científico, o único que seria válido, não está também tornando-o estático e desprezando dessa forma o movimento da história? Se o surgimento do socialismo está ligado às condições materiais existentes então, enquanto ele não for implementado estará necessariamente em constante mutação, até que alcance o fim preconizado por Marx.

A seguir Engels passa a tratar do conflito entre a burguesia e a nobreza feudal, ressaltando os movimentos independentes mencionando os anabatistas, Thomas Münzer, Babeuf, etc. Apesar de elogiadas, essas revoltas são postas num plano inferior ao do comunismo. Segundo ele “Essas sublevações revolucionárias de uma classe incipiente são acompanhadas, por sua vez, pelas correspondentes manifestações teóricas: nos séculos XVI e XVII aparecem as descrições utópicas de um regime ideal da sociedade” (ENGELS, 1962, p. 31).

Aparentemente, para Engels as utopias são escritas a partir das sublevações, ou seja, a teoria surgira através da prática revolucionária. Como as próprias sublevações não tiveram sucesso é natural que as utopias também não o obtenham no plano teórico. As utopias dos séculos XVI e XVII são vistas apenas como descrições de sociedade e não como o objetivo daquelas revoltas. De certa forma a estreita ligação entre teoria e prática é

esquecida, pois as utopias, que teriam sido originadas das sublevações não são vistas como um projeto para a sociedade, ou mesmo como um sonho que se estava buscando. Não, são apenas descrições de um ideal estritamente teórico para a sociedade. A incoerência lógica do argumento pode ser criticada, mas antes disso é preciso enxergar o problema em tratar a teoria como resultado da prática como se fosse uma rua de mão única.

Engels (1962, p. 31) é mais generoso com as utopias do século XVIII, “como as de Morelly e Mably”, pois vê nelas “teorias já abertamente comunistas”. O problema é a definição que dá para “abertamente comunista”:

A reivindicação da igualdade não se limitava aos direitos políticos, mas se estendia às condições sociais de vida de cada indivíduo; já não se tratava de abolir os privilégios de classe, mas de destruir as próprias diferenças de classe. Um comunismo ascético, ao modo espartano, que renunciava a todos os gozos da vida: tal foi a primeira forma de manifestação da nova teoria.

Ora, aqui há uma certa confusão, pois todas essas características estão presentes já na *Utopia* de Morus, exceto a renúncia aos prazeres, a não ser que se considerassem os excessos da nobreza e, posteriormente, da burguesia, como aceitáveis, o que não é o caso. Contudo o problema maior é que Engels mantém a ideia de um comunismo pronto que vai progressivamente sendo revelado pelas ações revolucionárias e por suas manifestações teóricas. O comunismo é como um ser imaterial que se manifesta no mundo físico. Além de Platão, a analogia com o cristianismo e a revelação divina progressiva é evidente. No entanto Platão e o cristianismo, ao contrário de Engels, não se pretendem científicos.

O texto prossegue, alcançando o século XIX:

Mais tarde vieram os três grandes utopistas: Saint-Simon, em que a tendência continua ainda a se afirmar, até certo ponto, junto à tendência proletária; Fourier e Owen, este último, num país onde a produção capitalista estava mais desenvolvida e sob a impressão engendrada por ela, expondo em forma sistemática uma série de medidas orientadas no sentido de abolir as diferenças de classe, em relação direta com o materialismo francês. (ENGELS, 1962, p. 31)

É uma sequência que vai do século XVI até o XIX, sempre no sentido de alcançar o comunismo que Marx preconizou. Dessa forma os problemas apresentados se devem ao fato de as teorias desenvolvidas não serem exatamente como a de Marx, que Engels acreditava ser a correta. Vendo de outra forma, Engels critica os utopistas por não serem Marx, o que é obviamente absurdo. O que se percebe é já o surgimento da categorização de Marx como um messias que revelou o comunismo por completo. Isso seria muito explorado mais tarde na União Soviética, chegando ao ápice com Stalin. É interessante notar que os utopistas não são vistos dessa maneira, ao contrário, a atenção recai sempre sobre sua obra, suas propostas, suas ideias.

Também é relevante que expoentes da utopia, como Morus e Campanella, não apareçam nas críticas de Engels, exceto em comentários marginais e notas de rodapé dos editores. Isso é uma constante também para Marx, pois ambos estavam preocupados sobretudo com os escritos e projetos de sua época, de forma que o que dizem sobre a utopia se concentra em Saint-Simon, Fourier e Owen. E é a respeito da tríade que Engels (1962, p. 31) escreve na continuação do texto:

Traço comum aos três é que não atuavam como representantes dos interesses do proletariado, que entretanto surgira como um produto histórico. Da mesma maneira que os enciclopedistas, não se propõem emancipar primeiramente uma classe determinada, mas, de chofre, toda a humanidade.

Aqui se mostra um novo conflito de pensamento: Engels entende que para se promover a transformação social em direção ao comunismo é necessária a participação do proletariado, que é visto como a classe através da qual se produzirá a emancipação de toda a sociedade. Já os utopistas, e os três grandes do século XIX não são exceções, pretendem promover uma emancipação através da criação ou imaginação de uma sociedade de justiça **para todos**.

É interessante que Engels veja nessa proposta global um eco dos enciclopedistas, pois ignora um outro aspecto essencial. Se, por um lado, os grandes

pensadores do iluminismo ecoam nos utopistas, especialmente em Saint-Simon, por outro lado há uma longa tradição utópica, desde a obra inaugural, que vislumbra a emancipação total da sociedade, ao menos de sociedades determinadas.

O eco da ilustração é notável e não se pode desconsiderá-lo, mas é preciso inverter a ordem do raciocínio. É no Renascimento – incluindo os primeiros grandes utopistas, como Morus, Campanella e Bacon – que se constrói a ideia da emancipação da sociedade como um todo, ideia que é mantida na tradição utópica. Então, se é verdade que Saint-Simon, Fourier e Owen bebem na fonte dos enciclopedistas, é também verdade que os próprios enciclopedistas dão prosseguimento à tradição renascentista mencionada acima e são influenciados utopistas de antes deles. Ou seja, a ilustração do século XVIII, os utopistas do século XIX e os próprios Marx e Engels seguem a antiga trilha do humanismo, dando novas respostas a questões antigas.

O racionalismo surgido no Renascimento continua vibrando nos grandes pensadores pelos séculos afora. Engels vê na tríade utópica a exaltação da razão e aponta a similaridade com o pensamento dos enciclopedistas. Ele diz:

E assim como eles, [os três utopistas] pretendem instaurar o império da razão e da justiça eterna. (...) Se até agora a verdadeira razão e a verdadeira justiça não governaram o mundo é simplesmente porque ninguém soube penetrar devidamente nelas. Faltava o homem genial, que agora se ergue ante a humanidade com a verdade, por fim descoberta. (ENGELS, 1962, p. 31)

Esse raciocínio conduz a uma outra infundável discussão: o ser humano é mal por natureza ou apenas devido à sua ignorância? Os utopistas apostariam na segunda opção, pois parecem crer que quando surge a “verdadeira razão”, ou seja, o conhecimento do que é melhor, os seres humanos que tem contato com isso quase que automaticamente mudam a sua conduta, como se essa razão fosse irresistível. Engels vê nesse pensamento uma grande inocência e uma falha inaceitável. Por não apostar nesse poder da razão é que propõe, aceitando a tese de Marx, que cabe ao proletariado comandar a emancipação da humanidade, não sem conflitos e mesmo violência.

Engels (1962, p. 31) conclui então seu pensamento:

O fato de que esse homem tenha aparecido agora, e não antes, o fato de que a verdade tenha sido por fim descoberta agora, e não antes, **não é, segundo eles, um acontecimento inevitável, imposto pela concatenação do desenvolvimento histórico**, e sim porque o simples acaso assim o quis. Poderia ter aparecido quinhentos anos antes, poupando assim à humanidade quinhentos anos de erros, de lutas e de sofrimentos.⁵⁶

No fim, aponta mais uma vez para a história, para seu movimento, mas com um olhar um pouco tortuoso. Ao mesmo tempo em que percebe que o surgimento do pensamento socialista é o resultado de um determinado desenvolvimento histórico, e não do acaso, vê esse desenvolvimento como inevitável. Portanto, critica os utopistas por acreditarem num desvelamento da verdade regido pelo acaso e, ao mesmo tempo, incorre no erro de pensar o surgimento do socialismo como algo perfeitamente determinado e previsível.

Engels vê Saint-Simon, Fourier e Owen como grandes homens que pretendiam libertar a humanidade e não podia aceitar isso, pois essa libertação seria levada a cabo pelo proletariado, de forma coletiva. No entanto o cerne da crítica é uma repetição, posta em bons termos no trecho a seguir:

No entanto, naquela época, o modo capitalista de produção, e com ele o antagonismo entre a burguesia e o proletariado, achava-se ainda muito pouco desenvolvido. A grande indústria, que acabava de nascer na Inglaterra, era ainda desconhecida na França. E só a grande indústria desenvolve, de uma parte, os conflitos que transformam numa necessidade Imperiosa a subversão do modo de produção e a eliminação de seu caráter capitalista. (ENGELS, 1962, pp. 32-33)

Apesar da genialidade dos grandes homens, são as condições do momento histórico em que se vive que determinam a possibilidade ou não da realização do sonho. De certa forma essa é uma inversão da visão renascentista desenvolvida por Pico Della Mirandola de que o

⁵⁶ Grifo meu.

homem é autor de sua existência individual. Ou seja, para Engels o homem constrói a história ao mesmo tempo em que essa história por ele construída delimita o alcance de suas realizações.

Por outro lado a afirmação de Engels concluir que não há nada de errado com os desejos expressos nas utopias, especialmente as que denomina socialistas, apenas que a realização desses desejos só se tornaria possível após o advento da indústria e o despertar da consciência de classe dos trabalhadores. Os utopistas pecariam por não enxergarem a impossibilidade de seus projetos em sua época. Ora, mas essa não é uma percepção inerente às utopias e razão essencial da sua criação? O que eles deveriam fazer, esperar pelo advento da indústria para então, e só então, buscarem uma sociedade justa?

A crítica de Engels permite também a conclusão de que quanto pior estiver a sociedade, melhor, pois assim estariam mais próximos “os conflitos que transformam numa necessidade Imperiosa a subversão do modo de produção e a eliminação de seu caráter capitalista”. É possível explicar toda a transformação social preconizada pelo socialismo na forma da equação simples: Burguesia + Grande Indústria = Proletariado e eliminação do Capitalismo?

Acima foi dito que para Engels a história delimita o alcance das realizações humanas, mas ele vai além, como se vê abaixo:

Essa situação histórica informa também as doutrinas dos fundadores do socialismo. Suas teorias incipientes não fazem mais do que refletir o estado incipiente da produção capitalista, a incipiente condição de classe. Pretendia-se tirar da cabeça a solução dos problemas sociais, latentes ainda nas condições econômicas pouco desenvolvidas da época. A sociedade não encerrava senão males, que a razão pensante era chamada a remediar. (ENGELS, 1962, p. 33)

A história aqui explica tudo, o que é bastante problemático, pois ela é tratada como se fosse perfeitamente determinável, quando na verdade a percepção que se tem sobre ela e o estabelecimento de teorias e interpretações a seu respeito é quase sempre posterior. Só com o desdobramento da história é possível perceber os equívocos cometidos nas interpretações

feitas no calor dos acontecimentos. Ao mesmo tempo os problemas presentes necessitam de soluções presentes. Não adianta demonstrar como se resolveriam as injustiças do passado.

Além disso Engels enxerga as utopias apenas como um projeto concreto a ser realizado imediatamente. Ele não as vê também como literatura ou como um exercício da imaginação que poderia servir para despertar as consciências a respeito das mazelas presentes e construir no imaginário a possibilidade de um mundo diferente do que se vê. Por isso rejeita que a solução dos problemas sociais possa surgir da imaginação humana, pois percebe nessa imaginação uma incompletude crônica decorrente do estado latente do desenvolvimento das forças capitalistas e também dos problemas que esse desenvolvimento acarreta. Assim a história anula a imaginação como força transformadora e é a própria história, em seu movimento, que cuidará dessa transformação.

O grande problema, nesse caso, é que a imaginação cumpre papel fundamental na reconstrução da história, na formulação das interpretações e no preenchimento dos vazios que se encontram ao longo trabalho do historiador. Tal é a importância da imaginação que recentemente alguns estudiosos chegaram a afirmar que não há diferença entre história e literatura. Não se trata de ir tão longe, mas de aceitar que os pontos de contato entre elas são muito mais numerosos do que Engels assume, e a importância da imaginação é um deles, talvez o mais importante.

Por outro lado a análise de Engels não se restringe a isso e abarca também questões de método. Em sua interpretação, seguindo a ideia de que os utopistas buscavam apenas remediar os males sociais, afirma que, para isso, eles precisavam

descobrir um sistema novo e mais perfeito de ordem social, para implantá-lo na sociedade vindo de fora, por meio da propaganda e, sendo possível, com o exemplo, mediante experiências que servissem de modelo. Esses novos sistemas sociais nasciam condenados a mover-se no reino da utopia; quanto mais detalhados e minuciosos fossem, mais tinham que degenerar em puras fantasias. (ENGELS, 1962, p. 33)

O grande problema das utopias era o de serem sistemas prontos para serem implementados.

A questão já foi discutida, mas o que não fica claro é porque esses sistemas “nasciam condenados a mover-se no reino da utopia” e o que isso significa. É simplesmente algo que não será realizado ou existe algum sentido oculto nessa afirmação? Outra coisa é que não há dúvida de que a imaginação dos utopistas é grandiosa e por vezes delirante, mas não se pode separar completamente essa fantasia da realidade, pois muitas vezes o exagero e o delírio servem para mostrar elementos da sociedade que uma abordagem mais realista não conseguiria. E a fantasia pode ser considerada, mesmo do ponto de vista revolucionário, como mera degeneração da realidade? São algumas questões deixadas em aberto por Engels, que parece estar completamente certo de suas posições de forma que, muitas vezes, não precisa argumentar: apenas apresenta suas verdades como evidentes por si só e, ao fazer isso, incorre precisamente no erro que condena.

A importância dos utopistas no desenvolvimento do socialismo é reconhecida, mas são apontados graves problemas na concepção do socialismo utópico. O fato de o indivíduo ter papel fundamental na construção da narrativa e projeto utópicos traz, para Engels (1962, p. 39), consequências desastrosas, pois

a verdade absoluta, a razão e a justiça [revelados pela utopia] variam com os fundadores de cada escola; e como o caráter específico da verdade absoluta, da razão e da justiça está condicionado, por sua vez, em cada um deles, pela Inteligência pessoal, condições de vida, estado de cultura e disciplina mental, resulta que nesse conflito de verdades absolutas a única solução é que elas vão acomodando-se umas às outras. **E, assim, era inevitável que surgisse uma espécie de socialismo eclético e medíocre**, como o que, com efeito, continua imperando ainda nas cabeças da maior parte dos operários socialistas da França e da Inglaterra: uma mistura extraordinariamente variegada e cheia de matizes, compostas de desabafes críticos, princípios econômicos e as imagens sociais do futuro menos discutíveis dos diversos fundadores de seitas, mistura tanto mais fácil de compor quanto mais os ingredientes individuais iam perdendo, na torrente da discussão, os seus contornos sutis e agudos, como as pedras limadas pela corrente de um rio. **Para converter o socialismo em ciência era necessário,**

antes de tudo, situá-lo no terreno da realidade.⁵⁷

O problema é que as utopias não estabelecem uma metodologia para sua realização, além do que não se preocupam em desenvolver uma solução única e centralizada. Essa polarização era inaceitável para Engels, de forma que o que chama de ecletismo utópico só poderia ter um resultado medíocre. Dessa forma, por produzir confusão na mente dos operários socialistas, essa vertente do socialismo deveria ser combatida ferrenhamente, na tentativa de promover uma desintoxicação e preparar o terreno para um socialismo verdadeiro e eficaz, ou seja, aquele desenvolvido por Marx e agora exposto por seu companheiro de lutas e escrita.

Aqui, finalmente, alcança-se ao ponto central desse escrito, que é a chegada das diversas correntes socialistas ao socialismo científico. Engels fala em ciência, mas essa não é uma palavra precisa neste caso, afinal o problema está na história, na forma de compreendê-la e em como encontrar um método para transformá-la. O que ele considera é que os socialistas utópicos estavam fora do terreno da realidade – e aqui adota o sentido etimológico da palavra utopia – e, portanto, não podiam ter sucesso. Científico para Engels é, neste caso, o que se encontra “no terreno da realidade”.

O realismo da utopia se concentra numa percepção aguda da sociedade de seu tempo, e não em sua narrativa ou mesmo em suas propostas. A crítica é realista, mas a visão da sociedade exposta não é imediatamente realizável. Para Engels, no entanto, o realismo deve ter uma dimensão estritamente pragmática, o que significa ser realizável imediatamente ou possuir um método inequívoco, quase como uma cronologia de realização. Além disso deve ser sempre único e global. Ora, a concepção de Engels é muito mais restrita – só o socialismo marxiano se enquadra nela – e não enxerga na utopia qualquer tipo de realismo.

A obra *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* se insere perfeitamente no século XIX, em que a ciência tem papel preponderante e passa a servir como legitimadora de práticas e valores dentro das sociedades ocidentais. A ciência, com sua

⁵⁷ Grifos meus.

pretensão de objetividade, conquistou as mentes e entrou inclusive no imaginário popular. Científico se tornou sinônimo de verdadeiro, confiável, afinal a ciência está baseada em um método que possibilita a demonstração do que se diz. Assim, quando se quer deslegitimar algo, basta afirmar que não é científico. Muito mais do que uma categorização objetiva, isso remete a uma disputa de poder no campo da retórica. Foi isso que aconteceu com a utopia: ao ser tachada de não-científica passou a ser desprezada e se tornou sinônimo de impossível.

Engels se esquece, no entanto, que nem tudo é ciência, que ela não explica tudo. Se a ciência é sobretudo experimental, como pode ser aplicada à História? E as próprias Ciências Sociais merecem esse título? Além disso os utopistas realizaram diversos experimentos sociais e, nesse sentido, deveriam ser considerados mais científicos, e não menos. O próprio Engels testemunha os grandes feitos de Owen na Inglaterra. Com tudo isso a definição que dá para “científico” se mostra vaga e confusa, ressaltando-se a forte impressão de que o termo é usado sobretudo como forma de desqualificar retoricamente as outras correntes socialistas para obter a hegemonia de um projeto.

Por fim retoma o combate contra “a velha concepção idealista da história, que ainda não havia sido removida”, assinalando que a economia, ou seja, as relações materiais de produção são o principal elemento explicativo da sociedade e não deveriam estar colocadas “como um elemento secundário dentro da ‘história cultural’”. Retoma também a questão das lutas de classes, não percebidas pelas outras correntes socialistas, o que torna seu projeto insuficiente.

E, concluindo seu argumento referente ao socialismo utópico, afirma:

Desse modo o socialismo já não aparecia como a descoberta casual de tal ou qual intelecto genial, mas como o produto **necessário** da luta entre as duas classes formadas historicamente: o proletariado e a burguesia. Sua missão já não era elaborar um sistema o mais perfeito possível da sociedade, mas investigar o processo histórico econômico de que, **forçosamente**, tinham que brotar essas classes e seu conflito, descobrindo os meios para a solução desse conflito na

situação econômica assim criada. (ENGELS, 1962, p. 45)⁵⁸

O argumento aqui é formulado em termos bastante precisos, bem próximo da linguagem científica das ciências exatas: da relação da burguesia contra o proletariado surge necessariamente o socialismo. É uma equação que pode ser posta nos seguintes termos: burguesia x proletariado = socialismo. É interessante que apenas a linguagem é científica, pois não há demonstração do que se diz. Aceitar que o socialismo surgiu da relação entre a burguesia e o proletariado, da luta de classes, é algo bastante diferente de assegurar que isso necessariamente aconteceria. Na matemática, dentro de determinadas regras pré-estabelecidas, o produto de dois números sempre dá o mesmo resultado – por exemplo, 2 multiplicado por 5, no sistema decimal de numeração, sempre é igual a 10. Sempre. O problema é que a história não se repete e não se pode determinar artificialmente, como se faz na matemática, as condições sociais.

Com tudo isso não é possível dizer que algo acontecerá “necessariamente” ou “forçosamente”, pois para chegar a essa conclusão seria preciso fazer experimentos ou mesmo estabelecer, através de postulados, determinadas condições para a sociedade. Os dois termos mencionados acima são centrais na argumentação de Engels, e são justamente eles que mostram as falhas de seu raciocínio. No entanto é preciso compreender que Engels foi um homem do século XIX, e não se pode cobrar dele as percepções que só depois foram sistematizadas. Ele tenta seguir a trilha de Marx e sua obra está inserida numa época de grande valorização da ciência e de diversas disputas políticas, mesmo dentro das correntes socialistas e nas internacionais dos trabalhadores. Tudo isso influencia e direciona a obra de Engels, ao mesmo tempo em que auxilia na sua interpretação.

1.10. Algumas Conclusões

Neste capítulo foram abordadas questões essenciais para o entendimento da utopia, especialmente da mudança de sentido decorrente da compreensão que as críticas de

⁵⁸ Grifos meus.

Marx e Engels tiveram, especialmente nos meios marxistas. Através da leitura dos textos dos dois pensadores foi possível compreender o sentido da crítica que fizeram, estabelecer os pontos de contato entre os dois e diferenciá-los entre si e principalmente mostrar a vulgarização do que escreveram.

A utopia não é sinônimo de quimera ou impossibilidade e nem foi completamente destruída pelas críticas de Marx e Engels. Os dois demonstraram profundo respeito pelos utopistas, sobretudo por Saint-Simon, Fourier e Owen, e não é possível ver neles o desprezo demonstrado nas interpretações que acabaram se tornando o senso comum, acarretando numa completa mudança de sentido da palavra utopia.

É importante ressaltar que os escritos de Marx e Engels sobre a utopia estão inseridos num período de debates e disputas políticas a respeito do socialismo, sempre numa tentativa de transformar a sociedade e de encontrar um método para realizar essa transformação. A teoria marxiana não é a-histórica, não é fechada, mas valoriza o movimento da história. É Engels quem começa a engessar os escritos de Marx quando busca defender o socialismo científico, demonstrando estar bastante deslumbrado com o pragmatismo da ciência e ansiando que isso fosse aplicável ao socialismo. Somente mais tarde, porém, K. Kautsky se encarregaria de sistematizar o marxismo, mas isso vai muito além do escopo deste trabalho.

Todo o debate a respeito da utopia está ligado a um descontentamento com a sociedade em que se vive e com o anseio por justiça, por um mundo melhor. É importante resgatar esse debate e compreendê-lo em sua historicidade, especialmente no presente momento, em que a necessidade de alternativas para o modelo social construído se mostra cada vez mais evidente. O mundo como está é inviável. Quem foram os homens que já discutiram alternativas, que previram as catástrofes que vivemos? O resgate da pluralidade de ideias, de propostas variadas é importante para que se possam achar, hoje, soluções para os problemas presentes. Não se trata de adotar esse ou aquele modelo, de tentar construir uma determinada sociedade preconizada por alguém, mas de resgatar valores perdidos que possam auxiliar nessa árdua tarefa. Quem sabe olhando as saídas apontadas por outros não possamos nós mesmos encontrar um caminho. Que o trabalho de construir é duro todos

sabem, mas a necessidade imperiosa é maior que as dificuldades que se apresentam. As utopias e o debate em torno delas podem apontar um bom começo. É com essa esperança que foram escritas essas palavras.

2. Em busca do não-lugar

Ao analisar uma obra é preciso dizer quais os parâmetros que serão usados. No capítulo anterior o que se buscou substancialmente foi corrigir o mal entendido construído ao longo dos anos devido à aceitação, por grande parte dos marxistas, da ideia que Marx e Engels eram antiutopistas radicais e desprezavam as utopias. A leitura das obras dos dois pensadores alemães serve para esclarecer esse assunto e, para o momento, a discussão feita é suficiente. No entanto, para avançar é preciso partir para outras questões, ainda que o aprofundamento daquela investigação seja interessante e relevante⁵⁹. É preciso delimitar o que se entende por utopia. Assim, faz-se a seguir uma discussão sobre o significado da utopia, buscando delimitá-la enquanto objeto de estudo a partir da análise de obras de diversos estudiosos do assunto, sem abandonar, contudo, os textos fundadores do que depois se constituiu como um fecundo gênero literário.

2.1. Advertências preliminares

Bronislaw Baczko (2005, p. 77) faz uma pergunta provocativa: as investigações sobre a utopia “não terão perdido no caminho seu objeto, que consistia no início em um *corpus* de textos mais ou menos nitidamente definido?”⁶⁰ Os estudiosos do tema lidam hoje com um número muito grande de definições que se tornam um fator complicador. Nesse sentido o intuito aqui é percorrer algumas delas na tentativa de alcançar um esclarecimento mínimo sobre o tema. Deve ficar claro, contudo, que uma definição exaustiva está longe das pretensões deste escrito.

“Nós não deveríamos esperar que uma única definição se adequasse a todas as

⁵⁹ Não seria demais afirmar que uma retomada dos estudos sobre a crítica de Marx e Engels é necessária, tendo em vista a relativa escassez de obras que tratem desse assunto, provavelmente por causa da aceitação dos argumentos da crítica marxista que se tornou tradicional.

⁶⁰ “¿no habrán perdido en el camino su objeto, que consistía en el inicio en un *corpus* de textos más o menos nitidamente definido?”

épocas e lugares”⁶¹, é a advertência que faz L. T. Sargent (2005, p. 155) e qualquer tentativa de especificação do sentido da utopia deve usar esse parâmetro. Jacques Gury, citado por Minerva (2004, p. 55), seguindo a mesma linha, afirma que “Cada geração viu a *De optimo republicae statu* através de seus próprios óculos”⁶². Essas duas afirmações servem como ponto de partida para buscar uma especificação minimamente precisa do objeto. A busca da medida certa, do equilíbrio, algo tão característico da mentalidade renascentista, norteia também a tentativa de delimitar um gênero literário surgido naquele período. É importante que o gênero literário não é definido conscientemente no momento em que surge, mas aparece espontaneamente e só depois é percebido como tal. Há também a dificuldade constante em qualquer obra de ficção: como delimitar a fronteira entre o puramente fictício e a realidade? No caso da utopia a pergunta se transforma: o que é só literatura e o que é projeto político?

“A palavra ‘utopia’, ao converter-se em um *nome genérico*, pôde observar que seu conteúdo semântico se estendia e se diversificava, mas perdia precisão”⁶³ (BACZKO, 2005, p. 70). Dessa forma a delimitação do gênero não pode ser nem tão ampla, de forma a abarcar todos os textos que contenham algum elemento utópico, nem tão restrita ao ponto de exigir que todas as utopias assumam uma identidade plena com o livro de Morus, que todas sejam feitas à sua imagem⁶⁴. Se a delimitação for demasiado ampla, todas as narrativas de viagem dos séculos XVI e XVII, por exemplo, poderiam ser consideradas utopias. Por outro lado se for exageradamente restrita, para se enquadrar no gênero só mesmo uma cópia da *Utopia* seria aceita, o que levaria a uma desconsideração da época em que cada obra foi composta. Reduzir ou ampliar o conceito depende do enfoque metodológico que se pretende dar, o que nem sempre é explicitado. Sargent (2005, p. 155)

⁶¹ “We should not expect that a single definition will fit all times and places”.

⁶² “Chaque génération a vu le *De optimo republicae statu* à travers ses lunettes propres”.

⁶³ “La palabra ‘utopía’, al convertirse en un *nombre genérico*, pudo observar que su contenido semántico se extendía y se diversificaba, pero perdía precisión”.

⁶⁴ A Bíblia de Jerusalém, em nota explicativa referente a Gênesis I, 26 afirma que “o termo concreto ‘imagem’ implica similitude física”, daí ser necessário o atenuante “semelhança”, para excluir a paridade. Imagem aqui é usado no sentido de similitude perfeita, de que a imagem da *Utopia* seja a própria *Utopia*.

lembra também que “as utopias não serão todas parecidas”⁶⁵, ou seja, da mesma forma que cada geração interpreta a *Utopia* a seu modo, as utopias estão relacionadas com seu tempo e com o local onde foram escritas. A definição do gênero de forma alguma pode abrir mão da historicidade.

Depois da rejeição burguesa da utopia e das críticas de Marx e Engels ao “Socialismo utópico”⁶⁶, o termo “utopia” passou a ser entendido como sinônimo de impossível. Baczkó (2005, p. 73) afirma que “a teoria de Marx, então, a respeito das ‘fantasias’ dos utopistas é o mesmo que a química a respeito da alquimia, ou o mesmo que a astronomia a respeito da astrologia”⁶⁷. Baczkó não diz que essa é, na verdade, a interpretação que Engels dá, mas a breve explicação ajuda a compreender o sentido atual da palavra “utopia”. Isso também está relacionado com o espírito da época atual – o fim da História, o pensamento único – e remete a um longo processo de transformação e de surgimento de um senso comum. É importante ultrapassar essa barreira e outras tantas na delimitação do gênero.

2.2. Sobre palavras e historicidade

As histórias da utopia com certeza ajudam a esclarecer o gênero, e entre elas podemos citar a obra dos irmãos Manuel e também a de Trousson. Nenhuma será exaustivamente explorada aqui porque isso resultaria em outra pesquisa, com seus próprios meandros e dificuldades. Basta aqui discutirmos o significado da utopia, o que já é por si só tema bastante complexo. Baczkó (2005, p. 65) expõe paradigmas bastante esclarecedores:

Primeiro, um paradigma literário: o relato de uma viagem imaginária, al fim da qual o narrador descobre uma cidade até então desconhecida, que se sobressai por suas instituições e da qual faz uma detalhada descrição. Logo, um paradigma

⁶⁵ “(...) utopias will not all look alike”.

⁶⁶ Ver o capítulo 1 e também *O novo espírito utópico*, de Miguel Abensour.

⁶⁷ “La teoría de Marx, entonces, es con respecto a las ‘fantasías’ de los utopistas lo mismo que la química con respecto a la alquimia, o lo mismo que la astronomía con respecto a la astrología”.

específico do imaginário social: a representação de uma sociedade *radicalmente distinta*, localizada em uma *outra parte* definida por um espaço-tempo imaginário; uma representação que se opõe à da sociedade real que existe *hic et nunc*, a seus males e a seus vícios.⁶⁸

O imaginário social (e portanto também a utopia) faz parte da realidade ao mesmo tempo em que se opõe a ela. A utopia existe dentro da história como texto e como ideia, surge a partir da história e se projeta para fora dela, sempre mantendo uma grande interação, de modo que o texto literário, um produto do imaginário social, pode eventualmente promover uma alteração da própria história, no sentido que pode levar as pessoas a agirem e transformarem o mundo em que vivem. Aqui há duas questões importantes: primeiro a da indissociabilidade entre utopia e história e, segundo, a possibilidade de se enxergar a utopia como projeto de transformação da sociedade. Este segundo aspecto será discutido mais adiante, por ora basta considerarmos a primeira questão.

Ainda segundo Sargent, (2005, p. 156) utopia “não descreve uma sociedade perfeita em nenhuma definição de perfeito”⁶⁹. Uma sociedade perfeita seria completa, e portanto imutável, estando assim afastada da História. Ora, é no Renascimento, quando os humanistas de Florença percebem a diferença entre esta e Atenas – considerada por eles a sua equivalente, seu espelho – descobrem a especificidade da História, ou seja, que o homem é produto de circunstâncias históricas específicas e que é autor de sua existência individual⁷⁰. Assim nasce a concepção moderna de História, a percepção de que cada época é singular e que é sempre possível transformar a própria realidade. Portanto nem a *Utopia*, gerada a partir dessa noção renascentista, nem as obras que seguiram seu rastro podem estar afastadas da História. Não podem também ser simplesmente vistas como conservadoras ou

⁶⁸ “Primero, un paradigma literario: el relato de un viaje imaginario, al final del cual el narrador descubre una ciudad hasta entonces desconocida, que sobresale por sus instituciones y de la que hace una detallada descripción. Luego, un paradigma específico del imaginario social: la representación de una sociedad *radicalmente distinta*, ubicada en una *otra parte* definida por un espacio-tiempo imaginario; una representación que se opone a la de la sociedad real que existe *hic et nunc*, a sus males y a sus vicios”. Itálicos no original.

⁶⁹ “(...) does not describe a perfect society by any definition of perfect”.

⁷⁰ Veja-se o *Discurso sobre a dignidade do homem*, de Pico Della Mirandolla, e o estudo de Agnes Heller, *O homem do Renascimento*.

reacionárias, afinal estão intimamente ligadas à ideia de transformação da sociedade, ou pelo menos dessa possibilidade. E nesse sentido cada época e cada escritor vislumbrará as suas possibilidades, e é natural que possa ocorrer que o mundo ideal de um período seja extremamente opressor para outro⁷¹.

É preciso também ter cuidado com os termos usados, de modo que não se transmitam ideias equivocadas, desprovidas de historicidade e que não levem em conta as concepções renascentistas que fundamentam o surgimento das utopias. Não se deve fazer uma leitura anacrônica da *Utopia* de Morus e nem das obras subsequentes dentro do gênero literário utópico. “Em particular, os eruditos precisam parar de usar as palavras ‘perfeito’ e ‘perfeição’ em relação às utopias”⁷² (SARGENT, 2005, p. 158), é sempre importante lembrar.

Esse primeiro passo, de fuga do senso comum, de cuidados com palavras, que é estritamente uma não-definição ou uma negação de definições equivocadas, deve ser ultrapassado. É necessário propor definições de maneira que seja possível delimitar o *corpus* do gênero e também que possam ser aplicadas a estudos de caso. Para Sargent “há dois aspectos centrais de uma utopia, ambos devem estar lá. Primeiro, a sociedade descrita não deve existir; o autor deve, de algum modo, avaliar aquela sociedade”⁷³ (SARGENT, 2005, p. 157).

Apesar de Sargent contribuir bastante para esta busca de delimitação do objeto, há algumas ressalvas. O essencial de sua contribuição é lembrar com veemência que uma utopia não é sinônimo de perfeição e, com isso, fortalecer a ancoragem histórica das utopias. Contudo, os demais aspectos se mostram muito estreitos, o que pode levar justamente à desconsideração da historicidade das utopias. Falta, para Sargent, uma perspectiva mais aberta que leve em conta não só a obra de Morus, mas os aspectos do Renascimento diretamente ligados ao surgimento tanto da *Utopia* como das obras do

⁷¹ Por exemplo, a *Utopia* reforça a ideia de igualdade, o que é visto por muitos como algo opressivo em uma época que valoriza o individualismo e a diversidade.

⁷² “(...)In particular, scholars need to stop using the words 'perfect' and 'perfection' in connection with utopias”.

⁷³ “(...) there are two central aspects of a utopia, both of which must be there. First, the society described must not exist; the author must in some way evaluate that society”.

gênero utópico em geral.

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

2.3. Utopia e utopismo, passado e futuro

R. Ruyer “propôs a distinção essencial entre o *modo utópico* e o *gênero utópico*”⁷⁴ (TROUSSON, 1995, p. 42). A partir disso Raymond Trousson (2005) fez uma diferenciação importante entre “utopia” e “utopismo”. A primeira se restringe à Literatura, se caracterizando como gênero literário. O segundo, por sua vez, alarga as fronteiras e pode abarcar vários campos de conhecimento, se constituindo como uma mentalidade. Cosimo Quarta (2006, p. 45) está de acordo: “com seu escrito, Morus dava início não somente ao renascimento do pensamento utópico, mas também a um novo gênero literário: o *romance utópico*, que tanta fortuna teve ao longo de toda a idade moderna, até os nossos dias”. Dentro dessa distinção deve ficar claro que os romances utópicos surgem dentro de uma corrente de pensamento mais ampla, ou seja, toda utopia tem algo de utopismo, mas o pensamento utópico não conduz automaticamente à redação de obras literárias.

Para Dubois (2009, pp. 21-22) “A utopia (...) acabou por designar qualquer país imaginário: coloca-se em relevo, segundo o caso e o humor, ou o caráter irreal ou o caráter ideal – o emprego nesse sentido é atestado desde o século XVI”. Se por um lado

⁷⁴ “ha propuesto la distinción entre el *modo utópico* y el *género utópico*.” Itálico no original.

esse era o sentido no século XVI, por outro lado Trousson (2005, p. 126) mostra brevemente a evolução na compreensão do termo “utopia”, ou seja, as distorções que ele foi sofrendo com o passar dos anos. A origem do termo está, evidentemente, na obra homônima de Morus, mas, a partir dela, passou a ser metáfora para algum “país imaginário”, substituído depois por “viagem imaginária”, voltando a ter, no século XVIII “o sentido de metáfora pseudo-geográfica”. Já é percebido aí como gênero literário⁷⁵, mas com o sentido deslocado “em direção à dimensão institucional”, e também é acentuado “o caráter negativo de irrealidade, de impossibilidade”. Esse sentido pejorativo é confirmado no século XIX, durante o qual o sentido do termo passa a depender “do ponto de vista ideológico do locutor”.

Cabe aqui relembrar a discussão do capítulo precedente a respeito da crítica à utopia feita por Marx e Engels, afinal foi depois disso que utopia passou definitivamente a ter um sentido pejorativo ou, ao menos, ser sinônimo de impossibilidade. Como afirma Miguel Abensour (1990, p.10), “Ainda que certos signos anunciem que esse mito da separação radical [entre socialismo científico e socialismo utópico] tende a se fragilizar, ele ainda constitui um mecanismo eficaz de rejeição que marca fortemente nosso período histórico.”

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

Especialmente Karl Mannheim e Ernst Bloch incitam a distinção entre utopia e utopismo, pois entendem como utopia um modo de pensamento que visa uma

⁷⁵ É possível afirmar que mesmo Campanella percebe a utopia como um gênero literário, pois vê a ligação entre as obras de Platão, Aristóteles e Morus, entre outros, e afirma seguir o seu rastro. Deve-se reconhecer, contudo, que o conceito do gênero utópico é percebido, mas a palavra “utopia” ainda não é usada para defini-lo. Campanella usa os termos “república imaginária” quando remete às obras que toma como exemplo (Ver CAMPANELLA, 1953, p. 113).

transformação da sociedade. O problema é a abrangência desses termos, pois qualquer projeto político-social se enquadra nisso, e a diferenciação entre o que é utopia e o que não é acaba se baseando em um juízo de valor. “A dimensão crítica é constitutiva da consciência utópica. Se não há tal dimensão, a consciência não adquire o caráter utópico, mas permanece, por assim dizer, no estado sonhador” (QUARTA, 2006, p. 50). A associação da utopia com o sonho remete diretamente a Bloch, especialmente a seu livro “O princípio esperança”. E O sonho, assim como o desejo, é parte constitutiva do pensamento utópico, mas este não é limitado por aqueles. Além do que há também as dimensões críticas e projetuais, isso sem mencionar as questões estilísticas e a forma literária assumida pelos textos utópicos. Mannheim e Bloch, hoje autores clássicos para o tema tratado aqui, interpretaram a utopia como uma forma de pensamento, no que são seguidos – especialmente Bloch – por Arrigo Colombo e a escola de Lecce. No entanto é preciso considerar que esse pensamento foi exposto em um tipo de escrito que tem características formais específicas, como será abordado adiante.

Para Baczko (2005) a principal lição da *Utopia* é a supressão da propriedade privada e a noção de que sem isso não há possibilidade de justiça. A ausência da propriedade é um dos elementos constituintes do gênero utópico, inclusive é tratada como um dos pontos de partida para as críticas feitas por Marx e Engels: as utopias – sobretudo os projetos utópicos – falhavam, segundo eles, não por deixarem de combater a propriedade privada, mas por não avançarem além desse ponto, entre outras coisas, conforme visto no capítulo precedente.

Além disso, deve-se considerar o surgimento da distopia, com a obra *Nós*, de Ievguêni Zamiatin, no início do século XX, como um elemento complicador. Cosimo Quarta (2006, p. 36) escreve que da confusão entre utopia e distopia “derivam-se os mais constantes ‘lugares comuns’ sobre a utopia, que foi entendida ora como capricho, quimera, castelo no ar, ora como projeto de sociedade fechada e, por isso, fundamentalmente intolerante, totalitária e violenta”.

Baczko (2005, p. 81) explica que “no século XVI e até o século XVIII, a novela utópica segue o modelo da viagem imaginária, inspirando-se no modelo da *Utopia* de

More”⁷⁶. Por outro lado Trousson reconhece que o relato utópico não se reduz a uma forma única e constante, especialmente depois do século XVIII, o que é fácil de perceber ao se comparar, por exemplo, a obra de Morus com *1984*, de Orwell. Também não se trata de negar o aspecto ideológico, já que “a utopia se caracteriza, certamente, por um conteúdo e por um projeto, mas, enquanto gênero literário, ela supõe igualmente exigências de formulação de sua mensagem, requer o estudo de critérios estruturais, diegéticos e estilísticos” (2005, p. 128). É importante que a utopia seja verossímil, o que implica que sua narrativa seja de certa forma realista, caso contrário se assemelharia ao mundo às avessas ou a qualquer especulação sobre um mundo diferente e melhor. Sem verossimilhança não seria possível enxergar a utopia como projeto, como possibilidade concreta – não imediata – para a realidade. Trata-se aqui de critérios literários, ainda que seja inegável o fato de as utopias estarem ligadas à realidade política e social de seu tempo, o que é claramente percebido na formalização da experiência histórica da Inglaterra feita por Morus – no que foi seguido por outros utopistas. A questão é que os critérios literários de realismo e de verossimilhança estão diretamente associados aos aspectos políticos e sociais.

A utopia está atrelada à história⁷⁷ e, sendo assim, “só pode aparecer depois da perda da idade do ouro” (TROUSSON, 2005, p. 130). Não se trata simplesmente de nostalgia, ainda que ela possa estar presente. Ora, o homem caiu e foi expulso do Paraíso – um tema importante no Renascimento⁷⁸ – e não é possível retornar, pois os querubins com suas espadas flamejantes guardam o caminho⁷⁹. Dada também a incapacidade do homem de repetir a obra criadora de Deus⁸⁰, resta somente construir “o seu substituto humano, representação de uma felicidade obtida *apesar* da queda e vontade de modificar o curso da

⁷⁶ “En el siglo XVI y hasta el siglo XVIII, la novela utópica sigue el modelo del viaje imaginario, inspirándose en el modelo de la *Utopía* de Moro”.

⁷⁷ Cosimo Quarta (2006, p. 50) insiste que “o vínculo com a realidade histórica seja, para o pensamento utópico, não uma opinião, mas uma necessidade”.

⁷⁸ Ver, por exemplo, *O paraíso perdido*, de John Milton.

⁷⁹ “E o Eterno Deus enviou-o [o homem] do jardim do Éden – de onde havia sido tomado – para cultivar a terra, e expulsou o homem, e colocou – ao oriente do jardim do Éden – os querubins com uma lâmpada flamejante de espada que se volvia, para guardar o caminho da árvore da vida.” Gênesis III, 23-24.

⁸⁰ É semelhante, não igual a Deus (Gênesis I, 26), ver nota 65.

história”. A utopia olha ao mesmo tempo para trás para adiante e é construída “como uma história paralela, alternativa” (TROUSSON, 2005, p.130). É uma proposta de construção, não de retorno.

Claude-Gilbert Dubois (2009, p. 18) escreve que a utopia “é o sonho de um cidadão descontente com sua cidade, que não escolhe por paraíso de seus sonhos o que se opõe à cidade – paraísos artificiais ou campos árcades – mas outra cidade, organizada de outra maneira”. As utopias de fato mantêm por um longo tempo um caráter essencialmente urbano – daí sua ligação estreita com a arquitetura. Isso assinala também que o utopista não quer um outro mundo, mas sim o mesmo que está, só que melhorado. Há uma relação ambígua com o outro mundo: se é inegável que a América influencia o surgimento da utopia e as viagens são fator fundamental em sua concepção, o viajante que conhece o outro mundo sempre retorna e o relato é feito com o intuito de criticar a própria sociedade. Ou seja, o utopista pode se inspirar em outros lugares, mas é para o seu mundo que está voltado.

Baczko (2005, p, 68) diz que “contrariamente a estes, aos Édens e às Ilhas Afortunadas, a utopia é uma construção multiplicável e modificável”⁸¹. Ela contém a percepção histórica de que o passado não se repete e mostra uma visão de tempo linear e não cíclica. Na visão cristã o paraíso não será reconstruído, mas surgirão um novo céu e uma nova terra⁸².

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

⁸¹ “(...) contrariamente a estos, a los Edén y a las Islas Afortunadas, la utopía es una construcción multiplicable y modificable”.

⁸² Apocalipse XXI, 1.

como desejo.

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

não permitisse o desenvolvimento de *nenhuma* comunidade de conteúdo axiológico positivo, poder-se iam realizar valores em outras numerosas objetivações: na arte, na ciência, na produção, etc. E, ainda que o indivíduo não pudesse produzir em nenhuma dessas esferas, continuaria a ter a oportunidade de escolher possibilidades positivas. Pode encontrá-las nas objetivações, no mundo intelectual e **nas normas de épocas passadas**, e pode escolher os valores aí contidos, convertê-los em valores próprios, hipostasiá-los no futuro, etc. O fato de que o indivíduo, com uma tal escolha, entre em contraposição com as comunidades de seu tempo não anula um dado efetivo: o de que ele está escolhendo uma comunidade, ainda que apenas idealmente.⁸³

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

Além dessa discussão temporal há também o tema da relação da utopia com o paraíso perdido. Para Baczko (2005, p. 68)

Explorar as possibilidades oferecidas pela ficção e construir modelos racionais de

⁸³ Negrito meu, itálico no original.

sociedades de felicidade realizada é, por conseguinte, “desencantar” os paraísos e seu espaço-tempo mítico. Mas também significa produzir um imaginário se não alternativo, pelo menos competitivo.⁸⁴

Apesar de a utopia não romper explicitamente com o mito judaico-cristão ela abre o caminho para uma total secularização dos projetos de construção de uma sociedade melhor. Faz isso porque passa a competir com o mito, com sua esperança de restauração, dizendo aos homens que o mundo melhor deve ser produto do esforço humano. Não se pode dizer que a utopia se coloca contra a esperança do paraíso, mas abre a possibilidade de os homens perceberem que enquanto esperam a realização do mito podem construir aqui e agora um mundo melhor⁸⁵.

2.4. O triunfo da vontade: é possível um reino da sabedoria?

“Todas as vezes que, em consequência de circunstâncias históricas ou de mutações sociológicas, o poder sobre o real diminui, vemos nascer simultaneamente reações de angústia e de defesa, acompanhadas de compensações imaginativas”, explica Dubois (2009, p. 27). Algumas perguntas podem ser feitas com base nisso: a ideia de construir a melhor sociedade possível é ela mesma uma impossibilidade crônica ou uma busca realista de transformação? Pondo a questão de outra forma, é possível alcançar a melhor possibilidade? E como definí-la? Existe um limite até onde se pode chegar que não seja definido em um momento histórico preciso? Podemos hoje imaginar o melhor estado

⁸⁴ “Explotar las posibilidades ofrecidas por la ficción y construir modelos racionales de sociedad de felicidad realizada es, por consiguiente, ‘desencantar’ los paraísos y su espacio-tiempo mítico. Pero también significa producir un imaginario si no alternativo, por lo menos competitivo”.

⁸⁵ A concepção de que a vida pode ser melhor aqui e agora ecoou em alguns grupos reformados e se manifestou com força no Brasil com o surgimento da teologia da prosperidade dentro de grupos neopentecostais que pregam a busca dessa vida melhor, estabelecendo redes de ajuda mútua e construindo toda uma simbologia espiritual que ajuda a fazer com que os fiéis internalizem os preceitos. Não se pode negar, contudo, que outros grupos reformados abdicaram de qualquer luta social ou participação ativa na construção de um mundo mais justo por acreditarem que a justiça vem de Deus. Todos esses desdobramentos oriundos da Reforma Protestante são bastante complexos e poderiam produzir vários estudos, mas aqui estão postos apenas como um apontamento que serve para mostrar alguns ecos do pensamento renascentista.

possível não só para nossos tempo e lugar, mas para toda a humanidade? Seria possível saber de antemão o que é alcançável ou somente a realização da história revela o que é ou não possível? Deve-se afirmar que, em relação às possibilidades para o futuro, há sempre um componente de fé, ou seja, algo que se crê ser ou não possível sem que haja uma demonstração clara?⁸⁶ Essas perguntas instigam a investigação e, em parte, serão respondidas aqui.

A utopia atesta também o triunfo da vontade e da individualidade humanas, é o homem que cria, que propõe e realiza. É um mundo humano, que “recusa a submissão à transcendência” não pela rejeição a Deus, mas por assumir seu papel criador, sua inserção na história e a singularidade de cada época. O homem é o sujeito da história, e não um títere no jogo divino. Aí está sua dignidade. Assim, “a utopia propõe a redenção do homem pelo homem” (TROUSSON, 2005, p. 130), pois este, semelhante a Deus, deve usar os atributos divinos que tem – a criatividade, o poder e o conhecimento – para construir uma sociedade feliz. Afinal, Deus pôs o homem acima de todos os seres da criação⁸⁷ e é natural esperar que o tenha dotado dessa capacidade realizadora. O homem não pode criar da mesma forma que Deus, a partir do nada, mas pode transformar. É o conflito entre “um sentimento trágico da história” e a “vontade de dirigir o seu curso” (TROUSSON, 2005, p. 130) que origina a proposta utópica. Ela nasce “de fato, da aguda consciência, que é ao mesmo tempo crítica e ética, dos males sociais e da vontade de superá-los” (QUARTA, 2006, p. 51). O homem observa a humanidade e percebe a queda, de alguma forma a reconhece, e quer resistir a ela, quer seguir na direção contrária. “Com efeito, se a utopia – assim como o utopismo – supõe a vontade de construir, frente à realidade existente, um mundo outro e uma história alternativa, ela se revela essencialmente humanista ou antropocêntrica, na medida em que, pura criação humana, ela faz do homem mestre de seu destino” (TROUSSON, 2005, p. 128). Numa contradição, o destino do homem seria então controlar a sua história ou, melhor dizendo, ao dotar o homem da razão e dos sentidos, Deus teria conferido a ele essa

⁸⁶ É intencional o uso repetido da palavra possível e suas derivadas.

⁸⁷ Ver Gênesis I, 28: “Deus os abençoou e lhes disse: 'Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra’”.

singular capacidade de dirigir o próprio destino⁸⁸.

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

Tendes aí, portanto, um grupo de homens que invejam todos os demais e só admiram a si mesmos. Pois bem: se entre homens assim alguém sugerisse um plano de ação que já tivesse visto adotado em algum outro país, ou a respeito do qual se pudesse citar um precedente histórico, o que é que aconteceria? Sem dúvida iriam comportar-se como se a sua reputação estivesse em jogo, pois passariam por tolos o resto de suas vidas se não conseguissem encontrar argumentos que pusessem por terra a sugestão apresentada. E, se todos esses argumentos não funcionassem, certamente diriam: “Assim procederam todos os nossos antepassados, e quem somos nós para colocar em dúvida a sua sabedoria?” Depois disso, voltariam a refestelar-se em suas poltronas com o ar de quem tivesse dito a última palavra sobre a questão – como se o fato de ser mais sábio que os antepassados fosse um desastre irremediável! **E, no entanto, estamos sempre dispostos a não acatar as mais sábias decisões dos antigos, ao mesmo tempo em que nos aferramos feito loucos ao que nos deixaram de menos inteligente.** Não foram poucos os lugares em que já me defrontei com essa curiosa mistura de presunção, estupidez e obstinação. Deparei com coisa semelhante até mesmo na Inglaterra. (MORE, 1999, pp. 23-24, negrito meu)

O discurso de Hitlodeu, quase todo genérico, adquire no final certa historicidade ao mencionar a Inglaterra, o que torna a crítica mais incisiva. Já não são

⁸⁸ No campo religioso o debate segue acalorado com a polêmica entre os calvinistas e arminianistas que ecoa até os dias atuais.

reinos distantes e desconhecidos, mas um lugar específico, que tem um rei e conselheiros, a respeito dos quais são feitas pesadas censuras na sequência da obra. Ou seja, a própria Inglaterra estaria rejeitando a sabedoria e se distanciando do estado ótimo em que não só alguns, mas todos seriam felizes. A rejeição da sabedoria também acontece por causa de interesses pessoais, do desejo de não parecer tolo. Não importa para esses conselheiros serem ou não sábios, mas o que parecem ser. Aqui Morus toca num ponto fundamental que se agrava com o passar do tempo. Nos dias atuais esse comportamento se tornou o padrão, a aparência é muito mais importante que a essência: não importa ser competente, mas parecer⁸⁹. Não importa que o que se escreve seja relevante, mas a quantidade de coisas que se produz. Esses, entre tantos outros exemplos, fazem com que a obra de Morus permaneça relevante e que seus questionamentos sigam atuais, além de justificar a necessidade da retomada dos estudos sobre a literatura utópica ao menos como crítica do projeto de modernidade consolidado.

Sobre a ilha de Utopia Baczkó (2005, p. 64) afirma que

Não se deve mais compará-la com os demais países, e em especial com os países europeus, mencionados na primeira parte deste “livro de ouro”, com esses povos que se livraram de uma verdadeira conspiração de ricos que usurparam o nome e a autoridade do Estado, para que fique demonstrado que os utópicos são os únicos que souberam garantir para si a maior felicidade ao eliminar ao mesmo tempo a pobreza e o desejo de possuir, raiz de todos os vícios.⁹⁰

Nessa direção a *Utopia* não deve ser comparada com os outros países porque eles são uma versão distorcida do que deveria ser o Estado, enquanto ela o mostra em sua plenitude. A *Utopia* é um modelo a ser seguido no sentido que mostra o Estado como ele deveria ser. A

⁸⁹ É importante ressaltar que já na Antiguidade Clássica a questão da aparência fora discutida. O caso de Sócrates é bastante conhecido e central para uma compreensão aprofundada desse assunto: foi a *doxa* (e a sua indisposição em se submeter a ela) que o levou à morte.

⁹⁰ “No hay más que compararla con los demás países, y en especial con los países europeos mencionados en la primera parte de este ‘libro de oro’, con esos pueblos que se libraron a una verdadera conspiración de ricos que usurparon el nombre y la autoridad del Estado, para que quede demostrado que los utópicos son los únicos que supieron garantizarse la mayor felicidad al eliminar a la vez la pobreza y el deseo de poseer, raíz de todos los vicios”

eliminação da pobreza é a base da construção utópica, o que leva a um igualitarismo radical, afinal a pobreza pode ser vista como um resultado da desigualdade e, na visão marxiana, das lutas de classes, a exploração do trabalho e do lucro. Esse igualitarismo não precisa eliminar o indivíduo, mas busca instalar uma harmonia entre todos. Além disso há uma mudança de mentalidade, pois o desejo de riqueza foi extinto, o que corta os males pela raiz, e aí está mais uma característica essencial da utopia, atacar não o mal em si, mas suas origens. A interpretação de Baczko aponta para o Novo Testamento, para a ideia da igualdade na diversidade descrita na primeira carta aos Coríntios (XII, 12-30) e mais especificamente à primeira carta de Paulo a Timóteo (VI, 9-10):

Ora, os que querem se enriquecer caem em tentação e cilada, e em muitos desejos insensatos e perniciosos, que mergulham os homens na ruína e na perdição. Porque a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro, por cujo desejo desenfreado alguns se afastaram da fé, e a si mesmos se afligem com muitos tormentos.

A recusa da riqueza e a opção por uma vida simples é uma constante nas utopias e o exemplo máximo talvez seja William Morris em *Notícias de lugar nenhum*. De qualquer forma esse parece ser um eco do humanismo cristão que continuou germinando, a partir de um resgate da tradição judaico-cristã e de uma tentativa de retorno ao Cristianismo primitivo.⁹¹

Ainda sobre o trecho da *Utopia* citado acima, os “sábios” dos conselhos dos príncipes são retratados como contrários à razão e apegados ao poder. Nesse caso a verdadeira sabedoria de Hitlodeu seria tomada por loucura, impossibilitando a melhora, o

⁹¹ Esse retorno é o tema básico da Reforma Protestante e de diversos movimentos anteriores a ela. Apesar de o tema da condenação do amor ao dinheiro remeter ao Cristianismo não se pode ignorar que há um antecedente judaico bastante claro, como se vê nas palavras de Agur registradas na compilação dos Provérbios: “Duas coisas eu te pedi; não mas negues antes de eu morrer: afasta de mim a falsidade e a mentira; não me dêes nem riqueza nem pobreza, concede-me o meu pedaço de pão; não seja eu saciado e te renegue, dizendo: ‘Quem é Iahweh?’ Não seja eu necessitado e roube e blasfeme o nome de meu Deus” (XXX, 7-9). O tema do rico que despreza Deus e do pobre que o busca é recorrente na Bíblia e culmina com o famoso sermão do monte em que Jesus afirma serem “Bem aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mateus V, 3).

progresso. Eis a rejeição plena da sabedoria: o tolo sendo considerado sábio⁹². Aqui se vê uma recusa da argumentação em nome da tradição. O passado não pode ser questionado e em nome da sabedoria os conselheiros abdicam do uso da razão. A mais alta das faculdades humanas é abandonada pela vaidade individual, pelo desejo de poder e dinheiro. É exatamente a mesma crítica que Erasmo fez no *Elogio da Loucura*: “O que distingue o louco do sábio é que o primeiro é guiado pelas paixões, o segundo, pela razão” (XXX); e também: “todos não procuram senão o dinheiro vivo; como o sábio despreza o dinheiro, tem-se o cuidado de evitar a sua companhia” (LXI)⁹³. Além disso, se a sabedoria era tida como tolice, só restava aos sábios elogiar a estultícia. Essa inversão também retoma os escritos de Paulo no Novo Testamento⁹⁴, marca constante no Renascimento e nas utopias dessa época. A ideia de um reino da sabedoria, no entanto, encontra suas origens na literatura sapiencial judaica, especialmente no livro dos Provérbios, como se vê no excerto a seguir:

Eu, a Sabedoria, moro com a sagacidade, e possuo o conhecimento da reflexão. (O temor de Yahweh odeia o mal.) Detesto o orgulho e a soberba, o mau caminho e a boca falsa. Eu possuo o conselho e a prudência, são minhas a inteligência e a fortaleza. É por mim que reinam os reis, e que os príncipes decretam a justiça; por mim governam os governadores, e os nobres dão sentenças justas. Eu amo os que me amam e os que madrugam por mim não de me encontrar. Comigo estão a riqueza e a honra, os bens estáveis e a justiça. O meu fruto é melhor do que o ouro, do que o ouro puro, o meu lucro vale mais do que a prata de lei. Eu caminho pela senda da justiça e ando pelas veredas do direito, para levar o bem aos que me amam e encher os seus tesouros. (VIII, 12-21)

A sabedoria personalizada convida o homem a seguir seus ensinamentos, a se

⁹² Recorde-se o seguinte provérbio: “Quem diz ao ímpio: ‘Tu és justo’, será maldito entre os povos e detestado entre as nações” (Provérbios XXIV, 24)

⁹³ O *Elogio da Loucura* segue a divisão em capítulos dos livros antigos, portanto será citado da mesma forma. Entre parênteses estão os números dos capítulos.

⁹⁴ “Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (...) Mas o que é loucura no mundo, Deus escolheu para confundir os sábios; e, o que é fraqueza no mundo, Deus escolheu para confundir o que é forte.” 1 Coríntios I, 25 e 27.

adequar aos valores que proclama. É preciso grande esforço para buscá-la, mas quem procurar seguramente encontrará⁹⁵. A justiça viria a partir da sabedoria. Se o homem obtivesse o conhecimento verdadeiro não abriria mão dele em prol da ignorância, é a aposta do texto sagrado. Essa linha de pensamento valida a literatura exemplar, que fornece modelos para o aprendizado do homem. É a mesma linha que seguem Morus e Campanella e suas utopias seriam a retomada dessas discussões, acrescentando o desenvolvimento de que a própria razão humana dada por Deus poderia conduzir o homem à melhor vida possível, ou seja, ao estado ótimo.

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

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

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

⁹⁵ Os Provérbios foram compilados justamente com esse propósito: “para conhecer a sabedoria e a disciplina, para entender as sentenças profundas” (I, 2). Isso lembra também o dito de Jesus no célebre Sermão do Monte: “Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto;” (Mateus VII, 8). Esses ensinamentos seguramente influenciaram os humanistas na composição de suas obras.

despertam as consciências para a necessidade imperiosa de mudança, conforme reconheceram Marx e Engels.

O título das obras aponta a direção que elas seguem, e Morus estava bastante atento a isso. Assim, “a mudança de nome [de *Abraxa* para *Utopia*] foi a consequência lógica de uma alteração de conteúdo, ou, pelo menos, de perspectiva” (QUARTA, 2006, p. 39). A partir do momento em que um lugar passasse a ser regido pela sabedoria ele necessariamente teria que se isolar do resto mundo – por isso a insularidade – e deveria adotar um nome que deixasse claro sua irreabilidade. “Utopia” cumpre essa função. A irreabilidade, porém, encerra uma profunda ambiguidade, pois pode ser entendida como impossibilidade absoluta – a sabedoria seria inatingível – ou relativa – o mundo como é necessariamente está distante da sabedoria, assim como a luz não convive com as trevas nem Deus com o pecado. Mas o fato de Deus odiar o pecado não significa que queira manter distância do pecador. Ao contrário, está sempre buscando-o e de diversas formas. Porém, a não ser que o homem deseje a mudança, permanecerá no seu estado atual, ou seja, distante do seu criador. É o que dizem tanto o Judaísmo como o Cristianismo. Da mesma forma a sociedade só se encaminhará ao estado ótimo se desejar, conforme expõe Cosimo Quarta (2006, pp. 45-46), para quem “Morus mostrava que a sabedoria pode habitar entre os homens, com a condição de que eles se empenhem em buscá-la com todas as próprias forças”⁹⁶. Assim, a utopia se coloca como possibilidade, distante do mundo como é, mas de forma alguma irrealizável, afinal, segundo o ideal renascentista, o homem é o autor do seu destino.

Já Colombo (2006, pp. 56-57), tratando da mesma oposição entre a *Utopia* e a sociedade de seu tempo, afirma que

⁹⁶ Entre outras, são notáveis algumas passagens: “se invocares a inteligência e chamares o entendimento; se procurares como o dinheiro e o buscares como um tesouro; então entenderás o temor de Yahweh e encontrarás o conhecimento de Deus” (Provérbios II, 3-5); “Vós me procurareis e me encontrareis, porque me procurareis de todo o coração” (Jeremias XXIX, 13); e também o discurso de Paulo para os atenienses, no Areópago: “De um só ele [Deus] fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat. Tudo isto para que os homens procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós” (Atos XVII, 26-27).

A utopia, portanto, já na intenção de Morus, é aquela sociedade que não existe porque é a sociedade boa, justa, enquanto que as sociedades que existem são “iníquas”, injustas. É para a sociedade justa que vai a tensão, o projeto humano, a sociedade de *justiça* em direção à qual a humanidade é impelida.

Ora, se a humanidade é impelida para uma sociedade de justiça, onde estão os resultados? E uma pergunta ainda mais fundamental: quem ou o que impele os homens nessa direção? Sem tal resposta essa ideia se assemelha a uma crença, um pressentimento não confirmado que, se pode acontecer, vai contra todos os prognósticos e surpreende porque não pôde ser percebido senão por alguns poucos. Dito de outra forma, é uma revelação para alguns iluminados, sem data para realização. A humanidade seria impelida para a justiça independentemente de sua vontade, como se fosse predestinada a isso, no melhor estilo calvinista. Como relação as utopias, é uma conclusão inverossímil, pois um dos ideais que sustentam, como já foi dito, é que o homem é o senhor do seu destino. E o triunfo da vontade é o extremo oposto de qualquer noção de predestinação.

Entretanto, a *Utopia* “não é só um abstrato ‘elogio da sabedoria’, mas uma descrição analítica de ordenações justas criadas por homens sábios” (QUARTA, 2006, p. 41). Aqui está uma característica fundamental do gênero que se formaria a seguir: as utopias são constituídas por ordenações justas que são invariavelmente o contrário ou a atenuação das injustiças da sociedade de seu autor. Trousson (1995, p. 42) ajuda a esclarecer essa ideia:

Assim, pois, só se passa ao gênero utópico, no sentido estrito do termo, se a reflexão sobre as possibilidades laterais acaba na representação de um mundo específico, organizado. O pensador utópico, ao criar uma utopia, torna acessíveis suas hipóteses na forma de uma cidade em que elas se organizam e se estruturam.⁹⁷

⁹⁷ “Así, pues, sólo se pasa al género utópico, en el sentido estricto del término, si la reflexión sobre las posibilidades laterales acaba en la representación de un mundo específico, organizado. El pensador utópico, al crear una utopía, vuelve accesibles sus hipótesis en forma de una ciudad en la que se organizan y se estructuran.”

Os escritos de Trousson são essenciais para essa discussão, mas a dimensão projetual da utopia é deixada de lado, afinal, para ele “a utopia consiste sobretudo um gênero literário e, como tal, não deve ‘servir’ para nada; em suma, a consideraremos, em sua essência, catártica, compensatória”⁹⁸ (1995, p. 50). Apesar de a utopia não ser somente um projeto de transformação da sociedade, é inegável que tenha dimensões projetuais que precisam ser consideradas na discussão, o que será feito a seguir e que é a discussão central deste capítulo.

2.5. Texto literário ou projeto político?

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

Cosimo Quarta (2006, p. 45) faz colocações relevantes em seu artigo sobre a origem da palavra “utopia” e elas conduzem a algumas reflexões:

Continuar a chamar Nusquama o “ótimo estado” fundado sobre a sabedoria significa decretar-lhe, ou, pelo menos, ratificar-lhe a inconsistência, a irrealidade. O que era, aliás, o verdadeiro objetivo da Loucura, a qual, para continuar a exercer autoridade sobre a terra, tem todo o interesse em que os homens criem que a sabedoria seja algo de inatingível e de ilusório; ou seja, algo que,

⁹⁸ “(...) la utopía constituye ante todo un género literario y, como tal, no debe ‘servir’ para nada. A lo sumo, la consideraremos, en su esencia, catártica, compensatoria;”

precisamente, não existe “em nenhum lugar”. Morus, com seu escrito, contradizia o propósito da Loucura, mostrando, ao contrário, que a sabedoria podia ter o seu lugar. Era óbvio que para designar este “lugar positivo” ele devesse buscar um termo daquele puramente negativo de Nusquama, proposto pela Loucura.

A diferença entre “Nusquama” e “Utopia” é sutil, mas merece ser levada em conta. Nusquama é uma derivação de *nunquam*, que significa “em nenhum lugar”. Dizer que a sabedoria está *em nenhum lugar* é o mesmo que afirmar sua inexistência ou a impossibilidade de que os homens a alcancem. Já Utopia (de ου-τοπος, no grego) é um não-lugar, o que contém uma ambiguidade muito interessante para os propósitos de Morus: pode ser um lugar que simplesmente não existe, que não existe ainda ou que não foi encontrado. Utopia deixa abertas algumas possibilidades que Nusquama elimina. E isso sem considerar o jogo de palavras entre u-topia / eu-topia, que leva ainda a outras questões.

Essas complexas brincadeiras linguísticas não podem ser entendidas por todos, “afinal é o saber próprio aos intelectuais humanistas e que os distingue dos ‘vulgares’, o que serve de trampolim para a imaginação”⁹⁹ (BACZKO, 2005, p, 66). Esse jogo de palavras só podia ser compreendido pelos intelectuais humanistas que conhecessem o grego e o latim. Essa limitação da possibilidade de compreensão por todos contradiz, de certa forma, a visão da *Utopia* como sendo puramente um projeto político, como querem alguns, afinal o projeto precisaria ser compreendido para ser executado. Parece haver uma pendulação entre o projeto e o jogo literário, o que produz uma tensão bastante frutífera e cheia de possibilidades. Baczko (2005, p, 67) também afirma que “A ‘convenção utópica’ implica uma atividade intelectual que se afirma como autônoma, no sentido de que obtém sua legitimidade unicamente dela mesma, de sua busca desinteressada do verdadeiro, do bom e do belo”¹⁰⁰.

A interpretação mais comum atualmente dada ao sentido da palavra utopia

⁹⁹ “es el saber propio a los intelectuales humanistas y que los distingue de los ‘vulgares’, o que sirve de trampolín a la imaginación”.

¹⁰⁰ “La ‘convencción utópica’ implica una actividad intelectual que se afirma como autónoma, en el sentido de que obtiene su legitimidad únicamente de ella misma, de su búsqueda desinteresada de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello”.

corresponde com exatidão ao termo Nusquama. O reino da sabedoria seria impossível. Depois do fim do “socialismo real” a possibilidade de se construir um outro mundo passou a ser negada com veemência através das mais diversas formas de discurso, da literatura acadêmica até os meios de comunicação de massa. Afirma-se que não há alternativa real para o mundo como é e que, portanto, resta somente para a humanidade aceitá-lo dessa forma e buscar a melhor forma de sobreviver nele. É a doutrina do pensamento único, do não questionamento, da aceitação acrítica da realidade presente. Qualquer tentativa de pensar ou construir alternativas é prontamente chamada de utópica, ou seja, impossível, inclusive com certa carga de desdém. A sociedade estaria fadada a uma única alternativa, o mundo seria estático, como nas utopias, com o significado de que essa é a melhor forma de organização da sociedade. Esse modo de pensamento defendido pelos ideólogos do neoliberalismo¹⁰¹ remete diretamente às distopias do século XX e aos sistemas totalitários do fascismo, nazismo e stalinismo. Isso atesta a atualidade das críticas de Morus e Erasmo, pois a sociedade atual continua sem perceber sua própria loucura autodestrutiva e sem vislumbrar as possibilidades que um outro mundo, mesmo que ainda inexistente, pode lhe oferecer.

Se Morus teve tanto cuidado com o nome de sua república ótima, para que a sociedade ali descrita não fosse vista como impossível, é verossímil concluir que sua utopia tinha algo de projeto, e não somente de literatura escapista ou crítica social. Essa conclusão não legitima a afirmação de que a *Utopia* era um projeto político que deveria ser realizado *stricto sensu*, ou mesmo que possa ser comparada com os projetos dos utopistas do século XIX, por exemplo. Muito menos se deve crer que a *Utopia* era executável nem que Morus acreditava nessa possibilidade. É preciso considerar, porém, que raramente um projeto, quando executado, se mantém exatamente como foi concebido¹⁰². Na relação com a

¹⁰¹ Por exemplo, Francis Fukuyama e Samuel Huntington, criticados com firmeza por pensadores como Edward Said e Milton Santos.

¹⁰² O dicionário Caldas-Aulete fornece, entre outras, a seguinte aceção para o verbete *projeto*: “Proposta escrita onde se consigna o pensamento em **primeira redação** de uma medida qualquer (estatutos, lei, etc.)” – Grifo meu (disponível para consulta e *download* em <http://www.auletedigital.com.br>). O Houaiss aponta o seguinte: “**1** ideia, desejo, intenção de fazer ou realizar (algo), no futuro (...). **4** esboço provisório de um texto”. Um projeto não é imperiosamente definitivo, ao contrário, é natural supor que, conforme a

realidade, o projeto se transforma, se adequa às condições que encontra, resultando num novo plano. É uma relação dialética entre a dimensão puramente teórica e prática, e não há porque supor que as utopias não possam ser vistas dessa forma. Pode-se considerar, como Marx, que o projeto inicial já deveria partir da realidade, mas essa é uma outra discussão¹⁰³. Nesse caso, ao invés de desconsiderar a dimensão projetual das utopias, esse aspecto é assumido como verdadeiro e ponto de partida para a crítica.

Tudo isso conduz a uma questão fundamental: considerar que a obra fundadora do gênero utópico continha elementos projetuais, que efetivamente propunha algo para a sociedade de seu tempo, significa aceitar que todas as demais obras que seguiram seu rastro também contém? Ou seja, pode-se considerar esse como um critério para definir o gênero literário utópico? Para alguns, como Trousson, a resposta é negativa, mas para outros é positiva. Cosimo Quarta (2006, p. 49), por exemplo, considera que “a obra de Morus (...) oferece também elementos fundamentais para elucidar melhor o próprio conceito de utopia, já a partir da análise deste afortunado neologismo”, que é o que ele procura fazer. Por isso sempre é necessário mencioná-la quando se trata de discutir a constituição literária utópica na história. É o que faz Baczkó no verbete “Utopia” da renomada Enciclopédia Einaudi, ainda que diga, contrariando Quarta, que é ilusão crer “que o objeto da investigação sobre a utopia seja oferecido com o texto paradigmático de More”¹⁰⁴ (2005, p. 70). Disso conclui-se que a obra de Morus não pode ser o único parâmetro de delimitação do gênero tampouco pode ser descartada.

Em seu texto sobre a origem da palavra “utopia” Cosimo Quarta (2006, p. 45) afirma que:

Colocar a sabedoria em Nusquama, isto é, “em nenhum lugar”, significava não somente dar razão à Loucura (...) mas também distorcer totalmente a mensagem do escrito que, ao lado de uma *pars destruens*, crítica, negativa, distópica, apresentava também uma *pars construens*, propositiva, projetual, utópica, que era

execução, ele seja modificado em função de novos aspectos não percebidos quando de sua elaboração.

¹⁰³ Ver capítulo I.

¹⁰⁴ “(...) que el objeto de la investigación sobre la utopía sea ofrecido con el texto paradigmático de Moro”.

muito mais importante e significativa¹⁰⁵.

Interpretando a *Utopia* como obra irmã da *Moria* de Erasmo, como complementação desta, a dimensão propositiva contida na descrição da segunda parte ganha um peso muito maior. O elemento de crítica presente nas duas obras é essencialmente o mesmo, mas em Erasmo é a parte principal, enquanto que para Morus é uma espécie de preparação para a segunda parte, a utopia propriamente dita. Logan e Adams (1999, p. XIII¹⁰⁶) escrevem que “quando iniciamos a leitura do livro, a suposição plausível de que a *Utopia* seja uma utopia vê-se rapidamente abalada”. De fato se considerássemos as duas partes como livros independentes, poderíamos concluir que a segunda seria uma utopia – no sentido de se enquadrar no gênero literário¹⁰⁷ – enquanto que a primeira parte não, pois aponta diretamente para os diálogos platônicos. No entanto não podemos incorrer no erro de considerar os dois livros como independentes um do outro, mas devemos reconhecer que “dimensão crítica é extremamente ligada à projetual” (QUARTA, 2006, p. 50). O que importa aqui é destacar que dentro dessa linha interpretativa o segundo livro é o ápice da obra e deixa claro que Morus não estava unicamente buscando um escape para sua realidade nem desejava somente criticar a sociedade de seu tempo. Para isso bastaria o primeiro livro.

Essa interpretação parece seguir a linha de Bloch (2006, p. 22, v. 1):

a categoria do utópico, além do sentido habitual, justificadamente depreciativo, tem também um outro que de modo algum é necessariamente abstrato ou alheio ao mundo, mas sim inteiramente voltado para o mundo: o sentido de ultrapassar o curso natural dos acontecimentos.

É interessante notar que Bloch inverte a ordem da crítica de Marx e Engels, pois enquanto

¹⁰⁵ Grifo meu.

¹⁰⁶ Trata-se da introdução da edição da *Utopia* constante na Bibliografia.

¹⁰⁷ Veja-se o critério estabelecido por Trousson (1995, p. 42) e já mencionado acima. No entanto, o raciocínio exposto aqui é claramente anacrônico e serve apenas para efeito de reflexão, afinal não é razoável analisar a obra fundadora do gênero com os critérios que foram definidos em grande parte a partir dela mesma.

estes partiam de elogios para depois ressaltar as limitações ou falhas, aquele termina com a parte positiva da utopia, de forma que a crítica é amenizada. Bloch, como marxista, dialoga com Marx e elabora uma espécie de resposta que parece direcionada sobretudo ao marxismo¹⁰⁸.

Seguindo Bloch, Arrigo Colombo (2006, p. 56) diz que

A segunda [parte da *Utopia*] é a descrição de um modelo político exemplar, em realidade um projeto político oposto à sociedade injusta e que se inspira no que podemos chamar de *arquétipo utópico*, o projeto dos projetos, que a todos preside, pois exprime as estruturas constitutivas de uma sociedade de justiça: liberdade, igualdade, soberania popular; comunhão dos bens, do trabalho, dos afetos; prosperidade, bem estar; paz, felicidade.

Aqui há algumas questões problemáticas, como a ideia de “arquétipo utópico”. É difícil assumir¹⁰⁹ que exista uma ideia de justiça a-histórica que força a passagem do mundo platônico das ideias em direção à realidade e que, em algum momento, irromperá vitoriosa. Isso porque a justiça e o direito vão sendo construídos historicamente na medida em que as sociedades humanas vão se deparando com problemas que precisam ser solucionados, e as soluções acabam se transformando em precedentes que normatizam as questões, de forma que se torna possível exercer julgamentos sobre questões concretas.

Por outro lado é preciso reconhecer que a própria ideia de justiça se baseia no reconhecimento da existência de direitos fundamentais e inalienáveis para todos os homens. Caso não se aceite que há pelo menos um patamar mínimo de valores absolutos, a possibilidade de justiça – e com ela as utopias – cai por terra. Ora, existe uma diferença entre dizer “um mundo percebido como justo” e “um mundo justo”. A primeira afirmação coloca a percepção como fator essencial, e a ideia de justiça fica em segundo plano, submetida à percepção. Isso nos leva a um problema, pois percepções diferentes poderiam

¹⁰⁸ O termo é aqui considerado no mesmo sentido do capítulo I.

¹⁰⁹ É preciso assumir essa ideia como um postulado, pois sua demonstração é impossível do ponto de vista histórico e literário. Pode ser que, considerando a teoria de Jung (1987) e sua percepção do inconsciente coletivo, seja possível propor tal formulação, mas isso não teria força de demonstração.

levar à noções de justiça diferentes, até mesmo conflitantes, o que leva conseqüentemente à impossibilidade de um mundo percebido como justo. Não adianta o mundo ser *percebido* como justo. Ele precisa *ser* justo. As utopias buscam isso. E a ideia de justiça não é compatível com a relativização dos valores. Não significa que toda a moral é absoluta, mas sim que qualquer pessoa que busca um mundo mais justo deve aceitar que existe um patamar mínimo de justiça, que existem valores que são corretos – não apenas percebidos como tal. Para haver a busca por justiça é preciso que haja alguns valores absolutos. A ideia de justiça pressupõe algo absoluto, ou seja, algo que está acima da percepção. Do contrário, cada um pode ter a sua própria ideia de justiça, o que impossibilita a sua realização na sociedade e, conseqüentemente, a percepção do mundo como mais ou menos justo. Não é possível criticar ninguém por coisa alguma caso se aceite essa ideia de justiça relativa e, portanto, também não é possível buscar para todos um mundo melhor, mais justo, porque, sendo a justiça relativa (submetida à percepção de cada um), isso seria ilógico. Só poderia buscar um mundo que EU considerasse mais justo, mas que poderia não ser justo para muitos outros. Aqui, sem nenhuma ideia de absoluto, chegamos num conflito insolúvel. Daí a necessidade lógica do absoluto para que possa haver qualquer ideia de justiça.

Assim, a justiça seria constituída de elementos fundamentais e absolutos percebidos historicamente em maior ou menor grau. A utopia, nesse sentido, é a cristalização literária da percepção tida por um determinado indivíduo em uma determinada época histórica do que é uma sociedade justa. Ao afirmar quais são os direitos fundamentais dos homens e quais valores devem ser mantidos o utopista abre a porta para o diálogo¹¹⁰ sobre a justiça e permite que, através disso, as sociedades humanas possam se aproximar de um patamar mínimo de direitos, de uma justiça acessível a toda humanidade.

Por outro lado, se o utopista adotar uma posição intransigente assumindo que a sua ideia de justiça é absoluta e se fechar para a discussão ele estará transformando o aspecto total de sua obra em totalitarismo. Isso poderia acontecer por causa da

¹¹⁰ Não se deve esquecer que muitas utopias, começando pela de Morus, adotam a forma do diálogo em suas narrativas. Isso de forma alguma é gratuito, ao contrário, remete a possibilidade de construção do estado ótimo através do debate de ideias, da busca da sabedoria, do aprendizado em conjunto e da humildade para ouvir.

intransigência do utopista, da negação do diálogo – o que não é característica dos escritos utópicos – ou da tentativa de se por em prática algum projeto utópico exatamente como é, desconsiderando especificações históricas e geográficas. Mas é preciso ressaltar que as utopias não são sempre totalitárias, apenas apresentam de forma absoluta um modelo de sociedade justa que poderá, sem dúvida, ser aprimorado com o passar do tempo.

Em seus raciocínios Colombo (2006, p. 57) leva ao extremo a dimensão projetual da utopia, que segundo ele não é “um fato imaginário, um sonho, uma veleidade, como muitos pensam errando, mas um vínculo, um porvir onde o homem é compelido a atuar. O homem está insuperavelmente inclinado ao comportamento justo, a construir uma sociedade de justiça”. De acordo com essa colocação há duas posições extremas diametralmente opostas: de um lado a visão de que a utopia é uma “veleidade impotente” e de outro que é “um porvir onde o homem é compelido a atuar”. Para Colombo todos os que consideram a utopia apenas como um gênero literário transformam-na numa veleidade. Ora, a utopia desperta consciências e promove a reflexão e o diálogo sobre as possibilidades de se construir uma outra sociedade, melhor que a existente, nem seus críticos, como Marx e Engels, negam isso. Por outro lado há numerosos exemplos¹¹¹ que contradizem a afirmação de que “o homem está insuperavelmente inclinado ao comportamento justo” e que, por isso, negam que a utopia, vista como a sociedade justa por excelência, vá inexoravelmente se realizar.

2.6. Outros elementos da utopia

Luigi Firpo (2005, pp. 228-229) fornece outros aspectos para delimitar o gênero, também levando em conta a dimensão projetual: a utopia deve “ser global, radical e prematura”, definindo a seguir cada um desses termos. Afirma que “um projeto ‘global’ deve ser de tal forma que envolva na sua totalidade o modo de viver dos homens em sociedade, isto é, um projeto que não seja voltado para um único fim, mas que seja

¹¹¹ As tragédias cotidianas, as mazelas sociais, os diversos conflitos entre os povos e mesmo a literatura feita a partir disso são exemplos suficientes.

importante e significativo, um pormenor que seja, mas que ao contrário envolva a sociedade no seu complexo”. A utopia não é um projeto pontual, como o Panóptico, de Bentham; não está preocupada em pensar a vida dos indivíduos uma por uma, mas busca a construção de uma sociedade harmoniosa para todos eles. Essa harmonia é proposta em termos gerais, regras de conduta que são válidas para todos. Nesse sentido o indivíduo se adequa ao coletivo e não o contrário. Talvez por causa desse aspecto global que a utopia possa ser, hoje, confundida com um projeto totalitário, no sentido que esse termo passou a ter após o fascismo e o stalinismo. No entanto tal confusão deve ser atribuída sobretudo ao individualismo contemporâneo, em que o indivíduo rejeita a coletividade e pode até, em prol de seu próprio bem-estar, causar – conscientemente – dano aos demais membros da sociedade sem que isso lhe pareça problemático. Em oposição a isso Agnes Heller (2008, p. 23) afirma que “nem Platão nem Campanella – apesar de terem sido refutados em vários pontos por seus contemporâneos – tivessem jamais sido acusados, em suas épocas, de oprimirem o indivíduo; é que os indivíduos daquelas épocas, diferente dos muitos indivíduos manipulados da nossa, sequer tinham necessidades individuais”. Ou seja, a ideia de que a utopia oprime o indivíduo é uma percepção da época atual¹¹².

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

¹¹² Podemos considerar que essa percepção surge com o triunfo da mentalidade burguesa depois das Revoluções Francesa e Americana e que se agrava no século XX, o que é explicitado com o surgimento das distopias, que exaltam sobretudo o lado opressor da coletividade sobre o indivíduo.

Para Dubois (2009, p. 18) a utopia “É o sonho de integração do indivíduo à sociedade, mas uma sociedade que foi previamente aprisionada”. A utopia é coletivista no sentido da integração comunitária mas, como dito acima, isso não significa a anulação do indivíduo. A utopia é radicalmente oposta ao individualismo, o que não deixa de ser interessante e paradoxal, pois é um mundo imaginado por um único indivíduo, o utopista.

Agnes Heller (2008, pp. 17-18) tem uma definição importante para esta discussão:

A moral é o sistema das exigências e costumes que permitem ao homem converter mais ou menos intensamente em necessidade interior – em necessidade moral – a elevação acima das necessidades *imediatas* (necessidades de sua particularidade individual), as quais podem se expressar como desejo, cólera, paixão, egoísmo ou até mesmo fria lógica egocêntrica, de modo a que a particularidade se identifique com as exigências, aspirações e ações sociais que existem para além das casualidades da própria pessoa, “*elevando-se*” realmente até essa altura.

Nesse sentido a época atual, marcada pelo imediatismo e pela supervalorização da individualidade, é uma negação ou, pelo menos, um arrefecimento da moral. Por outro lado a Utopia surge como um projeto moralizador, no sentido em que insiste na construção de uma sociedade portadora dessa moral. E isso ressalta a negação que faz da sociedade de seu tempo – através do espelhamento – e demonstra a possibilidade da construção de utopias atuais, pautadas na tentativa de fazer ressurgirem de valores perdidos e de construir outros ainda não dados.

Esse ressurgimento se efetiva ou não de acordo com o desejo e o empenho dos homens. Mas o homem só pode desejar aquilo que vê ou vislumbra, aquilo que conhece ao menos na mente, na imaginação¹¹³. Um descontentamento com a realidade sem a visão de alternativas coloca o homem num beco sem saída, isolado. Da mesma forma a crença na

¹¹³ Ressalte-se a ligação entre as palavras “imagem” e “imaginação”, no sentido de que a segunda é a projeção ou a combinação de uma ou mais imagens na mente.

impossibilidade de mudança aliada ao descontentamento com o mundo deixa o homem imerso em pessimismo e pode levar ao desespero. Cosimo Quarta (2006, p. 47) nos ajuda aqui:

a Utopia, de fato, reconhece, antes de tudo, que seu nome extrai a origem de seu isolamento, ou seja, do fato de que os homens sempre acreditaram que um “ótimo estado”, governado pela sabedoria, poder-se-ia encontrar apenas “em nenhum lugar”. E justamente porque julgavam que estivesse em nenhum lugar, tampouco era procurada; donde seu isolamento, seu “não ser frequentada”.

A utopia é um não-lugar porque os homens não a procuram, talvez porque não a vejam. Fica claro, porém, que ela existe pelo menos como possibilidade. Assim, as utopias buscam despertar nos homens essa busca, esse anseio por uma sociedade justa que surge a partir do momento em que se crê na possibilidade de sua realização. O uso do verbo *crer* é proposital, considerando a afirmação de que “A fé é uma posse antecipada do que se espera, um meio de demonstrar as realidades que não se vêem” (Hebreus XI, 1). Nesse sentido o utopista se coloca como um homem de fé tenta mostrar para os outros algumas imagens para despertar o desejo e possibilitar a vontade de construir algo que não se vê – ainda. A utopia não se vê, mas tendo consciência de uma outra realidade, mesmo imaginada, é possível começar a buscá-la. O ponto de chegada é o encontro de uma nova realidade, que não precisa ser exatamente aquela que se imaginou e que despertou o homem. E esse encontro nada mais é do que a construção baseada no trabalho daqueles que acreditaram e, por isso, se puseram a construir um mundo novo.

Se considerarmos que a nossa época está perdendo valores já conquistados – através da negação do coletivo e da conseqüente afirmação do individualismo – a utopia pode tentar resgatar esses valores e ainda assim não ser um projeto de retorno. Como afirma Agnes Heller (2008, pp. 21-22), “Quando o valor constituído numa determinada esfera ou num determinado sentido perde a altura ou o estágio alcançado, *passa a existir apenas como possibilidade*, mas não é inteiramente aniquilado”¹¹⁴. Vendo dessa forma, a tentativa

¹¹⁴ Grifos da autora.

da utopia de ressuscitar valores perdidos não significa que quer retornar à época em que eles foram construídos. É justamente o contrário, fazendo esse resgate ela aponta para o futuro.

A visão da utopia como projeto global e, portanto, coletivo, leva ao segundo aspecto mencionado por Firpo (2005, p. 229), o radicalismo, “porque um projeto que implique leves variantes, pequenos retoques, um deslocamento quase imperceptível das estruturas da sociedade em um outro sentido é assunto de todos os dias”. A utopia propõe a alteração da sociedade na sua estrutura, em suas bases, propõe a construção de um mundo oposto ao que está dado, e aqui novamente fica evidente a contribuição das descobertas para a sua construção. O espelhamento feito por Morus é uma profunda crítica à sociedade de seu tempo, e é também uma proposta para construir um mundo novo. Talvez por essa associação latente de termos que a América se configurará, posteriormente, como o celeiro de experimentos utópicos¹¹⁵.

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

“A utopia é historicamente uma mensagem na garrafa, a mensagem de um naufrago” (FIRPO, 2005, p. 229) que vê sua sociedade em crise, afundando, e entende que é preciso deixar registrada uma mensagem para alguém que ainda não está ali. A utopia espera pelo triunfo da razão, de modo que seja possível construir uma outra sociedade. Firpo (2005, p. 229) também afirma que “o utopista, entendido como aquele que escreve uma utopia, é normalmente um grande realista”, pois está ciente que seus contemporâneos não o compreenderão e que podem até reagir violentamente contra ele. O realismo está na

¹¹⁵ Por exemplo, as comunidades que Vasco de Quiroga tentou construir no México.

percepção que o utopista tem da sociedade, não em escrever um projeto que seja imediatamente executável. Sendo assim, sua “mensagem radical deve apresentar-se mascarada e fantasiada” (FIRPO, 2005, p. 230), inteligível somente para aqueles que conseguirem usar sua razão para observarem criticamente a sociedade. Dito de outra forma, a utopia será compreendida por aqueles que, descontentes com o mundo como ele é, procuram ver o mundo como ele pode ser. Ninguém completamente conformado com seu tempo verá sentido na utopia.

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

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

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

Dubois (2009, p. 25) continua:

a ambição do utopista é mostrar, até as últimas consequências, o que o possível

pode conter em si. Seu defeito metodológico é evidentemente estabelecer uma passagem demasiado rápida entre as possibilidades e as realizações – mas deve-se isso ao desprezo pelo real ou à impaciência em extrapolar?

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

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

Ainda segundo Firpo (2005, p. 230), “o utopista sabe que é um profeta desarmado”, pois inconformado¹¹⁶ com seu tempo não pode usar as armas que condena. Como os antigos profetas, sua arma é a palavra, mas, diferente daqueles, seu ponto de partida não é a inspiração divina e sim o uso da razão. Para o profeta muitas vezes suas próprias palavras não têm sentido, e aqui há uma diferença importante com relação ao utopista. A racionalidade dos projetos utópicos chega mesmo a alguns extremos, que hoje soam absurdos, como nas utopias monacais pós-tridentinas. No entanto, mesmo que os

¹¹⁶ O sentido de inconformado remonta, aqui, ao da carta aos Romanos XII, 2, escrita pelo apóstolo Paulo. Essa inconformidade com a própria sociedade ressalta ainda mais a relação entre o utopista e o profeta. É importante notar que no versículo anterior do texto bíblico é mencionado o “culto racional” (λογικὴν λατρείαν), o que levou a muitos desdobramentos teológicos entre a razão e a fé. Outros gêneros literários e outros autores também mantêm estreita relação com a profecia, o caso mais notável talvez seja o de Dostoiévski (Cf. PONDÉ, L. F. *Crítica e profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. SP: Ed. 34, 2003).

projetos pareçam absurdos à primeira vista, sempre há uma racionalidade interna que lhes confere lógica e coerência. É possível que essa relação da utopia com a profecia seja um eco do humanismo, intimamente ligado ao estudo das Escrituras. Se for assim a utopia juntou a razão – tudo é pensável, tudo é cognoscível – ao sentido crítico dos profetas antigos para construir seu projeto. E nisso está uma grande inovação.

“A atitude o utopista” – escreve Dubois (2009, p. 18) – “exprime uma veleidade de adaptação, mas também um fracasso na adaptação que o conduz a conformar o mundo aos seus desejos ao invés de adaptar-se ao mundo”. É uma inaceitação do próprio fracasso que move o utopista. Ele não se adapta porque resiste ao mundo e acredita que este precisa ser transformado. Nessa perspectiva o seu fracasso na adaptação ocorre não por uma falha sua, mas porque o mundo estaria errado. Esse fracasso tem uma analogia clara com o Cristianismo em sua inconformidade declarada com relação à sociedade secular¹¹⁷.

Assim como acontecia com frequência aos profetas, a utopia foi muitas vezes desprezada¹¹⁸. Para Arrigo Colombo o desprezo e a recusa que recaem sobre a utopia se devem ao fato de que muitos não enxergam nela a dimensão projetual, “a *tensão ético-realizadora* e a intenção política” (2006, p. 59). Tem razão, por um lado, porque percebe a insistência talvez exagerada no aspecto imaginário da utopia, em vê-la somente como obra de ficção. Por outro lado comete ele próprio um exagero ao enfatizar com veemência o que chama de “tensão ético-histórica” presente na utopia.

Aqueles que vêem a utopia somente como literatura se vêem em apuros pelo fato de que Fourier, Saint-Simon, Enfantin, Considéran e Owen, entre outros, tenham escrito obras que são unanimemente consideradas como utopias mas que não são viagens imaginárias ou mesmo governos sonhados, ou seja, não se inserem nos paradigmas clássicos do gênero utópico. Isso coloca em xeque a ideia de que a utopia possa ser vista unicamente como gênero literário¹¹⁹. Não é que a utopia não seja literatura, mas é difícil

¹¹⁷ Ver a nota anterior.

¹¹⁸ As razões desse desprezo foram parcialmente elucidadas no primeiro capítulo. Além da interpretação marxista é preciso considerar as críticas burguesas para essa construção.

¹¹⁹ Naturalmente é possível considerá-la dessa forma para efeito de análise, mas discuti-la como gênero literário é diferente de limitá-la a isso.

limitá-la a isso sem cair em contradição. Essas considerações, contudo, não conduzem à visão de Colombo.

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

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

A utopia mantém, então, múltiplas e complexas relações com as ideias filosóficas, as letras, os movimentos sociais, as correntes ideológicas, o simbolismo e o imaginário coletivos. As fronteiras das utopias se tornam ainda mais movediças na medida em que estas tomam sobre si toda uma dinâmica social e cultural. Elas oferecem estruturas de boas-vindas às esperanças coletivas na busca de uma ideia moral e social, e por conseguinte intervêm como um agente ativo que contribui para a cristalização dos sonhos difusos.¹²⁰

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

¹²⁰ “La utopía mantiene, entonces, múltiples y complejas relaciones con las ideas filosóficas, las letras, los movimientos sociales, las corrientes ideológicas, el simbolismo y el imaginario colectivos. Las fronteras de las utopías se tornan aún más movedizas en la medida en que éstas se hacen cargo de toda una dinámica social y cultural. Ellas ofrecen estructuras de bienvenida a las esperanzas colectivas en la búsqueda de una idea moral y social, y por consiguiente intervienen como un agente activo que contribuye a la cristalización de los sueños difusos.”

relações tornam o debate sobre as fronteiras da utopia muito mais complexo e ao mesmo tempo muito mais rico e cheio de possibilidades.

Colombo (2006, p. 61) ainda diz:

Eis a *intuição fundamental* [de Marx e Engels]: de que a sociedade não pode ser transformada pelo projeto excogitado de um autor, mas somente por um movimento em vigor na própria sociedade, movimento portador de um projeto que se elabora no seu interior, que o movimento, e com ele a sociedade, põem em vigor. Não um projeto mental pensado, “descoberto”.

Ele concorda com a crítica do *Manifesto Comunista* e do *Anti-Dühring* e estabelece duas categorias: a “utopia histórica” e a “utopia filosófico-literária”. O problema é que trata essa categorização como evidente por si mesma e não se preocupa em desenvolvê-la ou demonstrá-la. É uma distinção frouxa, muito menos interessante que a feita por Trousson entre “utopia” e “utopismo”. Colombo se incomoda com a sociedade injusta e crê que há um movimento dessa mesma sociedade em direção à justiça. Esse movimento é o ponto de partida e de chegada de seu raciocínio, aí está o problema. Trata-se sobretudo de uma discussão sobre a essência humana: o homem tende para o bem ou para o mal? Afinal, só é possível haver uma tensão em direção à sociedade de justiça se o próprio ser humano for essencialmente justo, mas como isso poderia ser demonstrado? Assim, ele critica as histórias da utopia como gênero literário, inclusive a que Trousson faz, porque seus autores não veem o que ele acredita ser claro. Mas essa é uma discussão estéril porque os pressupostos são diferentes.

Colombo concebe a existência fora da história, a priori, de um anseio e um impulso para a justiça, o que produziria na história a tensão que menciona. Contraditoriamente chama de históricas as percepções que estão de acordo com sua posição, ou seja, que enxergam essa tensão realizadora em direção à sociedade de justiça, enquanto que a análise “meramente” literária seria a-histórica. Ele vê nas análises literárias a “definição (...) que a utopia seja apenas imaginação, sonho, quimera, e nada tenha a ver

com a realidade, com a real história humana” (2006, p. 62)¹²¹. É como se a imaginação, ou melhor dizendo, o imaginário, estivesse completamente isolado da história. Mas ele parte dela e pode retornar.

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

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

Aqui está posto que a utopia é simultaneamente literatura e projeto, numa tensão entre a ficção, pura e simplesmente, e a realidade possível. É a tensão entre História e Literatura, presente em muitas discussões na segunda metade do século XX, que trouxeram à pauta a dificuldade de estabelecer uma diferença clara entre a ficção e a realidade, dados os numerosos pontos de contato entre elas. Não se trata de afirmar, como alguns fizeram¹²², que não existe diferença entre História e Literatura, que ambas estão simplesmente no nível do discurso. Apenas é forçoso reconhecer que a sistematização da diferença entre ambas é de grande dificuldades, já que têm como elemento fundamental a narração. Um ponto essencial de distinção é para a História são fundamentais os esforços de demonstração, enquanto a Literatura não tem porque se preocupar com isso. A Literatura pode partir diretamente¹²³ da realidade, mas para a História isso é necessário, não só possibilidade. A

¹²¹ Num certo sentido a análise de Colombo é uma resposta à afirmação categórica de Trousson, citada anteriormente, de que as utopias não devem servir para nada já que são apenas literatura escapista.

¹²² Hayden White, por exemplo.

¹²³ Indiretamente qualquer escrito parte da História, considerando que o escritor está inserido em uma

História sempre tem que apontar para o real, para o factível. O fato é fundamental. Para a Literatura essa seria uma exigência absurda. Nessas poucas palavras fica patente a complexidade da discussão, abordada em diversos estudos com variados pontos de vista. Pode-se incluir a utopia neste debate considerando que ela é uma intersecção de gêneros, especialmente literatura e projeto político.

2.7. Rumo a outros mundos: viajar é preciso?

Além das três características mencionadas acima – a utopia deve ser global, radical e prematura – que, para Firpo (2005, p. 235) , “não se realizam nunca com intacta pureza” existe também a “necessidade de evasão pela geografia” (2005, p. 231), afinal o primeiro – se não o único – sentido de utopia é “não-lugar”, ou seja, um lugar inexistente. Um dos objetivos dessa evasão é garantir a proposta, impedir que ela seja desmentida, e assim o relato pode continuar martelando devagar na mente dos leitores por parecer uma mera obra de ficção ou um simples livro de entretenimento. Como dito anteriormente, nas utopias a descrição é mais importante que narração, e a “minúcia das descrições é um fator decisivo em vista da credibilidade” (FIRPO, 2005, 231).

Mais do que impedir o desmentido é importante evitar conflito, para garantir a sobrevivência das ideias e também do próprio escritor. Nem todos utopistas conseguiram evitar o conflito, o exemplo máximo é Campanella, ainda que tenha pensado sua utopia como uma tentativa de salvar a Igreja Católica, de harmonizar o catolicismo com a razão, com a nova ciência que emergia naquele momento. Por isso para Firpo (2005, p. 232) “vai-se para fora da geografia para poder-se sair da história” e dessa forma se proteger da denúncia de ser contra o Cristianismo¹²⁴. Como a única utopia escrita antes da Reforma foi a de Morus, todas as demais tiveram que se resguardar ainda mais nesse ponto, o que

determinada época, com uma mentalidade específica que o influencia mesmo que ele não se dê conta disso.

¹²⁴ Arrigo Colombo (2006, p. 58) vê um outro sentido nesse afastamento: para ele a utopia se afasta “da história justamente no sentido do salto inventivo que transcende o sistema em vigor, sistema injusto, danoso para a humanidade”. A acepção de Colombo, no entanto, parte de pressupostos a-históricos, diferente da análise de Firpo.

resultou em muitas utopias católicas.

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

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

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

Baczko (2005, p. 81) também explica que

Na estrutura do relato, o tempo-espaço requerido para essa longa viagem assume uma dupla função: todas as aventuras não fazem mais que sublinhar o fato de que o mundo que o viajante vai descobrir está isolado espacialmente da sua terra natal e, por conseguinte, do universo cultural e social dos leitores.¹²⁵

Os outros não sabem nada sobre nós e vice-versa, afinal “A utopia se define pelo isolamento. (...) [É] outro mundo e também um mundo que basta a si mesmo” (DUBOIS, 2009, p. 36), o que cria dificuldades de comunicação dentro do relato e, ao mesmo tempo, propicia o debate com o lugar do próprio utopista.

O isolamento é necessário para que a utopia consiga promover o diálogo com a própria sociedade do utopista – além do que já foi dito acima com relação à sabedoria¹²⁶. Inicialmente esse isolamento foi conseguido através da opção pela insularidade, também uma característica marcante das utopias, mesmo posteriormente, quando o isolamento é

¹²⁵ “En la estructura del relato, el tiempo-espacio requerido para ese largo viaje asume una doble función: todas las aventuras no hacen más que subrayar el hecho de que el mundo que el viajero va a descubrir está aislado espacialmente de su tierra natal y, por consiguiente, del universo cultural y social de los lectores”.

¹²⁶ Cf. QUARTA (2006).

obtido de outras formas criando uma insularidade metafórica. Sobre isso Dubois (2009, p. 37) diz:

A escolha da ilha para o criador de utopias exprime a mesma necessidade “cosmogônica” [da literatura de ficção]: ele se faz criador de um mundo, inventa um cosmos miniaturizado, isolado, para que o campo magnético do real não o influencie, em que nada escapa ao determinismo estreito das leis arbitrárias da ficção.

Isso nos faz retomar as questões sobre a totalidade da utopia. Ela é arbitrária no mesmo sentido que a ficção, mas toda criação é arbitrária e isso reflete o princípio renascentista da dignidade do homem, que se equipara a Deus ao menos com relação ao poder criativo¹²⁷. E ainda é possível perguntar se para corrigir uma ordem arbitrária do mundo – a nossa sociedade – seria preciso também uma dose de arbitrariedade. A história nos proporciona outros questionamentos: para corrigir a ordem feudal foi preciso ser arbitrário com os senhores feudais e com os nobres, e para corrigir a ordem burguesa será necessário ser arbitrário com a burguesia. Não se trata de afirmações categóricas nem de constatações aprofundadas, apenas da fácil verificação de que historicamente os poderosos não costumam abrir mão do poder, a não ser quando se vêem sem saída. Essa arbitrariedade se fundamenta na percepção de que o livre arbítrio, o direito de escolha, está presente nos indivíduos. Portanto se escolhem o que é mau podendo escolher o bem não podem se queixar de sofrerem injustiça, afinal serão eles próprios promovedores de injustiça. Tudo isso é posto de outra forma quando Marx menciona as lutas de classes¹²⁸. A revolução sempre será arbitrária nesse sentido. Novamente essa arbitrariedade – assim como a ideia de uma justiça para todos – é inconciliável com o relativismo pós-moderno, daí o incômodo que tanto a utopia quanto a revolução provocam.

¹²⁷ Criativo, não criador. Ainda assim a arbitrariedade da criação humana na ficção remete a interpretação paulina do profeta Isaías: “Mais exatamente, quem és tu, ó homem, para discutires com Deus? Vai acaso a obra dizer ao artífice: Por que me fizeste assim? O oleiro não pode formar da sua massa seja um utensílio para uso nobre, seja outro para uso vil?” (Romanos IX, 20-21, itálico no original).

¹²⁸ Nem lutas de classe, nem luta de classes.

Retomando o debate sobre o isolamento da utopia, a viagem faz com que a utopia apareça como o outro numa relação de alteridade. É nessa relação que se constrói ou altera a própria identidade. As descobertas fizeram a Europa se redefinir enquanto descrevia os lugares e os povos que encontrou. Essas descrições, dentro das narrativas de viagem, muitas vezes falam muito mais dos próprios europeus e de sua visão do mundo do que dos “selvagens” e seus hábitos. Deixando de lado os aspectos fantásticos das narrativas, as viagens permitiram aos europeus entrarem em contato com valores novos, como a propriedade coletiva da terra, e a partir disso repensarem seu ponto de vista. Ainda que em muitos casos haja uma recusa ao diálogo e uma tentativa de imposição da visão europeia, é inegável que muitos europeus souberam reconhecer como positivas as características dos povos que haviam encontrado. De qualquer forma essas características, sendo aceitas ou recusadas, passam a fazer parte do universo de pensamento europeu e exercem grande influência. É nesse sentido que a viagem cria a possibilidade do diálogo, e o viajante tem papel fundamental, pois é o elo de ligação entre os mundos diferentes. Além disso o viajante vê a Europa de fora e, quando retorna, ocorre o mesmo com seu itinerário. Dessa forma ele pode construir uma nova categoria de pensamento que contenha velho e o novo mundo, pode, ao mesmo tempo, espelhar a Europa e incorporar categorias de pensamento alheias a ela, pertencentes aos outros povos. Assim, se a *Utopia* não precisou das grandes navegações para se desenvolver, com certeza se alimentou delas¹²⁹. E da mesma forma que os relatos de viagem, “a utopia subordina a narração à descrição” (TROUSSON, 2005, p. 132), e isso ressalta seu aspecto de diálogo e a importância que o conceito de alteridade tem quando se busca analisá-la.

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

¹²⁹ Cf. LESTRINGANT (2006).

passa a se diversificar, podendo ser um deslocamento temporal, uma história alternativa ou mesmo em outros planetas.

Nisso tudo surge outra vez a relação tão importante entre utopia e história, imersa em contradição. Para que possa criticar a própria época o utopista, em sua obra, precisa se afastar da história. O relato histórico não serve para divulgar as propostas utópicas, pois entrando em confronto com o Cristianismo a rejeição impensada seria muito maior que a reflexão e a ponderação. A utopia não pode ser herege, ainda que não seja exatamente ortodoxa. Veja-se a questão da ausência da propriedade privada, aceita pela cristandade, desde que restrita aos cristãos primitivos, imitáveis só no que conviesse. Não estão em questão somente formulações teológicas, mas toda uma ordem do mundo atrelada à fé – tanto pela Igreja Católica como pelas reformadas – e ligada diretamente ao poder temporal mantido por essas instituições espirituais. Dessa forma para contestar essa ordem temporal não é possível fazer oposição frontal aos principais dogmas da esfera espiritual sem perder grande parte da eficácia da crítica e, por conseguinte, da proposta. A utopia não nega o cristianismo, mas não é cristã. Para manter a ancoragem histórica Morus foge da história¹³⁰, seu ponto de partida, mas sempre a mantém em mente esperando pacientemente que no futuro as ideias de sua obra retornem ao lugar de onde saíram.

2.8. A utopia e a razão renascentista

Apesar da busca da verossimilhança através da minúcia das descrições, Carlo Curcio (2004, p. 167) afirma que a utopia tem “base em critérios não completamente objetivos, e menos ainda realistas”. Ainda que o utopista tenha uma aguda percepção da sua realidade e possa ser considerado, portanto, um grande realista, é impossível que seu projeto seja realista *strictu sensu*, afinal está descrevendo uma sociedade inexistente. É também natural que a utopia não tenha critérios objetivos, já que atesta o triunfo da individualidade humana, porém ainda assim o utopista faz uma proposta que pretende ser

¹³⁰ Depois da Contra-Reforma essa fuga é um pouco mais complicada – veja-se o caso de Campanella – mas está sempre presente.

aplicável à sociedade inteira. O Renascimento está distante da pós-modernidade que relativiza todos os valores. Na mentalidade renascentista era possível conceber valores universais. A utopia faz isso. Esse é um outro fator que leva à sua rejeição pelos defensores do pensamento pós-moderno.

“A Utopia se oferece ao olhar como obra puramente humana, constituída racionalmente, como uma transformação da natureza por meio da cultura”¹³¹ (BACZKO, 2005, p. 67). Esses são princípios que afloraram no Renascimento, a razão transformadora da natureza, acreditando ser possível melhorar a situação do homem. O pensamento racional seria o motor dessa transformação, dando origem a diversas criações em vários campos do conhecimento.

A utopia segue esquemas racionais e lógicos “para a definição de uma ordem diversa da existente e, muito frequentemente, impossível de instaurar-se” (CURCIO, 2004, p. 167). O relato utópico é por definição impossível de se realizar, mas esse não é seu objetivo. Mesmo dentro dessa impossibilidade a utopia consegue primeiro criticar a sociedade e também transmitir sua proposta. É um artifício para propagar as ideias sem o estardalhaço de um panfleto ou manifesto político e que, talvez, seja até mesmo mais eficaz e duradouro.

Baczko (2005, p. 67) insiste que “esta representação construída racionalmente constitui uma alternativa, desde logo fictícia, mas alternativa apesar de tudo, para as sociedades que se subtraem a essa legitimidade”¹³². Chamar a utopia de “alternativa fictícia” resulta em censuras por parte daqueles que a vêem como projeto político, como Arrigo Colombo. No entanto qualquer alternativa à realidade é necessariamente fictícia, afinal não existe, por mais que se mostre concreta e possível de ser realizada. A aparência concreta é acima de tudo um instrumento retórico de convencimento, mas não se pode negar que qualquer projeto que procure transformar a sociedade contém uma grande carga de imaginação, afinal o que não existe – mesmo que seja ainda – só pode ser imaginado. A

¹³¹ “(...) la utopia se ofrece a la mirada como obra puramente humana, construida racionalmente, como una transformación de la naturaleza por medio de la cultura”.

¹³² “(...) esta representación construida racionalmente constituye una alternativa, desde luego ficticia, pero alternativa apesar de todo, para las sociedades que se sustraen a esta legitimidad”.

imaginação baseada na história e construída racionalmente não deixa de ser imaginação. Isso também atesta o triunfo da vontade e do indivíduo, da mesma forma que dom Quixote faz, o que será visto no próximo capítulo. No entanto não é qualquer imaginação que deve ser levada a sério. Para Baczko o que legitima a utopia é o saber intelectual que a funda, o conhecimento racional no qual se baseia.

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

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

É uma espécie de racionalidade irracional, que lembra as ações de dom Quixote, tantas vezes lúcido, embora louco. O indivíduo exerce sua função criadora e criativa sobre o mundo. O homem, como centro da criação, sumete a si a ordem existente ao invés de submeter-se a ela. Tudo isso está imerso em uma gama de contradições: para o utopista preciso seria preciso fugir das categorias racionais do tempo e do espaço para criar uma ordem racional e uma contraposição à experiência que se situa fora da experiência. Como já dito, uma sociedade coletiva pensada por um indivíduo. Ao que parece é nas contradições que se situa a crítica à sociedade e a riqueza do pensamento utópico¹³³.

Em sintonia com Maquiavel, para a utopia o comportamento dos homens pode ser previsto e administrado, pode ser submetido à razão. A diferença está em que o objetivo de Maquiavel é diretamente a realidade, a política considerada como uma prática humana concreta. Isso não significa que a utopia esteja desvinculada dessa realidade, mas o caminho que segue em direção a ela é diferente. Maquiavel não estuda o tipo ideal de estado, o que seria subordinar a política à moral. O que faz é apresentar o mundo como ele

¹³³ Da mesma forma Cervantes usa elementos paradoxais para promover suas críticas à sociedade de seu tempo. Cf. J. A. Maravall (2006) e Maria Augusta da Costa Vieira (1998).

é, ensinar como jogar o jogo de forma a vencê-lo. Não significa que aprova esse mundo. Nesse sentido *O Príncipe* e a *Utopia* são dois lados da mesma moeda, um mostrando como é o mundo e a outra insistindo em como ele pode ser. Os mais otimistas podem enxergar em Maquiavel o caminho para a realização da utopia, pois detendo o poder seria possível por em prática o projeto utópico, mas aqui entra-se na senda das especulações e afasta-se da análise histórica.

Para Carlo Curcio (2004, p. 170) a “fé na razão” renascentista incluía “uma larga dose de otimismo”. Ora, isso é necessário para promover uma transformação positiva na sociedade, considerando que essa seja planejada racionalmente e não obra do acaso. Ninguém que pense ser impossível a mudança para melhor gastará suas energias criativas para desenvolver tal projeto. Dessa forma o utopista pode ser visto como otimista, o que não significa ser ingênuo ou incapaz de perceber seu momento histórico, mas alguém que, mesmo conhecendo as mazelas de sua sociedade, vislumbra outras possibilidades, melhores do que a realidade atroz que conhece. O intelectual não precisa ser pessimista, nem flertar com o niilismo. É só lembrar que *otimista* tem a mesma raiz de *ótimo*, o que remete diretamente à *De optimo republicae statu*. O utopista não crê que a sociedade caminhará naturalmente para seu estado ótimo, nem que o caminho para isso será fácil – isso sim seria ingênuo. Ao contrário, entende que para trilhar esse caminho é preciso submeter a sociedade à razão e à lógica, percebidas através da observação da natureza, transformando-as em ordenamentos práticos, em normas de conduta universalmente aplicáveis.

O universalismo das regras na utopia surge também “como reação aos excessos dos regimes absolutistas” (CURCIO, 2004, p. 171), pois com isso a sociedade não estaria submetida a caprichos individuais do poder. É possível enxergar nisso uma semente da ideia da lei – escrita ou costumeira – como autoridade máxima da nação que se aplica a todos os cidadãos. Aqui a utopia se afasta de Maquiavel porque usa razão para articular a criação de uma nova política que não se submeta aos ordenamentos dados em seu presente. A política que a utopia rejeita é justamente o ponto de partida de Maquiavel, que usa a razão para analisá-la, não para questionar.

A relação entre a utopia e a obra de Maquiavel é feita de encontros e

desencontros. Partindo do princípio formulado Da Vinci de que a experiência jamais engana e aplicando-o à política, Maquiavel conclui que esta é uma técnica: o comportamento dos homens pode ser previsto e administrado, pode ser submetido à razão. E este é o ponto de encontro fundamental com a utopia, e também uma questão importante no pensamento renascentista que será negada com todas as forças pela Igreja Católica na Contra-Reforma, o que dá origem ao Barroco.

Para Da Vinci – e Maquiavel – o erro vem da especulação. Seria um equívoco enxergar assim as utopias, apesar de hoje o sentido da palavra se aproximar muito disso. Para que a utopia seja vista como especulação seria preciso negar o espelhamento da sociedade feito por ela e ignorar toda a percepção realista nela contida. Não é neste ponto que está o principal distanciamento de Maquiavel, mas no objetivo dos projetos. Morus e os utopistas subsequentes desenvolveram um projeto que tem como chave a busca de uma sociedade justa, sem que a justiça seja relativizada, enquanto Maquiavel cria um projeto de poder, vendo a política com olhos livres da moral, da religião, da ética e do direito. Todos esses elementos são fundamentais para a construção das utopias. É aqui que está a diferença essencial.

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

3. O governo perpétuo de alguns dias

Este capítulo é um exercício de análise levado a cabo com as ferramentas teóricas reunidas até aqui, em parte demonstradas nos capítulos precedentes, em parte ditas nas palavras abaixo. O texto se divide em três partes básicas: 1) a introdução teórica; 2) as passagens que tratam do governo da ínsula ao longo da obra; 3) o governo de Sancho na ínsula Baratária. Com isso chega ao final o caminho percorrido nesta pesquisa.

3.1. A guisa de introdução

Quando Miguel de Unamuno, em “Sobre a leitura e interpretação do Quixote” (1958, p. 659), pergunta “O que tem a ver o que Cervantes quis dizer em seu Quixote, se é que quis dizer algo, com o que aos demais nos ocorra ver nele? Desde quando é o autor de um livro quem vai entendê-lo melhor?”¹³⁴, abre as portas para novas interpretações e para que o texto seja reapropriado livremente segundo cada leitor.

Tanto Unamuno quanto Ortega y Gasset – que segundo Anthony Close (1978) se orgulhavam de não serem especialistas – desenvolveram análises que estão consolidadas e são consideradas clássicas. Usam o *Quixote* para interpretar e até mesmo fornecer uma identidade para a Espanha, conferindo-lhe um cunho marcadamente nacionalista e o considerando a obra fundadora da nação espanhola. Ortega y Gasset (1995, p. 124) defende a busca de um sentido profundo, sentido esse que só se apresenta mediante “um ler que é um *intelligere* ou ler o de dentro, um ler pensativo”¹³⁵. Unamuno, por sua vez, busca a poesia do *Quixote*, que não está no estilo e na forma, defendendo que Cervantes criou uma obra e uma personagem que são muito maiores que ele.

A “Historia Social de la Literatura Española” (1979) aponta que na Espanha dos

¹³⁴ “¿Que tiene que ver lo que Cervantes quisiera decir en su *Quijote*, si es que quiso decir algo, con lo que a los demás se nos ocurra ver en él? ¿De cuando acá es el autor de un libro el que ha de entenderlo mejor?”

¹³⁵ “um leer que es um *intelligere* o leer lo de dentro, um leer pensativo”.

séculos XVI e XVII há uma dependência cervantina do Renascimento italiano e do erasmismo, este último contido pela Contra-Reforma. Para Marcel Bataillon (1983, pp. 348-349) as obras proibidas continuaram sendo lidas na Espanha pós tridentina “e seguiu sendo viva, ainda que descontínua e subterrânea, a inclinação para ler a *Moria* em alguns focos espanhóis de cultura humanística”¹³⁶. Erasmo era, portanto, influência determinante nesse momento para boa parte dos pensadores espanhóis. Bataillon (1983, p. 351) ainda afirma que para Américo Castro o erasmismo era raiz da obra cervantina e que Castro reconheceu “em Cervantes a a persistência de vestígios/rastros puramente estéticos de humanismo erasmista e lucianesco”¹³⁷. Conforme C. Blanco Aguinaga (1979, pp. 331, 335-336) Cervantes “tem uma mente organizada de modo humanista e inclusive científica”, lutando “contra os conceitos tradicionais de ‘limpeza de sangue’ e diferença entre linhagens” e defendendo “a igualdade e a dignidade dos seres humanos”¹³⁸. Assim, Dom Quixote mostra a realidade contraditória de sua época.

Edward Riley (1973)¹³⁹ afirma que “As observações de Cervantes sobre literatura são expressadas ao longo de sua obra, ora *in propria persona*, ora por por seus narradores e personagens literários”¹⁴⁰ (p. 293). No entanto as opiniões das personagens nem sempre são as de Cervantes e, em decorrência disso, é tarefa difícil precisá-las, porque diversas vezes elas se mostram “incompletas, ambíguas e inclusive contraditórias”¹⁴¹ (p. 293). Riley mostra que na poesia, no drama e no romance Cervantes dava importância a dois aspectos: a recreação e o proveito. Assinala também que ele estimava a erudição poética mas, como Erasmo, ridicularizou “a ilustração afetada e pedante”¹⁴² (p. 297). Suas

¹³⁶ “y siguió sendo viva, aunque discontinua y subterrânea, la afición a leer la *Moria* em algunos focos españoles de cultura humanística”

¹³⁷ “en Cervantes la persistencia de huellas puramente estéticas del humanismo erasmista y lucianesco”

¹³⁸ “tiene una mente organizada de modo humanista e incluso científica” (...) “contra los conceptos tradicionales de ‘limpieza de sangre’ y diferencia entre linajes” (...) “la igualdad y la dignidad de los seres humanos”.

¹³⁹ Quando várias citações de um mesmo texto estiverem no mesmo parágrafo a data da obra aparecerá indicada junto ao nome do autor e as páginas estarão entre parênteses logo após a citação.

¹⁴⁰ “Las observaciones de Cervantes sobre literatura son expresadas a lo largo de su obra, ya *in propria persona*, ya por sus narradores y personajes literarios”.

¹⁴¹ “incompletas, ambíguas, e incluso contradictorias”.

¹⁴² “la ilustración afectada y pedantesca”.

fontes principais são as mesmas da crítica literária renascentista e excetuando-se “sua originalidade como teórico do romance em especial, há muito pouco em sua teoria geral que não se possa encontrar na teoria italiana do *Cinquecento*” (p. 294)¹⁴³.

Anthony Close assevera que Cervantes não concebe os gêneros literários como completamente separados uns dos outros, mas valoriza a variedade, o que é notavelmente visto no *Quixote*. Close (1982, p. 12) também afirma que Cervantes

expandiu enormemente o escopo das fábulas cômicas, introduzindo nelas tipos de assuntos que alguém poderia esperar encontrar na narrativa épica, em tratados políticos, em descrições de bailes de máscaras da corte, no gênero pastoral, e misturando tudo isso e mais com os ingredientes tradicionais das fábulas cômicas – contos populares, *burlas*, apotegmas, sátira social e assim por diante.¹⁴⁴

Para Riley (1973) o ponto central para a teoria da novela em Cervantes é a “relação entre história e ficção”¹⁴⁵ (p. 307). Este estabelece diferença entre as duas, sabe que na ficção a verdade poética prevalece, mas também que esta depende em parte da verdade histórica. Mesmo escrevendo com rigor de historiador, Cervantes tinha um gosto pelo maravilhoso e em sua prosa tratou de reconciliá-lo com a vida real. Sabia que podia contar qualquer coisa desde que estabelecesse no leitor “uma narração entre esta [a narração] e sua inteligência”¹⁴⁶ (p. 316). Assim, Cervantes mostra uma interdependência entre o ideal e o possível.

Riley (1973, pp. 318 e 322) ainda afirma o seguinte:

Só em *Dom Quixote* Cervantes encontra uma solução completamente satisfatória para o problema da relação entre o ideal poético e a realidade histórica. Aqui

¹⁴³ “su originalidad como teórico de la novela en especial, hay muy poco en su teoría general que no pueda encontrarse en la teoría italiana del *Cinquecento*”. São citações de um artigo chamado “Teoría literaria”, presente na coletânea de textos da *Suma Cervantina* citada na bibliografia.

¹⁴⁴ “have enormously expanded the scope of the comic fables, introducing into it types of subject-matter which one might expect to find in epic narrative, in political treatises, in descriptions of courtly masques, in the pastoral genre, and mixing all this and more with the comic fable’s traditional ingredients - folk-tales, *burlas*, apophthegms, social satire, and so on.”

¹⁴⁵ “relación entre historia y ficción”

¹⁴⁶ “una relación entre ésta y su inteligencia”.

Cervantes situa o ideal no único lugar em que será encontrado de verdade em um mundo imperfeito: na mente humana. Em sentido filosófico e psicológico, *Dom Quixote* trata das complexas relações entre o mundo interior da mente e o mundo físico exterior. Em sentido literário, relaciona a ficção poética idealizada, ordenada providencialmente, com a ficção romanesca, orientada histórica e empiricamente. (p. 318)

(...)

Cervantes descobriu com a prosa narrativa que a arte é uma espécie de ilusão na qual o leitor participa, como em um jogo, com total consciência de sua irrealdade – e que quanto mais poderosa é a aparência de realidade, maior é a ilusão. (322)¹⁴⁷

O brilhante exercício literário que envolve o leitor também contém outros aspectos. A mente de dom Quixote, através de sua loucura, transforma a realidade, e isso tem um duplo sentido: o primeiro, mais explícito, o da loucura psicológica, uma patologia, que faz com que o louco não consiga enxergar a realidade como é, vendo apenas as suas próprias fabulações; o segundo é filosófico, denotando que somente um louco lutaria para transformar a realidade. Aqui há uma clara associação entre a loucura de dom Quixote e a *Moria* de Erasmo. É claro que isso acrescenta elementos complicadores para a compreensão da obra, mas com a imensa fortuna crítica que tem o *Quixote* seria natural que isso acontecesse.

Em um artigo introdutório de uma prestigiada edição de *Dom Quixote*, Martín de Riquer (2005, p. LXV) escreve de forma categórica:

Para chegar a uma compreensão cabal do *Quixote*, pois, é preciso ter bem em conta que esse romance não é uma sátira da cavalaria ou dos ideais cavaleirescos,

¹⁴⁷ “Sólo en *Don Quijote* halla Cervantes una solución completamente satisfactoria al problema de la relación entre el ideal poético y la realidad histórica. Aquí Cervantes sitúa lo ideal en el único sitio en que va a ser de veras encontrado en un mundo imperfecto: en la mente humana. En sentido filosófico y psicológico, *Don Quijote* trata de las complejas relaciones entre el mundo interior de la mente y el mundo físico exterior. En sentido literario, relaciona la ficción poética idealizada, ordenada providencialmente, con la ficción novelística, orientada histórica y empiricamente.

(...)

Cervantes descubrió con la prosa narrativa que el arte es una especie de ilusión en la que participa el lector, como en un juego, con total conciencia de su irrealdad – y que cuanto más poderosa es la apariencia de realidad, mayor es la ilusión.”

(...) uma burla do heroísmo e do idealismo nobre, mas a burla de uns livros que, por seus exageros extremos e sua falta de mesura, ridiculariza o heróico e o ideal. Todo o *Quixote* está construído como uma paródia dos livros de cavalarias.¹⁴⁸

A obra seria basicamente uma paródia que, devido ao gênio de seu autor, cresceu e se tornou muito mais. Diferente da visão de Unamuno, Riquer (2005, p. LXXI) enxerga Cervantes como um hábil malabarista que “brinca com sua própria obra, se impõe a ella e a leva por onde quer, e inclusive ironiza sua própria criatura”¹⁴⁹. A paródia se dá em mais de um nível, já que o segundo livro, publicado em 1615, se constitui como paródia do primeiro, de 1605, ou seja, este é para aquele o que as obras de cavalaria foram no princípio. Um outro aspecto que não se pode esquecer é que a obra é um livro humorístico, mesmo encerrando tanta profundidade e amargura.

Peter E. Russel (1969, p. 312) garante que “Por mais de um século e meio depois da primeira publicação do livro leitores, não somente na Espanha, mas em toda Europa, aparentemente aceitaram sem mofa que *Dom Quixote* era simplesmente um brilhante e bem sucedido livro humorístico”¹⁵⁰. Ele tenta resgatar a primeira forma como a obra foi vista e mostra desaprovação com a crítica moderna porque entende que a seriedade exagerada nas leituras atrapalha a compreensão do livro.

Já Erich Auerbach pensa que é difícil determinar se a obra é trágica ou cômica. Acaba salientando que não é trágica, mas também que não é completamente cômica, pois “a prudente moderação, combinada com a absurda imoderação da ideia fixa, produz uma multiplicidade que não se deixa harmonizar totalmente com o cômico” (1987, p. 312). Essa multiplicidade atraía Cervantes, como também apontado por Close (1982). Além da não

¹⁴⁸ “Para llegar a una cabal comprensión del *Quijote*, pues, es preciso tener bien en cuenta que esta novela no es una sátira de la caballería o de los ideales caballerescos, (...) una burla del heroísmo y del idealismo noble, sino la burla de unos libros que, por sus extremosas exageraciones y su falta de mesura, ridiculizaban lo heroico y lo ideal. Todo el *Quijote* está construído como una **parodia de los libros de caballerías**”. A data se refere a uma edição do *Quixote* mencionada na bibliografia.

¹⁴⁹ “Juega con su propia obra, se impone a ella y la lleva por donde quiere, e incluso ironiza con su criatura misma”.

¹⁵⁰ “For more than one and a half centuries after the book was first published, readers, not only in Spain, but in all Europe, apparently accepted without cavil that *Don Quixote* was simply a brilliantly successful funny book”.

tragicidade, para Auerbach (1987) “o elemento satírico e o elemento da crítica do seu tempo são muito fracos” (p. 308). Ele insiste que Dom Quixote não põe em questão a realidade e sua ação de fato não muda nada. A pergunta se o mundo está bem ordenado não teria sido feita na obra pois “a loucura de Dom Quixote ilumina tudo o que encontra em seu caminho com alegre indiferença, e deixa tudo em alegre confusão” (p. 314). Para ele Dom Quixote não é “nem um anarquista nem um profeta do Reino de Deus, antes mostra uma e outra vez que, sempre que a sua ideia fixa não está em jogo, ele se adapta prazerosamente às circunstâncias” (p. 309).

Essa visão difere bastante de outras interpretações, como a de Mario Vargas Llosa (2005, p. XXI), que liga *Dom Quixote* ao liberalismo do século XVIII, e vê sua ideia de liberdade antecipando “também alguns aspectos da dos pensadores anarquistas de séculos mais tarde”¹⁵¹. Dessa perspectiva *Dom Quixote* é um louvor à liberdade e uma crítica aliada a uma rejeição do poder.

É preciso ter cuidado com as ligações que se fazem entre Cervantes, especialmente com o *Quixote*, e esta ou aquela corrente ideológica, pois como diz Alfredo Alvar Esquerria (2005, p. 190):

outra coisa importante da historiografia cervantina é, precisamente, a apropriação de seu ser, ou de sua essência, por parte de todos os grupos sociais. Foi ultracatólico; republicano; monárquico; liberal; patrono; idealista; constitucionalista; revolucionário; sofredor da violência do sistema; samurai; ecologista; conservador; amante das mulheres e agora, logo logo, será – ainda que creio que já seja – gay. Produto cultural de onde estejam, mito de referência; dom Quixote e Sancho já não são eles, deixaram de ser eles [mesmos]¹⁵².

¹⁵¹ “también algunos aspectos de la de los pensadores anarquistas de dos siglos más tarde”. É um artigo introdutório à edição do *Quixote* organizada por Francisco Rico.

¹⁵² “otra de las cosas importantes de la historiografia cervantina es, precisamente, la apropiación de su ser, o de su esencia, por parte de todos los grupos sociales. Fue católico ultra; republicano; monárquico; liberal; patrono; idealista; constitucionalista; revolucionario; sufridor de la violencia del sistema; samurai; ecologista; conservador; amador de las mujeres y ahora, a poco a poco, será –aunque creo que lo es ya– gay. Producto cultural donde los haya, mito de referencia; don Quijote y Sancho ya no son ellos, han dejado de ser ellos”.

Como mitos fundadores, os dois grandes personagens são usados como elemento de legitimação para fortalecer aqueles que querem divulgar ideias e que não conseguem, por conta própria, levar a cabo seu intuito. Qualquer interpretação deve ser posta a prova, e aquelas que tentam ligar o *Quixote* a determinadas correntes ideológicas merecem ainda mais rigor.

Na visão de Auerbach (1987, p. 316) “Cervantes se deixava levar pela situação do momento, pelas necessidades de cada aventura”, o que parece estar de acordo com a fama do romance de ser uma grande improvisação. J. B. Avalle-Arce e E. C. Riley (1973) refutam esta interpretação que, segundo eles, também foi rejeitada “pela maior parte da crítica contemporânea”¹⁵³ (p. 60). Eles indicam também uma grande inovação literária de Cervantes: a liberdade do artista e a liberdade da personagem. O narrador escreve como *quer* e não como *deve*, e por isso Dom Quixote surge livre de determinismos geográficos, de sangue, de família e tradições. Há uma “autodeterminação em contraste com o determinismo”¹⁵⁴ (p. 48) constante nas obras até então. Dom Quixote, confundindo estética com ética, vai viver a vida como obra de arte, encarnando o princípio renascentista do *imitatio*. “Nos personagens há um verdadeiro afã de autorrealização”¹⁵⁵ (p. 49) e a vontade surge então como dimensão primária da vida.

“A vontade, como sempre no mundo de dom Quixote, corrige a realidade”¹⁵⁶, afirmam Avalle-Arce e Riley (1973 p. 56). Dom Quixote reconhece que seu ideal não se adéqua a este mundo, mas mesmo assim decide vivê-lo, e é nisso que reside seu heroísmo. Para os dois autores “Existe uma correlação lógica entre o seu estado mental, que vai mudando, e os episódios externos”¹⁵⁷ (p. 73). Dom Quixote fica louco, e através de sua loucura transforma a realidade para viver suas aventuras. Na segunda parte essa loucura está transformada, ele está mais lúcido. Essa restauração mental vai se acentuando até que o herói chega a um estado de desilusão que o faz retornar à cordura e voltar a ser Alonso

¹⁵³ “la mayor parte de la crítica contemporánea”.

¹⁵⁴ “autodeterminación en contraste con el determinismo”

¹⁵⁵ “En los personajes hay un verdadero afán de autorrealización”

¹⁵⁶ “La voluntad, como siempre en el mundo de don Quijote, corrige a la realidad”.

¹⁵⁷ “Existe una lógica correlación entre su estado mental que va cambiando y los episodios externos”.

Quijano, o bom, o que significa a morte de Dom Quixote.

Nos quatro séculos de vida do *Engenhoso Fidalgo* só mais recentemente têm surgido interpretações que enfocam seu escudeiro, Sancho Pança, ainda que o segundo livro tenha sido chamado de “Epopéia de Sancho”. Marcel Bataillon (1983, p. 357) indica que “Castro assinalou como ninguém a complexidade e a fecundidade imprevisível do personagem de Sancho”¹⁵⁸. Já para J. B. Avalor-Arce, Sancho é criatura de Dom Quixote, chegando a se tornar sua projeção espiritual, quando fica separado de seu amo na ilha Barataria¹⁵⁹.

Em geral Sancho é mencionado por causa de sua dita “quixotização” ao longo da obra, já que dom Quixote é o ponto central dela, mesmo que se reconheça que aquele adquire independência no percurso da narrativa. Nem por isso uma análise de Sancho é menos justificada. Para Vladimir Nabokov (1986, p. 59) “o personagem de Sancho é o produto de uma generalização, enquanto que o de dom Quixote é o resultado de uma concepção individual”¹⁶⁰. Há um contraste claro entre dom Quixote e Sancho, mas esse contraste, que permanece tão nítido no aspecto físico, vai diminuindo no decorrer das aventuras, até que passam a ser semelhantes. No entanto é preciso ressaltar que a “paródia do escudeiro parte da simplicidade que possui em comum com dom Quixote e não da criação de um Sancho-Quixote, ainda que ocupe seu lugar e duplique burlescamente suas loucuras”¹⁶¹ (URBINA, 1991, p. 171).

“Inúmeros comentadores sublinharam o fato que tanto a loucura de dom Quixote como o bom senso de Sancho são mutualmente contagiosos”¹⁶², diz Nabokov (1986, p. 62), mas a questão vai além. Paulo Bezerra (2005, p. 101) “parte da concepção segundo a qual essa relação entre Quixote e Sancho é uma interação dialógica entre sujeitos

¹⁵⁸ “Castro há señalado como nadie la complejidad y la fecundidad imprevisible del personaje de Sancho”

¹⁵⁹ Cf. AVALLE-ARCE, 2002.

¹⁶⁰ “le personnage de Sancho est le produit d’une généralisation, alors que celui de Don Quichotte est le resultat d’une approche individuelle”.

¹⁶¹ “parodia del escudero parte de la simpleza que posee en común con don Quijote y no de la creación de un Sancho-Quijote, aunque ocupe su lugar y duplique burlescamente sus locuras”.

¹⁶² “Nombre de commentateurs ont souligné le fait que tant la folie de Don Quichotte que le bon sens de Sancho sont mutuellement contagieux”.

de suas próprias consciências e de seus próprios discursos, que participam em isonomia do processo de construção dos diálogos do romance”. O diálogo serve como uma das bases para a construção da narrativa, e tem também papel fundamental na relação Dom Quixote-Sancho, como indica Miguel José Pérez. Assim como dom Quixote educa Sancho e o molda, também é educado e moldado por ele. Focalizando-se no escudeiro, Pérez (2005, p. 4) diz que é o diálogo que faz com que Sancho “participe da mesma loucura de seu amo”¹⁶³ e se abra para novos horizontes.

Eduardo Urbina (1991, p. 139) afirma que na segunda parte da obra “Sancho atua com maior amplitude e independência, segundo os conhecimentos ganhos”¹⁶⁴, o que culmina em seu governo na ilha. Apesar de a promessa feita a Sancho de que se tornaria cavaleiro e governador ser ridícula, o governo acaba se realizando, mas não do modo como esperava. “O fictício se torna realidade, mas no ato se converte em algo marcadamente diferente do que almejava”¹⁶⁵ (RILEY, 2002, p. 9).

Para Nabokov (1986, p. 65) “o desenvolvimento do espírito e do personagem de Sancho Pança (...) permitiu a Cervantes destacar um tipo de sagacidade e de eloquência e uma fina análise da vida que constitui a essência do humanismo”¹⁶⁶. Bataillon vê em Sancho a encarnação da *stultitia* de que Erasmo falou. Portanto, se o governo de Sancho for uma utopia, a base desta estaria em sua loucura. Unamuno, Auerbach, M. J. Pérez e o próprio Bataillon, entre outros, apontaram para a loucura como um recurso usado por Cervantes para escrever com mais liberdade, pois os loucos podem falar o que quiserem. Além de uma referência a Erasmo, isso pode ser considerado como algo que liga o *Dom Quixote* ao gênero utópico?

José Antonio Maravall interpreta a novela inteira como sendo uma utopia. Ele vê no *Quixote* uma atitude de repulsa do Estado moderno e ao mesmo tempo a perseguição de uma renovação humana e social que aponta para a idade do ouro. Segundo esse autor a

¹⁶³ “participe de la misma ‘locura’ de su amo”.

¹⁶⁴ “Sancho actúa con mayor amplitud e independencia, según los conocimientos ganados”.

¹⁶⁵ “Lo ficticio se hace realidad, pero en el acto se convierte en algo señaladamente diferente de lo que anhelaba”.

¹⁶⁶ “le développement de l’esprit et du personnage de Sancho Pança (...) a permis à Cervantès dégager un type de sagesse et d’éloquence et une fine analyse de la vie qui constituent l’essence de l’humanisme”.

obra contém um forte naturalismo baseado nos “ensinamentos estoicos e na doutrina do cristianismo, que juntos constituem a herança moral do homem do século XVI”¹⁶⁷ (2006, p. 186), além de apontar para a valorização da liberdade do indivíduo e para um afastamento das formas de propriedade individual. Para embasar sua interpretação Maravall aponta vários aspectos do *Quixote* semelhantes às obras utópicas, como as poucas referências ao espaço e ao tempo, com uma base nacional imprecisa. Segundo ele

a utopia da vontade fichteana, de dom Quixote, leva à utopia da razão natural e culmina no episódio da ínsula Baratária. O governo pela razão –a razão em sentido tradicional, que engendra a sabedoria, não a que, na mente moderna, produz a ciência positiva– é a chave política da idade dourada (MARAVALL, 2006, p. 210)¹⁶⁸.

A distinção entre os dois tipos de razão é importante para evitar a confusão de significado nos termos usados. Não é a razão científica pós-descartiana, mas o bom senso tradicional. Isso ficará mais claro na análise do texto do *Quixote* a seguir.

Sobre o governo Ramón de Garciasol (1965, p. 274) diz que “No *Quixote*, a arte de governar consiste em fazer justiça e permitir o desenvolvimento do homem em uma ordem de liberdade”¹⁶⁹. Segundo Maria Augusta Vieira (1998, p. 130)

o desempenho de Sancho contrasta radicalmente com as intenções dos Duques e sua experiência como governador, em lugar de destacar suas necessidades mais rasteiras e imediatas, revelou seu bom senso e espírito de justiça. (...) De certa forma, seria possível dizer que vivenciando a ficção foi possível conhecer a própria realidade, como se o sonho, de alguma forma, iluminasse a vida.

¹⁶⁷ “enseñanzas estoicas y la doctrina del cristianismo que juntas constituyen la herencia moral del hombre del siglo XVI”.

¹⁶⁸ “la utopía de la voluntad fichteana, de don Quijote, lleva a la utopía de la razón natural y culmina en el episodio de la ínsula Barataria. El gobierno por la razón –la razón en sentido tradicional, que engendra la sabiduría, no la que, en la mente moderna produce la ciencia positiva– es la clave política de la edad dorada”.

¹⁶⁹ “En el *Quijote*, el arte de gobernar consiste en hacer justicia y permitir en un orden de libertad el desarrollo del hombre”.

O sonho iluminando a vida é uma bela imagem e não deixa de ser gracioso que o tolo Sancho tenha conseguido se despir de suas necessidades para se tornar um excelente governador.

Já Para Paulo Bezerra (2005, p. 105), Sancho, “Em seus atos e decisões administrativas, combina uma visão humanista das obrigações do governador, que sintetiza a concepção popular do juiz justo e do governante justo”. Então se Sancho permanece o mesmo quando se torna governador (como pensa Auerbach) sua sabedoria é, de acordo com Maravall (2006, p. 211), “baseada na manifestação livre e natural da razão, frente à justiça formal e organizada”¹⁷⁰. Para ele a ação de dom Quixote visa “criar na sociedade aquelas condições que tornem possível o governo de Sancho”¹⁷¹ (2006, p. 210). Aponta também mais um elemento de semelhança com o gênero utópico lembrando que na *Utopia* de Morus

as leis estavam ao alcance de todas as pessoas do país (...) e a interpretação que, ao aplicá-las, se busca dar às leis ‘est maxime crasa ita maxime aequam censent’. Maximamente crassa, comum, vulgar, é também a maneira de governar de Sancho; governo de qualquer um, do senso comum¹⁷² (2006, p. 215).

J. Lee Greene (1974, p. 117) diz que “o governo de Sancho serve para a apresentar um ideal político, civil, e de um sistema social”¹⁷³, semelhante à *Utopia*, e dessa forma é nesse episódio que se encontram os elementos chave para a interpretação da obra como tal.

Tanto Mariano Baquero Goyanes quanto Maravall reconhecem a escassez de obras utópicas na Espanha e este último (2006, p. 228) pergunta: “Houve como que uma refração espanhola a essa maneira de pensamento no plano teórico?”¹⁷⁴, Em algumas obras

¹⁷⁰ “basada en la libre y natural manifestación de la razón, frente a la justicia formal y organizada”.

¹⁷¹ “crear aquellas condiciones en la sociedad que hagan posible el gobierno de Sancho”.

¹⁷² “las leyes estaban al alcance de todas las gentes del país (...) y la interpretación que, al aplicarlas, se busca dar siempre a las leyes «est maxime crasa ita maxime aequam censent». Máximamente crasa, común, vulgar, es también la manera de gobernar de Sancho; gobierno de cualquiera, del común sentido”.

¹⁷³ “Sancho’s governorship serves to present an ideal political, civil, and social system”.

¹⁷⁴ “¿Hubo como una refracción española para esta manera de pensamiento en el plano teórico?”

aparecem fragmentos que se identificam com o pensamento utópico, mas só o *Quixote* poderia, de certa forma, ser filiado ao gênero, “E ainda assim com as peculiaridades e notas específicas que a literatura utópica na Espanha deveria apresentar”¹⁷⁵. O tão falado realismo cervantino não o distancia do pensamento utópico, ao contrário, conforme expressado no segundo capítulo por Luigi Firpo. Também para Maravall (2006, p. 230) “o real se faz presente na utopia pelo lado, nem sempre reconhecido, de sua vinculação histórica”¹⁷⁶. Ele afirma que a utopia de Cervantes “longe de parecer uma construção geométrica (...) não é senão o drama de uma existência humana, com tudo o que de impuro, imperfeito, doloroso há nela, porque a perfeição humana se alcança, para o sentimento cristão e imediato ao barroco de Cervantes, através da dor e ainda do fracasso” (2006, p. 231)¹⁷⁷. Isso leva ao que afirmou E. C. Riley (2002, p. 6): “O herói pode ter ou não feições cômicas ou patéticas; pode ser representado em clave menor: o importante é que demonstre uma suficiência deste espírito heroico, ainda que fracasse ou esteja indefeso”¹⁷⁸. Dessa forma, a visão de Dom Quixote como um livro de entretenimento, cômico, não excluiria a interpretação heroica ou a utópica.

Sobre o governo de Baratária, Greene (1974, p. 118) pensa que “Até esse ponto no romance Cervantes explorou o potencial cômico de Sancho; agora ele é o personagem mais sã e racional do livro. Ele pôs o seu bom senso para trabalhar”¹⁷⁹. Para Maravall Sancho possui uma filosofia comum, popular, “não outra coisa que filosofia moral, disciplina adequada para preparar a toda função de governo, desde o de si mesmo até o da sociedade e da república”¹⁸⁰ (2006, p. 216). Francisco López Estrada vê anacronismo nas propostas do

¹⁷⁵ “Y aun así, con las peculiaridades y específicas notas que habría de presentar la literatura utópica en España”.

¹⁷⁶ “lo real se hace presente en la utopía por el lado, no siempre reconocido, de su vinculación histórica”.

¹⁷⁷ “lejos de parecer una construcción geométrica (...) no es sino el drama de una existencia humana, con todo lo que de impuro, imperfecto, doliente, hay en ella, porque la perfección humana se alcanza, para el sentimiento cristiano e inmediato al barroco de Cervantes, a través del dolor y aun del fracaso”

¹⁷⁸ “El héroe puede o no tener rasgos cómicos o patéticos; puede ser representado en clave menor: lo importante es que demuestre una suficiencia de este espíritu heroico, aunque fracase o esté indefenso”.

¹⁷⁹ “Up until this point in the novel Cervantes had exploited the comic potential of Sancho; now he is probably the most sane and rational character in the book. He had put his common sense to work”.

¹⁸⁰ “no otra cosa que filosofía moral, disciplina adecuada para preparar a toda función de gobierno, desde el de uno mismo hasta el de la sociedad y la república”.

fidalgo, o que é a razão de sua impossibilidade, e nela reside, basicamente, aspecto contra-utópico da obra. No fim das contas tanto Sancho abandona o governo, como dom Quixote a cavalaria andante. Semelhante a Maravall, López Estrada (1996, p. 90) percebe no *Quixote* utopia e contra-utopia, lembrando também “a maravilhosa pendulação que caracteriza a obra”¹⁸¹ e permite que ela contenha todos esses contrastes.

Já foi apontada a importância da relação entre história e ficção para Cervantes, especialmente em *Dom Quixote*, além dos seus pensamentos sobre a poesia e a prosa. Tudo isso, e também o drama, está presente nessa obra, mas, para Maravall (2006, p. 233) “Cervantes escreve nele algo entre história e poesia, isto é, se situa nessa *hinterland* em que surge a utopia e se mantém na peculiar relação com o ser real e o dever normativo próprio das invenções utópicas”¹⁸². O episódio da ilha Baratária seria uma fábula criada para ser o ápice da utopia cervantina; a “ínsula” inexistente seria um jeito de adequar à novela inteira a idéia de “não-lugar”, sentido primeiro de “utopia”, pontuando também que a manutenção do cultismo latino “ínsula” lembra a *Insula Utopiae*. Mas Maravall (2006, pp. 236-237) esclarece que “Cervantes muda fundamentalmente o método utópico em não inventar um lugar ‘sem lugar’, mas em imaginar uma figura humana de localização indeterminada”¹⁸³. Essa é a direção que toma a literatura utópica espanhola, a partir do Quixote. Por fim escreve Maravall (2006, p. 244) que Cervantes “Sem nenhuma acridez, se sente vencido pela época, e ri serenamente de uma ilusão pela qual talvez se sentiu juvenilmente tocado. Mas ao rir faz outros refletirem sobre o estado de uma sociedade na qual uma vontade pura e nobre é sempre ridicularizada”¹⁸⁴. Semelhante à metáfora da utopia como mensagem da garrafa.

A ilha se tornara uma obsessão para Sancho e, por isso, ele aquiesceu a várias

¹⁸¹ “la maravillosa pendulación que caracteriza la obra”.

¹⁸² “Cervantes escribe en él entre historia y poesía, esto es, se sitúa en ese *hinterland* en que surge la utopía y se mantiene en la peculiar relación con el ser real y el deber normativo propio de las invenciones utópicas”.

¹⁸³ “en lo que Cervantes cambia fundamentalmente el método utópico es en no inventar un lugar «sin lugar», sino en imaginar una figura humana de indeterminable emplazamiento”.

¹⁸⁴ “Sin acritud ninguna, se siente vencido por la época, y serenamente ríe de una ilusión de la que quizá juvenilmente se sintió tocado. Pero al reír hace a otros recapacitar sobre el estado de una sociedad en la que una pura y noble voluntad queda siempre en ridículo”.

burlas dos duques, só percebendo que governar não valia tanto assim quando já estava lá. Poderia se dizer que ele se assemelha a Rafael Hitlodeu na *Utopia*, que não queria ser conselheiro do príncipe por compreender que a justiça que aprendera na ilha de Utopia nada tem a ver com as veleidades do poder.

A fim de justificar a análise que feita, é preciso lembrar que *Dom Quixote* é uma obra episódica: três grandes episódios (as três saídas) intercalados com pequenos episódios interdependentes, verossímeis e, ao mesmo tempo, oriundos da trama principal. Isso permite que esses episódios, como o caso da ilha Baratária, sejam analisados separadamente, ainda que em conexão com o resto da obra. Lembrando que “O ato de isolar e extrair uma porção do ‘mundo’ do romance é o equivalente crítico de isolar e extrair da vida o que constituiria uma história. E se tratando de ficção, há que escolher entre um sem fim de possibilidades. O ato crítico, sendo um ato artístico, é forçosamente ‘artificial’”¹⁸⁵ (AVALLE-ARCE; RILEY, 1973, p. 74). Nisso está baseado o procedimento analítico adotado aqui.

A introdução acima tem como objetivo mostrar alguns elementos fundamentais da crítica literária cervantina, mesmo com a certeza de que esse exercício é sempre incompleto por causa da ausência de certos nomes ou conceitos, facilmente apontados por especialistas muito mais capacitados. Naturalmente o peso dos erros cometidos e das lacunas do texto cai sobre o seu autor, mas a necessidade se impõe sobre a extrema prudência nesses casos. E para situar minimamente o leitor e expor alguns conceitos usados o que foi dito parece suficiente. Sobre análise do texto cervantino que está a seguir, é adequada a advertência de Alvar Esquerria (2005, pp. 189-190):

Claro que os textos ou as ideias cervantinas (e especialmente n’*O Quixote*) são tão complexos que deram pé para mil e uma interpretações, leituras, tabulações e confabulações. Tanto que (me dá a sensação que isso me ronda à cabeça) não sabemos se em verdade, em verdade, lemos Cervantes ou seu exegeta. Por isso

¹⁸⁵ “El hecho es que aislar y extraer una porción del ‘mundo’ de la novela es el equivalente crítico de aislar y extraer de la vida lo que constituiría una historia. Y tratándose de una ficción, hay que escoger entre un sinfín de posibilidades. El acto crítico, siendo un acto artístico, es por fuerza ‘artificial’”.

deve-se limpar o cervantino de aderências externas e intentar recuperá-lo em seu estado prístino, isto é, lendo o que escreveu e não tentando explicar o que ele quis dizer e que não disse mas que tentou dizer porque, na realidade, isso encerra outra coisa que querias que tivesse querido dizer e não disse, ou seja, daí ao divã, só um pouco de tempo.¹⁸⁶

Dessa forma, apesar de reconhecer que todas as leituras feitas foram essenciais para fundamentar a análise do texto cervantino, elas não serão diretamente citadas, salvo alguma exceção. As menções anteriores são suficientes e as referências estão disponíveis para um possível aprofundamento sobre alguma questão que se considere pertinente. Além disso o texto será citado em espanhol, para evitar também o filtro da tradução¹⁸⁷.

3.2. Finalmente, ao texto¹⁸⁸: o primeiro livro

A análise feita aqui gravitará em torno do governo de Sancho Pança na *insula* Baratária¹⁸⁹, que está dentro de um episódio maior, a estadia de dom Quixote e Sancho no castelo dos duques¹⁹⁰, ambos na segunda parte da obra. Apesar de o episódio da ilha Baratária ser curto, a ideia de ser governador povoa a mente de Sancho desde o princípio do romance, já que foi com essa promessa que dom Quixote convenceu o lavrador a se tornar escudeiro, como se vê no trecho abaixo:

En este tiempo, solicitó don Quijote a un labrador vecino suyo, hombre de bien – si es que este título se puede dar al que es pobre –, pero de muy poca sal en la

¹⁸⁶ “Claro que, los textos o las ideas cervantinas (y especialmente en *El Quijote*) son tan complejos que han dado pie para mil y una interpretaciones, lecturas, tabulaciones y confabulaciones. Tanto que (me da la sensación que esto me ronda en la cabeza) no sabemos si en verdad, en verdad, leemos a Cervantes o a su exégeta. Por ello, hay que limpiar lo cervantino de adherencias externas e intentar recuperarlo en su estado prístino, esto es, leyendo lo que escribió y no inventando el explicar lo que quiso decir y que no dijo pero que intentó decir porque, en realidad, eso encierra otra cosa que querías que hubiera querido decir y no dijo, o sea, de ahí la diván, un poco de tiempo”.

¹⁸⁷ Constará em nota de rodapé a tradução dos viscondes de Castilho e Azevedo, citada nas referências.

¹⁸⁸ Nas citações do texto de *Don Quijote* será indicado somente o livro e o capítulo. A edição utilizada nas citações é a de Francisco Rico, da editora Alfaguara, publicada em 2005.

¹⁸⁹ Capítulos XLV, XLVII, XLIX, LI, LIII.

¹⁹⁰ Do capítulo XXX ao LVII.

mollera. En resolución, tanto le dijo, tanto le persuadió y prometió, que el pobre villano se determinó de salirse con él y servirle de escudero. Decíale, entre otras cosas, don Quijote que se dispusiese a ir con él de buena gana, porque tal vez le podía suceder aventura que ganase, en quítame allá esas pajas, alguna ínsula, y le dejase a él por gobernador della. Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer y hijos y asentó por escudero de su vecino. (I, 7)¹⁹¹

Das muitas promessas de dom Quixote a Sancho a maioria permanece desconhecida para nós, pois a única que de fato impeliu o simples camponês a aceitar a proposta foi a de torná-lo governador.

É nisso que pensa no início das aventuras: “Iba Sancho Panza sobre su jumento como un patriarca, con sus alforjas y su bota, y con mucho deseo de verse ya gobernador de la ínsula que su amo le había prometido” (I, 7)¹⁹². Não se dá conta da pouca probabilidade de a promessa se realizar porque está perdido em seu desejo, iludido por seus sonhos. O desejo aparece também para Sancho como elemento transformador da realidade, de forma semelhante como foi para dom Quixote no processo da sua transformação em cavaleiro andante. Mesmo montado num jumento ele se sente com um patriarca, um grande homem. Aqui não importa quem ele é, mas quem sonha ser. O desejo tira-lhe todas as preocupações e medos, não deixa que ele se angustie com as incertezas da vida andante.

A vontade faz com que creia piamente em seu amo, de forma que insiste com ele: “Mire vuestra merced, señor caballero andante, que no se le olvide lo que de la ínsula me tiene prometido; que yo la sabré gobernar, por grande que sea” (I, 7)¹⁹³. Além da

¹⁹¹ “Neste meio tempo, solicitou D. Quixote a um lavrador seu vizinho, homem de bem (se tal título se pode dar a um pobre), e de pouco sal na moleira; tanto em suma lhe disse, tanto lhe martelou, que o pobre rústico se determinou em sair com ele, servindo-lhe de escudeiro. Dizia-lhe entre outras coisas D. Quixote, que se dispusesse a acompanhá-lo de boa vontade, porque bem podia dar o acaso que do pé para a mão ganhasse alguma ilha, e o deixasse por governador dela. Com estas promessas e outras quejandas, Sancho Pança (que assim se chamava o lavrador) deixou mulher e filhos, e se assoldou por escudeiro do fidalgo”.

¹⁹² “Ia Sancho Pança sobre o seu jumento como um patriarca, com os seus alforjes e a sua borracha, e com muita ânsia de se ver já governador da ilha que o amo lhe havia prometido”.

¹⁹³ “Olhe Vossa Mercê, senhor cavaleiro andante, não se esqueça do que me prometeu a respeito da ilha, que lá o governá-la bem, por grande que seja, fica por minha conta. ”

credulidade, o grande interesse em governar faz com que Sancho ganhe confiança na própria capacidade. Ele não se sente como um pobre lavrador que ficará a vida toda em sua aldeia, com a vida simples passando vagarosa. Suas aspirações são maiores, quer levar ao máximo o desenvolvimento de suas capacidades humanas. Ainda que o desafio seja grande, sua vontade de transpô-lo é maior. Sancho aparentemente tolo já aqui mostra sua grandeza, ao menos a grandeza que crê possuir.

É verdade que tudo isso pode ser imputado à sandice do homem simples, pois só um louco creria nisso. É a visão do narrador, que anuncia Sancho como um homem de pouco sal na moleira, demasiado crédulo para perceber o que se passava ao seu redor. No entanto pode-se interpretar essa visão como representando a posição corrente de uma sociedade que ainda tinha reminiscências medievais e que, portanto, não podia aceitar a mobilidade social que permite que um lavrador – que nem possuía a própria terra – chegue a ser governador. Assim, somente um louco pensaria que poderia sair dos confins da Mancha e chegar tão longe.

Essa discussão sobre as interpretações remete à deliciosa pendulação da obra (LÓPEZ ESTRADA, 1996), que ora nos leva para um lado, ora para outro. É certo que o primeiro efeito que Cervantes pretende causar é cômico, como bem atestam Russel (1969) e Close (1978), mas não se pode desprezar as outras visões. O próprio Close reconhece a qualidade dos intérpretes que critica, e é preciso lembrar que uma interpretação não exclui a outra. Isso mostra a grandiosidade do Quixote, que pode ser lido com seriedade sem que perca sua força cômica.

Pois bem, podemos rir com as ingenuidades graciosas de Sancho e, ao mesmo tempo, enxergar a melancolia brotando e se espalhando. É como um bêbado andando trôpego pela rua, com os pés inchados: a um só tempo trágico e cômico. A risada não impede a percepção do problema e das sérias consequências que ele acarreta. Sancho é engraçado, cheio de refrões, crédulo, inocente, mas é também um lavrador pobre que anseia mudar sua situação social. Podemos ver nisso uma simples tolice ou enxergar um desejo profundo que representa a aspiração de toda uma classe social. A interpretação adotada revela a posição que se tem em relação à sociedade, suas desigualdades e o sonho constante

de uma vida melhor.

Não é o caso de dizer que aqueles que defendem a interpretação cômica da obra são conservadores, enquanto os leitores profundos advocariam a causa de um mundo mais justo o solidário. Isso seria uma redução binária simplista que não cabe no Quixote, obra tão rica em possibilidades de análise. Apenas deve-se ressaltar que a leitura que nega a plausibilidade da mobilidade social, reputando o desejo de que isso aconteça como insanidade, reflete um conservadorismo estamental marcadamente medieval que surpreendentemente ainda ecoa atualmente¹⁹⁴.

É interessante notar que dom Quixote não duvida da capacidade de Sancho para governar, inclusive incentiva o desejo do escudeiro. Eis a resposta que dá ao lembrete citado anteriormente:

– Has de saber, amigo Sancho Panza, que fue costumbre muy usada de los caballeros andantes antiguos hacer gobernadores a sus escuderos de las insulas o reinos que ganaban, y yo tengo determinado de que por mí no falte tan agradecida usanza, antes pienso aventajarme en ella: porque ellos algunas veces, y quizá las más, esperaban a que sus escuderos fuesen viejos, y, ya después de hartos de servir y de llevar malos días y peores noches, les daban algún título de conde, o por lo mucho, de marqués, de algún valle o provincia de poco más a menos; pero si tú vives y yo vivo bien podría ser que antes de seis días ganase yo tal reino, que tuviese otros a él adherentes que viniesen de molde para coronarte por rey de uno de ellos. Y no lo tengas a mucho, que cosas y casos acontecen a los tales caballeros, por modos tan nunca vistos ni pensados, que con facilidad te podría dar aún más de lo que te prometo. (I, 7)¹⁹⁵

¹⁹⁴ Cf. MAYER 1987.

¹⁹⁵ “ – Hás de saber, amigo Sancho Pança – disse D. Quixote – que foi costume muito usado dos antigos cavaleiros andantes fazerem governadores aos seus escudeiros das ilhas ou reinos que ganhavam; e eu tenho assentado em que, por minha parte, se não dê quebra a esta usança de agradecido, antes nela me desejo aventajar; porque os outros, algumas vezes, e as mais delas, estavam à espera de que os seus escudeiros chegassem a velhos, e já depois de fartos de servir, e de levar maus dias e piores noites, é que lhes davam algum título de Conde, ou pelo menos de Marquês de algum vale ou província de pouco mais ou menos; e tu, se viveres e mais eu, bem poderá ser que antes de seis dias andados eu ganhe um reino com outros seus dependentes, que venham mesmo ao pintar para eu te coroar a ti por seu Rei. E não te admires do que te digo, pois coisas e casos acontecem aos tais cavaleiros, por modos tão nunca vistos e pensados, que facilmente eu te poderia dar até mais do que te prometo .”

O cavaleiro sempre se baseia no que leu nos romances de cavalaria antigos, querendo não só reproduzir os feitos de seus heróis mas superá-los. Não promete qualquer coisa a seu escudeiro, quer dar-lhe algo grandioso. Juntamente com o aumento da grandiosidade da promessa está a diminuição da precisão naquilo que já era vago: o prêmio agora pode ser alguma ínsula ou reino. A falta de verossimilhança nas promessas reflete a loucura de dom Quixote e também é um artifício retórico do cavaleiro que impede seu questionamento posterior. Sancho não poderia se queixar de sua pretensa ínsula, pois nas menções do amo a promessa está sempre acompanhada do pronome indeterminado “alguma”.

Nessa fala do cavaleiro chama a atenção a ideia presente na última frase de que tudo pode acontecer, o que por um lado gera grandes expectativas e por outro demonstra a indeterminação do futuro. Tudo pode acontecer, inclusive serem bem sucedidos em seus sonhos, até mesmo com maior facilidade do que imaginam. É um elemento semelhante ao que está presente nas utopias: seus criadores percebem a impossibilidade imediata de sua realização e simultaneamente crêem ser concebível sua efetivação. Nas utopias, porém, há uma carga maior de melancolia, expressa na já mencionada fala de More (1999, p. 185): “desejaria, posto que não espere” a implantação do que disse. Já dom Quixote, acompanhado por Sancho, deseja e crê que seu desejo será atendido. Nesse caso a melancolia chega até nós mediada pelo narrador que nos informa a respeito do estado mental dos desejantes.

A exploração do que é admissível para a realidade é uma das prerrogativas da ficção, e dom Quixote faz isso com maestria, auxiliado por sua loucura. Ele passa a viver apoiado nas possibilidades que consegue conceber, e nisso antecipa, mesmo que somente para si, a realização delas em sua vida. Ele inverte a ordem das coisas, trocando a realidade pela imaginação, e do mesmo modo procede Sancho. A diferença é que a loucura deste é proveniente de sua falta de malícia, enquanto a daquele é resultado da leitura exacerbada de antigos romances de cavalaria.

Adiante no romance outra vez se percebe que a motivação de Sancho em seguir as aventuras se concentra no desejo de governar uma ínsula:

Ya en este tiempo se había levantado Sancho Panza, algo maltratado de los mozos de los frailes, y había estado atento a la batalla de su señor don Quijote, y rogaba a Dios en su corazón fuese servido de darle vitoria y que en ella ganase alguna ínsula de donde le hiciese gobernador, como se lo había prometido. (I, 10) ¹⁹⁶

Sancho deseja a vitória de dom Quixote em benefício próprio, acreditando que seu amo ganhará já uma ínsula para presentear-lhe. Ele esquece a surra que tomou por causa da expectativa que tem. O escudeiro não está preocupado com aventuras, apenas tem em mente uma ideia fixa e passa a ver a realidade filtrada por isso. Desse modo associa a primeira promessa do amo a uma aventura qualquer, sem que isso tenha sido anunciado ou mesmo indicado de alguma forma obscura. É o desejo se sobrepondo à realidade.

A narrativa continua:

Viendo, pues, ya acabada la pendencia y que su amo volvía a subir sobre Rocinante, llegó a tenerle el estribo y antes que subiese, se hincó de rodillas delante de él y, asiéndole de la mano, se la besó y le dijo:

– Sea vuestra merced servido, señor don Quijote mío, de darme el gobierno de la ínsula que en esta rigurosa pendencia se ha ganado, que, por grande que sea, yo me siento con fuerzas de saberla gobernar tal y tan bien como otro que haya gobernado ínsulas en el mundo. (I, 10)¹⁹⁷

Sancho pede a ínsula a dom Quixote sem mesmo saber se este a havia ganhado, tal é a ansiedade que o domina. As medidas e o respeito com que trata o cavaleiro refletem esse espírito. É uma deferência interessada que revela a todos um Sancho mundano e

¹⁹⁶ “Já então se havia levantado Sancho Pança, algum tanto maltratado pelos moços dos frades, e tinha assistido atento à batalha de seu amo D. Quixote, rogando no coração a Deus fosse servido de lhe dar vitória, e com ela o ganho de alguma ilha, e que o fizesse governador, segundo o prometido”.

¹⁹⁷ “Vendo pois concluída já a pendência, e que seu amo tornava a encavalgar-se no Rocinante, chegou-se a pegar-lhe no estribo, e, antes que ele subisse, se pôs de joelhos diante dele, pegou-lhe na mão, beijou-a, e disse-lhe:

– Seja Vossa Mercê servido, meu senhor D. Quixote da minha alma, de me dar o governo da ilha que nesta rigorosa pendência ganhou, que, por grande que ela seja, sinto-me com forças de a saber gobernar, tal e tão bem como qualquer que tenha governado ilhas neste mundo”.

materialista, que pouco ou nada se importa com a justiça.

Além disso ele demonstra outra vez o sentimento de que tem a capacidade, “como qualquer outro”, para ser governador. Aqui está posto um elemento fundamental: a igualdade entre as pessoas. O que importaria para governar não seria a sua história familiar, sua linhagem, ou mesmo suas relações pessoais, mas seu potencial como ser humano. Sancho manifesta o ideal humanista que via no homem uma infinidade de habilidades que poderiam ser desenvolvidas, independentemente da origem do indivíduo. É o triunfo do indivíduo assinalado de outra forma.

Finalizando esse trecho, lê-se o seguinte:

A lo cual respondió don Quijote:

– Advertid, hermano Sancho, que esta aventura y las a ésta semejantes no son aventuras de ínsulas, sino de encrucijadas, en las cuales no se gana otra cosa que sacar rota la cabeza, o una oreja menos. Tened paciencia, que aventuras se ofrecerán donde no solamente os pueda hacer gobernador, sino más adelante. (I, 10)¹⁹⁸

Novamente dom Quixote não questiona a capacidade de Sancho e apresenta uma classificação de aventuras para explicar ao escudeiro que a ínsula não tinha sido ganha. Ora, essa tipificação de aventuras tem um caráter literário, o que é bastante curioso, pois mostra que dom Quixote vê suas vidas como uma representação. É como se estivessem vivenciando as formas de literatura que conhecia, atravessando-as uma a uma. Mais uma inversão se apresenta, pois não é a literatura que surge como representação da realidade, mas o contrário. O fidalgo manchego e seu vizinho representam na vida os papéis que aquele lera nas obras de ficção.

A recomendação a Sancho é que tenha paciência porque chegará o momento de representarem o tipo de aventura que resultará no prêmio desejado, até mesmo algo mais do

¹⁹⁸ “ – Adverti, Sancho amigo – respondeu D. Quixote – que esta aventura, e outras semelhantes a esta, não são aventuras de ilhas, senão só encruzilhadas, em que se não ganha outra coisa senão cabeça quebrada, ou orelha de menos. Tende paciência; não vos hão-de faltar aventuras, em que não somente eu vos possa fazer governador, mas alguma coisa mais”.

que se espera¹⁹⁹. Através de sua sandice dom Quixote usa o desejo descontrolado de Sancho para incutir nele um valor que o transformará numa pessoa melhor. Assim, o homem se desenvolve e vai se encaminhando para alcançar um estado mais virtuoso. Isso mostra que a intenção de dom Quixote não é somente ter muitas aventuras, mas que busca uma renovação do homem, uma característica do Renascimento (MARAVALL, 2006).

Os diálogos são elemento fundamental na construção dos personagens e através deles os dois protagonistas vão se ensinando mutuamente e se transformando (PÉREZ, 2005). O governo prometido a Sancho está sempre presente nas conversações que trava com o amo. Em uma delas dom Quixote menciona um bálsamo milagroso que curaria todas as feridas facilmente, ao que Sancho responde:

– Si eso hay – dijo Panza –, yo renuncio desde aquí el gobierno de la prometida ínsula, y no quiero otra cosa en pago de mis muchos y buenos servicios sino que vuestra merced me dé la receta de ese extremado licor, que para mí tengo que valdrá la onza adondequiera más de a dos reales, y no he menester yo más para pasar esta vida honrada y descansadamente. Pero es de saber agora si tiene mucha costa el hacelle. (I, 10)²⁰⁰

Seria natural supor que agradaria muito ao escudeiro ser curado de todas as feridas, já que apanhar das mais diversas formas estava se tornando uma rotina. No entanto além disso Sancho enuncia o tipo de vida que considera ideal, viver honrada e descansadamente. Mais do que ascender ao poder, passar a vida sem esforço, tendo as necessidades atendidas e desfrutando-a com gosto era o desejo das classes subalternas que levavam a vida em trabalhos pesados. Isso remete às arcádias e ao mundo ao revés, sendo possível estabelecer uma ligação com o episódio da abadia de Thelème, na famosa obra de Rabelais *Gargântua e Pantagruel*. Sem dúvida é um desejo escapista, tanto da situação imediata em que se

¹⁹⁹ Vê-se aqui um eco do Cristianismo paulino: (Efésios III, 20).

²⁰⁰ “ – Sendo isso verdadeiro – disse Pança – já daqui dispenso o governo da prometida ilha, e nada mais quero em paga dos meus muitos e bons serviços, senão que Sua Mercê me dê a receita dessa milagrosa bebida, que tenho para mim se poderá vender a olhos fechados cada onça dela por mais de quatro vinténs. Não preciso mais para passar o resto da vida honradamente e com todo o descanso. O que falta saber é se não será muito custoso arranjá-la”.

encontra, bem como da vida ordinária que levava . O desejo por uma vida melhor está presente nas utopias, mas aqui a relação mais fácil de se estabelecer é com a mentalidade popular e as festas carnavalescas (REDONDO, 1998; BAKHTIN, 1999).

Sancho associa a possibilidade de ser governador com uma vida mansa e tranquila, sem muitos trabalhos. E vai ficando impaciente com o passar do tempo, pois esperava que a ínsula lhe fosse regalada logo e sem muito esforço de sua parte. Diante de afirmações inverossímeis de dom Quixote, ele contesta:

– Alto, pues; sea así – dijo Sancho –, y a Dios prazga que nos suceda bien y que se llegue ya el tiempo de ganar esta ínsula que tan cara me cuesta, y muérame yo luego.

– Ya te he dicho, Sancho, que no te dé eso cuidado alguno, que, cuando faltare ínsula, ahí está el reino de Dinamarca²⁰¹, o el de Sobradisa, que te vendrán como anillo al dedo, y más que, por ser en tierra firme, te debes más alegrar. Pero dejemos esto para su tiempo, y mira si traes algo en esas alforjas que comamos, porque vamos luego en busca de algún castillo donde alojemos esta noche y hagamos el bálsamo que te he dicho; porque yo te voto a Dios que me va doliendo mucho la oreja. (I, 10)²⁰²

Aqui parece que para Sancho chegar a ser governador era o máximo que podia alcançar em sua vida, depois do que poderia morrer. Ainda assim pensa que o pretendido governo já está saindo muito caro. Dom Quixote responde que não devia se preocupar com isso porque encontrariam algo. Novamente a promessa assume forma mais genérica, sendo mencionado inclusive o reino imaginário de Sobradisa²⁰³. Dom Quixote aproveita o ensejo para apresentar mais um ensino ao escudeiro, dizendo-lhe que aguarde o tempo de governar.

²⁰¹ A associação com o *Hamlet*, de Shakespeare é inevitável.

²⁰² “ – Basta, seja assim – disse Sancho – e a Deus praza que nos suceda bem, e que chegue já o tempo de se ganhar essa ilha que tão cara me custa, e embora eu morra logo.

– Já te disse, Sancho, que te não dê isso cuidado algum; quando falte ilha, aí estão o reino de Dinamarca ou o de Sobradisa. que te servirão como anel em dedo; e mais deves tu folgar com estes, por serem em terra firme. Mas deixemos isto para quando for tempo; e vê se trazes aí nos alforjes coisa que se coma, para irmos logo em busca de algum castelo, em que nos alojemos esta noite, e onde faça o bálsamo que te disse, porque te juro que a orelha me vai já doendo, que não posso parar”.

²⁰³ Conforme explicação de Francisco Rico em nota de rodapé.

Nisso ele encarna a sabedoria do *Eclesiastes* (III, 1): “Há um momento para tudo e um tempo para todo propósito debaixo do céu”.

Adiante não é Sancho mas o próprio dom Quixote que menciona a ínsula prometida, isso para motivar o escudeiro porque este não quer por as mãos em armas para combater canalhas que porventura cometessem algum agravo contra eles, pois o cavaleiro não estava autorizado pelas leis da cavalaria andante a atacá-los, serviço que caberia a seu servidor. Segue a resposta do cavaleiro:

– Quisiera tener aliento para poder hablar un poco descansado, y que el dolor que tengo en esta costilla se aplacara tanto cuanto, para darte a entender, Panza, en el error en que estás. Ven acá, pecador: si el viento de la fortuna, hasta ahora tan contrario, en nuestro favor se vuelve, llevándonos las velas del deseo para que seguramente y sin contraste alguno tomemos puerto en alguna de las ínsulas que te tengo prometida, ¿qué sería de ti si, ganándola yo, te hiciese señor della? Pues ¿lo vendrás a imposibilitar, por no ser caballero, ni quererlo ser, ni tener valor ni intención de vengar tus injurias y defender tu señorío? Porque has de saber que en los reinos y provincias nuevamente conquistados nunca están tan quietos los ánimos de sus naturales ni tan de parte del nuevo señor, que no se tengan temor de que han de hacer alguna novedad para alterar de nuevo las cosas y volver, como dicen, a probar ventura; y, así, es menester que el nuevo posesor tenga entendimiento para saberse gobernar y valor para ofender y defenderse en cualquiera acontecimiento. (I, 15)²⁰⁴

Naturalmente Sancho não sabe nada sobre a arte de governar e seu desejo é baseado muito

²⁰⁴ “ – Quisera ter forças para poder falar com algum descanso, e que a dor que tenho nestas costelas se me aplacasse, para te eu dar a entender, Pança, o erro em que estás. Vem cá, pecador; se o vento da fortuna, tão contrário até aqui, vira de rumo para nos favorecer, enchendo-nos as velas do desejo, para que seguramente, e sem contraste algum, aportemos em algumas das ilhas que já te prometi, que seria de ti se, ganhando-a, eu te fizesse senhor dela? pois hás-de tu mesmo impossibilitar-me de o realizar, por não seres armado cavaleiro nem queres sê-lo, nem teres valor nem tenção de vingar as tuas injúrias, e defender os teus domínios?! porque hás-de saber que nos reinos e províncias recém-conquistadas nunca os ânimos dos seus naturais estão sossegados, nem tão favoráveis ao novo senhor, que se não tema alguma novidade para se alterarem de novo as coisas, e se tornar, como dizem, a tentar de novo fortuna; e portanto é necessário que o novo possessor tenha entendimento para se saber governar, e valor para ofender e defender-se em qualquer contingência”.

mais numa imagem do que num conhecimento preciso. Dom Quixote trata então de esclarecer o desafortunado escudeiro.

Por se tratar de observações sobre o governo, nesse trecho há várias partes que remetem ao *Príncipe* de Maquiavel. O primeiro deles é a menção à fortuna que, num primeiro momento, é entendida como destino ou mesmo acaso. Todavia é preciso esclarecer o sentido do termo. Para Antonio Caruccio-Caporale (2001, p. 155²⁰⁵) a fortuna “constitui os limites externos e intrínsecos que opõe-se à essa ação [a *virtù*] (estejam eles demarcados pela ‘sorte’, pelo ‘acaso’, ou pelas condições exteriores do arbítrio humano, vale dizer, pela *situação concreta* em que vive o sujeito)”. Portanto não se trata do acaso, mas de uma “situação concreta” que pode acontecer, não em contraposição à *virtù*²⁰⁶, mas em associação com ela. Dependendo de como se portarem e das situações que se lhes mostrem no caminho poderão então alcançar a conquista e o governo da ínsula.

O próximo tópico posto pela flor da cavalaria andante é o da competência para governar. Na concepção de dom Quixote essa capacidade seria conquistada pelo exercício das armas, que levaria o homem ser melhor e, nesse sentido, ter maior mérito²⁰⁷. Se a fortuna presenteasse Sancho com o desejado governo ele precisaria ter virtude para conseguir exercê-lo. Aqui podemos citar Maquiavel²⁰⁸:

Digo, então, que a dificuldade em conservar-se um principado novo sob a autoridade de um novo príncipe será maior ou menor de acordo com o caráter mais ou menos virtuoso daquele que o conquistou. E, dado que este evento da passagem de homem (num sentido privado) a príncipe pressupõe que possua méritos (*virtù*) ou muita sorte (*fortuna*), fica a impressão de que uma ou outra dessas duas condições podem, em parte, muitas das dificuldades. Todavia, o príncipe que depende menos da fortuna mantém-se por mais tempo enquanto tal.
(VI)

²⁰⁵ É a nota explicativa número 9 à tradução do *Príncipe* por ele realizada.

²⁰⁶ Sobre a *virtù* e a *fortuna* Caruccio-Caporale, na mesma nota mencionada acima, diz que “são as duas forças antagonistas – mas também complementares – nas quais concentram-se o essencial da vida e da ação políticas”.

²⁰⁷ Mérito é uma das traduções para o termo *virtù*.

²⁰⁸ A edição utilizada consta nas referências. Nas citações será indicado apenas o capítulo.

Dom Quixote tenta ensinar a Sancho esses valores, quer que o manso lavrador adquira a virtude necessária para realizar um bom governo e manter-se nele. São ensinamentos políticos aos quais o bom Sancho não teria acesso por sua condição iletrada. Sua capacidade advinha dos muitos conhecimentos populares que possuía e do senso-comum, tantas vezes de maior valor que tratados de sabedoria e outras tantas enganoso. Dom Quixote quer fornecer a Sancho elementos que possam conferir-lhe autonomia, para que não se baseie nas virtudes do amo, mas em suas próprias.

Sobre os principados conquistados pelas armas de outros ou pela fortuna Maquiavel escreve o seguinte: “Aqueles que, mercê simplesmente da fortuna, passam de simples cidadãos à condição de príncipes, é com pouca dificuldade que a alcançam mas com muita que a mantêm” (VII). É verdade que Sancho enfrentava várias dificuldades, apanhando a torto e a direito, ficando muitas vezes moído e estirado ao solo, mas não seria por sua força que alcançaria o governo. Por isso os conselhos de dom Quixote (e também os de Maquiavel) lhe seriam úteis.

Na visão do pensador florentino um principado sempre estaria propenso a voltar ao seu estado anterior, o que produz a necessidade de o novo príncipe ter virtudes suficientes para conservar-se no poder. Além disso precisaria contar pelo menos com o apoio de parte dos novos súditos, pois seria muito difícil manter-se sem essa ajuda. Em suma, a posição do príncipe que recebe como presente um governo é bastante delicada, afinal, prossegue Maquiavel:

A sua posição, nenhum deles saberá ou poderá conservar: não saberá, porquanto, em não se tratando de um homem de grande talento e predicados (*virtù*), não é de se esperar que, havendo sempre vivido em sua condição de homem da esfera privada, ele saiba comandar; e não poderá porque não dispõe das forças que poderiam fielmente apoiá-lo. (...) a menos que, como já referi, estes que tão repentinamente tornaram-se príncipes possuam tamanha virtude que saibam sem detença preparar-se para conservar o que a fortuna colocou em suas mãos, e que, após a sua acessão, assentem – como outros antes dela o teriam feito – as bases

do seu poder. (VII)

Como já dito, Sancho não estava preocupado com o poder e, portanto, não poderia pensar em como o conservaria. Ele acreditava na própria capacidade de governar e entendia – inocentemente – que suas boas ações e seus conhecimentos seriam suficientes para levar a bom cabo seu intento. Dom Quixote vê essa lacuna e tenta preenchê-la, mas dessa vez o escudeiro não lhe dá muita atenção: “En este que ahora nos ha acontecido – respondió Sancho – quisiera yo tener ese entendimiento y ese valor que vuestra merced dice; mas yo le juro, a fe de pobre hombre, que más estoy para bizmas que para pláticas²⁰⁹” (I, 15)²¹⁰.

Em alguns momentos de muito enfado Sancho pensa em deixar tudo, inclusive as esperanças de ser governador, para voltar a sua antiga vida, mas ele não desiste e segue fiel ao amo louco. Em outra parte, como medo de que ele o cavaleiro morressem em uma temerosa aventura, ou mesmo de ficar sozinho num lugar desconhecido durante a noite, ele diz:

– (...) Yo salí de mi tierra y dejé hijos y mujer por venir a servir a vuestra merced, creyendo valer más y no menos; pero, como la codicia rompe el saco, a mí me ha rasgado mis esperanzas, pues cuando más vivas las tenía de alcanzar aquella negra y malhadada ínsula que tantas veces vuestra merced me ha prometido, veo que en pago y trueco della me quiere ahora dejar en un lugar tan apartado del trato humano. (I, 20)²¹¹

Pança tem claramente intenções de enriquecimento e acredita que o governo lhe proporcionaria isso. Contudo é perceptível também na fala do escudeiro um eco da tradição

²⁰⁹ Franciscro Rico (2005, p. 133) explica em nota: mais “para cataplasmas (*bizmas*) que para conversações (*pláticas*)”.

²¹⁰ “Nisto que nos agora aconteceu — tornou Sancho — quisera eu ter tido esse entendimento e esse valor que Vossa Mercê diz; mas eu lhe juro, à fê de pobre homem, que mais estou eu para emplastos, que para arrazoados”.

²¹¹ “– (...) Eu saí da minha terra, e deixei filhos e mulher para vir ao serviço de Vossa Mercê, com a fê de vir a ser mais, e não menos; porém como a cobiça rompe o saco, a mim já me tem estragado as minhas esperanças, pois quando mais vivas as tinha de alcançar aquela negra e malfadada ilha, que tantas vezes Vossa Mercê me tem prometido, vejo que em paga e troca me quer agora deixar em sítio tão apartado do trato humano”.

cristã de condenação do desejo de riqueza, já mencionada no capítulo anterior. É possível supor que esse eco venha da influência da igreja, pois na mesma passagem Sancho menciona as pregações do cura da aldeia. Apesar de a utopia também partilhar desse eco, não se deve ver aqui uma ligação forte, pois nela há uma condenação explícita da riqueza, enquanto que a fala citada acima denota muito mais uma frustração por não consegui-la do que uma reprovação do desejo.

A ilha continua aparecendo nos diálogos do romance, ora em pedidos ora em promessas, e dom Quixote em tudo se apoia nos livros que lera, reforçando a inversão de lugar entre a literatura e a vida. A certa altura, porém o escudeiro se mostra desconfiado, pois nota a falta de juízo do amo e como sua imaginação distorcia as coisas. Ele começa a perceber o mecanismo mental do amo, que tomava por históricas todas as aventuras de cavaleiros que conhecia. Ora, se o fidalgo tomava uma bacia de barbeiro por um elmo mitológico, bem podia ser que as aventuras que mencionava não fossem verdadeiras. E eram essas aventuras que legitimavam a promessa do governo da ínsula. É uma grande ironia que Sancho comece a se dar conta disso para logo em seguida ser enredado na poderosa retórica do cavaleiro.

No final do livro de 1605 dom Quixote é falsamente encantado, num artifício pensado pelo cura e pelo barbeiro de sua aldeia para o levarem de volta. Se este não se dá conta do que acontece – ou finge que não – Sancho deixa claro que entende o que se passa, dizendo que reconhece o cura, mesmo disfarçado. Nesse momento Cervantes põe na boca do escudeiro diversos princípios que faziam parte de um senso comum popular, como a ideia de fortuna medieval que retirava dos homens qualquer responsabilidade por sucesso ou fracasso²¹².

Logo em seguida, porém, estão postas afirmações que relativizam a força da fortuna. Sancho justifica seu desejo pela ínsula dizendo:

– Yo no estoy preñado de nadie – respondió Sancho –, ni soy hombre que me dejaría empreñar, del rey que fuese; y, aunque pobre, soy cristiano viejo, y no

²¹² Cf. HELLER, 1982.

debo nada a nadie; y si insulas deseo, otros desean otras cosas peores; y cada uno es hijo de sus obras; y, debajo de ser hombre, puedo venir a ser papa, quanto más gobernador de una insula, y más pudiendo ganar tantas mi señor que le falte a quien dallas. Vuestra merced mire cómo habla, señor barbero; que no es todo hacer barbas y algo va de Pedro a Pedro. (I, 47)²¹³

Ao mesmo tempo em menciona concepções populares medievais mostra estar imbuído da visão renascentista de que o homem é autor do seu destino, que cada um constroi sua própria história. Como dom Quixote, Sancho acredita na força do mérito, do esforço individual, tem por certo que são suas ações, e não algo externo a si, que determinarão o que alcançará na vida. Tudo é possível ao homem. Essa não é a ideia de fortuna da Idade Média e da primeira fase do Renascimento, mas sim a visão burguesa da sociedade que coloca o individuo no centro do debate (HELLER, 1982; MARAVALL, 2006). Isso se torna ainda mais evidente com a nota explicativa de Francisco Rico (2005, p. 489) ao refrão “muito vai de Pedro a Pedro”: significa que “um homem é distinto de outro, por mais que pareçam iguais”²¹⁴.

Durante o regresso de dom Quixote e Sancho ao seu povoado todos os personagens envolvidos mantêm diversas conversações e em uma delas o malfadado lavrador repete a confiança em suas habilidades para governar. Caso elas faltassem, contudo, ainda há uma saída: “yo he oído decir que hay hombres en el mundo que toman en arrendamiento los estados de los señores y les dan un tanto cada año, y ellos se tienen cuidado del gobierno, y el señor se está a pierna tendida, gozando de la renta que le dan, sin curarse de otra cosa” (I, 50)²¹⁵. Seria uma menção ao político profissional, um produto do

²¹³ “ – Eu não tenho cá embutidos, nem sou homem que viva de lérias – respondeu Sancho – e, ainda que pobre, sou cristão-velho, e não devo nada a ninguém; e se desejo ilhas, outros desejam coisas piores e cada qual é filho das suas obras; e sendo homem, posso vir a ser papa, quanto mais governador de uma ilha, podendo meu amo ganhar tantas, que lhe falte a quem as dê. Vossa Mercê veja como fala, senhor barbeiro, que nem tudo é fazer barbas, e não há só basbaques no mundo; digo isto, porque todos nos conhecemos, e a mim não me impinge gato por lebre; e, a respeito do encantamento de meu amo, Deus sabe onde estará a verdade, e fiquemos por aqui, que o melhor é não lhe mexer”.

²¹⁴ “un hombre es distinto a otro, por más que parezcan iguales”.

²¹⁵ “tenho ouvido dizer que há homens no mundo que tomam de arrendamento os estados dos senhores, e lhes dão um tanto por ano, e tratam do governo, e os senhores verdadeiros estão de perna estendida, gozando a renda que lhes dão, sem se importarem com mais nada”.

Renascimento? Não fica perfeitamente claro. De qualquer forma está posta uma discussão sobre a forma de se governar, que tem sequência com a réplica do cônego, dizendo que a administração da justiça cabe ao senhor do estado. No segundo livro há uma conversa sobre o mesmo tema, desta vez com a participação de dom Quixote, que será abordada adiante.

O pároco, o cônego e o barbeiro ficam impressionados tanto com as loucuras de dom Quixote quanto com o apego de Sancho Pança à promessa de ser governador. Tão confiante está o escudeiro que conta para sua mulher como algo que seguramente aconteceria se saíssem outra vez em busca de aventuras. Da mesma forma que dom Quixote, Sancho se escusa a dar maiores explicações, pedindo que a mulher não tenha pressa para entender e que confie nele.

O desejado governo de Sancho está presente em todo o primeiro livro, desde o princípio, como elemento de convencimento, até o final, como simples esperança e confiança cega numa promessa inverossímil que, de forma surpreendente, se realizará no segundo livro, como que por encantamento. Com isso pode-se perceber a relevância do tema dentro do romance, o que também legitima a abordagem do presente texto.

3.3. O segundo livro: a caminho do governo

Já no começo do segundo livro há uma conversa interessante para este estudo. Depois de um mês em casa o fidalgo dava mostras de estar voltando ao juízo, por isso o pároco e o barbeiro resolveram visitá-lo, para averiguar se estava verdadeiramente curado. Dom Quixote os recebe bem e lhes fala com muito juízo. A narrativa prossegue:

Y en el discurso de su plática vinieron a tratar en esto que llaman «razón de estado» y modos de gobierno, enmendando este abuso y condenando aquél, reformando una costumbre y desterrando otra, haciéndose cada uno de los tres un nuevo legislador, un Licurgo moderno o un Solón flamante, y de tal manera renovaron la república, que no pareció sino que la habían puesto en una fragua y sacado otra de la que pusieron; y habló don Quijote con tanta discreción en todas las materias que se tocaron, que los dos examinadores creyeron indubitadamente

que estaba del todo bueno y en su entero juicio. (II, 1)²¹⁶

Francisco Rico (2005, p. 549) explica que “A *razão de estado*, isto é, o conjunto de regras e preceitos políticos para manter o poder, se tornou famosa com a obra de Giovanni Botero *Della ragione di stato* (1589)”²¹⁷. No Renascimento se tornaram comuns os tratados sobre como governar um estado, sobre como devia se portar o príncipe, etc. Entre os autores famosos estão Maquiavel, é claro, e também Antonio de Guevara com seu *Reloj de Príncipes*. É um tipo de literatura bastante presente que trata de um tema que começava a povoar as mentes das pessoas, especialmente dos que eram letrados.

É muito interessante a menção de que cada um dos três se fazia de novo legislador. Devemos lembrar que na origem da *Utopia* está o grande Utopos, elaborador as leis que regeriam a nova república. A composição de leis é, no caso da *Utopia*, a pedra fundamental da república. Ao referir-se a Licurgo ou a Sólon Cervantes deixa claro que conhecia a literatura grega, a mesma que embasara também a criação da *Utopia*.

Além disso Cervantes, através do narrador – que por sua vez se remete a Cide Hamete Benengeli²¹⁸ –, conta que eles renovaram a república, ou seja, o mesmo princípio que dá origem às utopias. O tipo de exercício criativo feito nessa conversa poderia dar ensejo à criação de utopias. Os três revelam seu descontentamento com o estado das coisas e vão além, desenhando na imaginação – sempre através do diálogo – a república como pensavam que deveriam ser. O que estão fazendo nada mais é do que explorar as possibilidades do real, transformando-o de acordo com sua vontade e do daquilo que consideravam melhor.

Não é o caso de dizer que por causa dessa discussão dom Quixote seria um

²¹⁶ “e, no decorrer da sua prática, vieram a tratar do que chamam razão de estado e modos de governo, emendando este abuso e condenando aquele, reformando um costume e desterrando outro, fazendo-se cada um dos três um legislador, um Licurgo moderno ou um Sólon flamante. De tal modo renovaram a república, que não pareceu senão que a tinham metido numa bigorna e tirado outra diversa; e falou D. Quixote com tanta discrição em todos os assuntos que se trataram, que os dois examinadores supuseram, sem a mínima dúvida, que estava de todo bom e em seu perfeito juízo”.

²¹⁷ Nota explicativa à sua edição do Quixote de 2005: “La *razón de estado*, es decir, el conjunto de reglas y preceptos políticos para mantener el poder, se hizo famosa con la obra de Giovanni Botero *Della ragione di stato* (1589)”.

²¹⁸ Cf. SOONS, 1959.

utopista. Apenas deve-se notar que o tema da constituição do ótimo estado está presente na mentalidade do cavaleiro, e também de seus amigos, de forma que influencia a forma como leva sua vida, como cria suas aventuras. E também podemos aceitar que esses conceitos que domina – “falou com tanta discrição sobre todas as matérias em que tocaram” – vão sendo, aos poucos, ensinados a Sancho. Este, por sua vez, além do que aprende com dom Quixote, possui já os conhecimentos populares também úteis ao bom governo e que não devem ser postos em segundo plano.

Mesmo tendo ficado um mês em sua casa – é de se supor que levando a vida costumeira – Sancho não se esquece da prometida ínsula. Justamente no final da conversa entre dom Quixote, o pároco e o barbeiro ele aparece, o que leva a uma enorme discussão, porque a sobrinha e a ama do fidalgo não querem deixá-lo entrar. Dizem-lhe que vá embora para que não leve outra vez dom Quixote a errar pelo mundo. Pança não deixa estar, e assim se dá o seguinte diálogo:

– Ama de Satanás, el sonsacado y el distraído y el llevado por esos andurriales soy yo, que no tu amo: él me llevó por esos mundos, y vosotras os engañáis en la mitad del justo precio; él me sacó de mi casa con engañifas, prometiéndome una ínsula que hasta agora la espero.

– Malas ínsulas te ahoguen – respondió la sobrina –, Sancho maldito. Y ¿qué son ínsulas? ¿Es alguna cosa de comer, golosazo, comilón que tú eres?

– No es de comer – replicó Sancho –, sino de gobernar y regir mejor que cuatro ciudades y que cuatro alcaldes de corte.

– Con todo eso – dijo el ama –, no entraréis acá, saco de maldades y costal de malicias. Id a gobernar vuestra casa y a labrar vuestros pegujares, y de jaos de pretender ínsulas ni ínsulos. (II, 2)²¹⁹

²¹⁹ “ – Ó ama de Satanás, o tresvariado e o aliciado e o arrastado sou eu, e não teu amo; ele me levou por esses mundos de Cristo, e vós outras vos enganais de meio a meio; foi ele que me tirou da minha casa, com muitas lérias, prometendo-me uma ilha, que ainda hoje estou à espera dela.

– Más ilhas te afoguem – respondeu a sobrinha – Sancho maldito; e que vem a ser isso de ilhas? é coisa de comer, guloso e comilão que tu és?

– Não é de comer – tornou Sancho – mas de reger e gobernar, melhor do que quatro cidades e quatro alcaidarias da corte.

– Pois com tudo isso — insistiu a ama — não entrareis cá, saco de maldades e costal de malicias; ide-vos gobernar a vossa casa, e lavar as vossas leiras, e deixai-vos lá de querer ilhas nem ilhos. ”

Além de mostrar a ideia fixa de Sancho há outras coisas que aparecem neste trecho. Fica claro que Cervantes tinha em mente o assunto da ínsula e que pretendia desenvolvê-lo – ou ao menos mantê-lo em pauta – no segundo livro. É um componente fundamental para a obra e que será desenvolvido apenas em seu último quarto.

O diálogo ilustra também a comicidade da obra: as malfadadas aventuras de dom Quixote e principalmente as graciosidades de Sancho, com seus mil refrões e sua simplicidade, provocam riso e alegram os que gastam seu tempo leitura da obra. Os escritos cômicos não eram, para Cervantes, inferiores aos outros e é difícil aceitar que o riso advindo de sua leitura seja somente uma capa para esconder um significado mais profundo (CLOSE, 1978).

Também é curioso ver que a palavra ínsula não era facilmente compreendida – da mesma forma como acontece hoje em português. Ínsula é um cultismo latino proveniente da erudição de dom Quixote, e Sancho se põe a repeti-lo, não ficando claro se desde o princípio entendera o que lhe fora prometido. A ama e a sobrinha não entendem a palavra e tanto a ignorância das mulheres como a explicação tosca de Sancho são engraçadas.

Chama a atenção a resposta da ama, dizendo-lhe para governar a própria casa e não pensar em ínsulas. O bom governo do lar como uma das coisas que qualifica para governar outras pessoas é tema presente no Novo Testamento²²⁰ e que ecoa na tradição cristã. Mais do que isso, porém, a fala da ama explicita o pensamento que deve-se estar contente com o que se tem e não almejar coisas maiores. No livro inteiro essa é a característica comum a todos os amigos dos dois protagonistas, destacando contudo que suas intenções são as boas, afinal querem que os dois retomem a sanidade perdida.

Naturalmente essa intenção de que os dois retornassem à cordura de antes pode ter duplo sentido. O primeiro é o registrado acima, simples e claro. Mas também pode-se enxergar nisso uma ideia conservadora, a intenção de dizer que os são deixam tudo como está e só os loucos pretendem de alguma forma alterar a ordem das coisas. É o tema já

²²⁰ Cf. I Timóteo III, 4.

explorado da loucura como insanidade ou como um desvio da norma. Nesse segundo sentido qualquer tentativa de transformação social seria vista como insana. Essas são reflexões feitas a partir da obra, afinal não se pode precisar se nesse simples diálogo Cervantes pretendia trazer à pauta todas essas questões. De qualquer forma é inegável que o tema da loucura é relevante não só para ele, mas para diversos autores do Renascimento, como Morus e Erasmo.

No entanto há algo de contestação social em dom Quixote, afinal ele era apenas um fidalgo pobre, e apenas os nobres poderiam ser armados cavaleiros. A não aceitação por parte do louco cavaleiro ilustra a negação de uma sociedade em que os grupos sociais eram praticamente fixos, cheia de privilégios de sangue. Quando os dois loucos falam, em diversas partes do livro, que é o indivíduo que faz o seu destino, como já mencionado acima, fica explícita a recusa à sociedade como era e o apego aos novos valores que iam sendo estabelecidos.

Há um contraste claro entre a cidade e o campo, entre as classes ilustradas urbanas e a simplicidade rural. Dom Quixote e Sancho são representantes dessa sociedade agrária com muitas reminiscências medievais. A própria tentativa de se restaurar a cavalaria é em si um valor antigo deposto pela nova ordem, pelas novas armas e pela recém aparecida forma de guerrear. Maravall (2006) assinala bem que muitos personagens de destaque do Renascimento, como More, Erasmo e Campanella se opunham às novas armas, justamente por acreditarem que o combate travado nos moldes recentes não permitia que o homem mostrasse o seu valor individual. As armas serviam, nos moldes antigos, não só para o combate, mas para a reforma moral do próprio combatente, o que Maravall (1948) chama de “humanismo das armas”.

O desenvolvimento dos valores burgueses é predominantemente urbano e junto a eles aparece também uma hierarquização entre o campo e a cidade. Esta passa a ser o centro difusor de cultura – como na Antiguidade – e aquele se torna um receptor, o que também está presente em *Dom Quixote* como vemos na chegada do bacharel Sansão Carrasco. Ele tira sarro de Sancho por sua credulidade com relação à promessa da ínsula, mas dom Quixote o refuta:

– Aún hay sol en las bardas – dijo don Quijote –, y mientras más fuere entrando en edad Sancho, con la experiencia que dan los años, estará más idóneo y más hábil para ser gobernador que no está agora.

– Por Dios, señor – dijo Sancho –, la isla que yo no gobernase con los años que tengo, no la gobernaré con los años de Matusalén. El daño está en que la dicha ínsula se entretiene, no sé dónde, y no en faltarme a mí el caletre para gobernarla. (II, 3)²²¹

Dom Quixote diz que ainda há tempo para dar a ilha a Sancho e se justifica dizendo que se o escudeiro tiver mais experiência será um governador melhor. Outra vez um valor antigo aparece, lembrando que inicialmente os presbíteros²²² eram escolhidos por sua capacidade e também pela experiência de vida. Só que Sancho não concorda e insiste que se a dita ínsula ainda não é governada por ele isso se deve a algum outro motivo que não a sua falta de capacidade.

Na sequência do diálogo aparece algo que merece atenção:

– Encomendadlo a Dios, Sancho – dijo don Quijote –, que todo se hará bien, y quizá mejor de lo que vos pensáis, que no se mueve la hoja en el árbol sin la voluntad de Dios.

– Así es verdad – dijo Sansón –, que si Dios quiere, no le faltarán a Sancho mil islas que gobernar, cuanto más una.

– Gobernador he visto por ahí – dijo Sancho – que a mi parecer no llegan a la suela de mi zapato, y, con todo eso, los llaman «señoría», y se sirven con plata.

– Ésos no son gobernadores de ínsulas – replicó Sansón –, sino de otros gobiernos más manuales, que los que gobiernan ínsulas por lo menos han de saber gramática.

²²¹ “ – Ainda luz sol no mundo — disse D. Quixote — e quanto mais entrado em anos for Sancho, mais idóneo e mais hábil ficará, com a experiência que traz a idade, para ser governador.

– Por Deus, senhor meu amo – respondeu Sancho – ilha que eu não governasse com os anos que tenho, não a governarei nem com a idade de Matusalém; o pior é que a tal ilha pára não sei onde, que lá bestunto para governar não me falta a mim”.

²²² A palavra significa ancião e é usada como sinônimo de bispo (επισκοπος) e pastor (ποιμεν) n o Novo Testamento.

– Con la *grama* bien me avendría yo – dijo Sancho –, pero con la *tica*, ni me tiro ni me pago, porque no la entiendo. (II, 3)²²³

Por fim o donairoso acompanhante do cavaleiro manchego muda de assunto, fugindo de uma discussão que não levaria a nada, posto que os argumentos tinham bases diferentes. Aparte os desdobramentos teológicos, a discussão é bastante interessante. Primeiro porque, como em outras tantas vezes ao longo da narrativa, mostra a confiança de Sancho na sua própria capacidade. Contudo, pela resposta de Carrasco, parece que o lavrador se referia a alguma atividade manual – ainda que isso não fique explícito – o que é um artifício do narrador para ridicularizar o glutão aldeano.

O bacharel, com sua autoridade urbana e universitária, coloca uma condição para ser governador de ínsulas. Ele tira sarro de Sancho, pois sabe que este não conhece as letras, e a resposta do escudeiro é como sempre graciosa. Sansão, contudo, aponta para um conhecimento específico necessário ao exercício de determinada função. Ora, é o reflexo do aparecimento do político profissional que se mostra aqui: não somente um cidadão com experiência e capacidade, mas alguém que domine uma técnica precisa, habilitando-o para o exercício do poder. É um valor urbano, burguês, diferente da visão comunitária de Sancho sobre sua qualidade para governar.

Adiante, ainda na conversa com o bacharel, o escudeiro diz “Sancho nací y Sancho pienso morir” (II, 4)²²⁴, referindo-se ao governo. Isso deixa claro que, em sua visão, não era o cargo, função ou posição social que determinava a identidade da pessoa. Ele seria o mesmo lavrador, escudeiro ou governador, afinal cada indivíduo é singular. Seu comportamento não se alteraria em nenhum dos casos pois seria baseado nos seus valores

²²³ “ – Encomendai o caso a Deus, Sancho — tornou D. Quixote — que tudo se fará bem, e talvez melhor do que pensais, que não bole folha nas árvores sem a vontade de Deus.

– Assim é – disse Sansão – que, se Deus quiser, não faltarão a Sancho mil ilhas que governar, quanto mais uma.

– Governadores tenho visto por aí – observou Sancho – que, no meu entender, nem me chegam às solas dos sapatos, e com tudo isso servem-se com prata, e são tratados por senhoria.

– Esses não são governadores de ilhas – tornou Carrasco – mas de outros governos de menos consideração; que os que governam ilhas, pelo menos, têm de saber gramática.

– Lá com o *grammar* entendia-me eu — tornou Sancho — com *ticas* é que não”.

²²⁴ “ Sancho nasci, e Sancho hei de morrer”.

individuais. Assim, as ações dos indivíduos dependeriam de si mais que das situações em que fossem postos pela vida. Além de o homem fazer o seu destino ele também escolhe como agir onde quer que esteja. Podemos ver um eco de valores medievais, como a honra, mas também é notável a influência do nascente individualismo burguês que ia se impondo como mentalidade dominante.

Como era de se esperar Sancho e dom Quixote decidem por uma nova saída, o que muito alegra o fiel escudeiro por ver renovadas as suas esperanças de se tornar governador. Tão notável é seu contentamento que sua mulher o indaga a esse respeito, e novamente aparece na conversa a ínsula prometida: “Yo os digo, mujer – respondió Sancho –, que si no pensase antes de mucho tiempo verme gobernador de una ínsula, aquí me caería muerto” (II, 5)²²⁵. Sancho espera o governo, e confia que isso acontecerá logo.

Em contraposição a resposta de sua mulher tem o mesmo tom do que diziam a ama e a sobrinha, o que mostra uma constante no pensamento da gente humilde. Eis a resposta de Tereza Pança:

– Eso no, marido mío – dijo Teresa –, viva la gallina, aunque sea con su pepita: vivid vos, y llévese el diablo cuantos gobiernos hay en el mundo; sin gobierno salistes del vientre de vuestra madre, sin gobierno habéis vivido hasta ahora y sin gobierno os iréis, o os llevarán, a la sepultura cuando Dios fuere servido. Como ésos hay en el mundo que viven sin gobierno, y no por eso dejan de vivir y de ser contados en el número de las gentes. La mejor salsa del mundo es la hambre; y como ésta no falta a los pobres, siempre comen con gusto. Pero mirad, Sancho, si por ventura os viéredes con algún gobierno, no os olvidéis de mí y de vuestros hijos. (II, 5)²²⁶

²²⁵ “Eu te digo, mulher – respondeu Sancho – que, se não pensasse ver-me em pouco tempo governador de uma ilha, cairia aqui morto”.

²²⁶ “ – Isso não, marido – disse Teresa – viva a galinha com a sua pevide; vive tu e leve o diabo quantos governos houver por esse mundo; sem governo saíste do ventre de tua mãe, sem governo viveste até agora, e sem governo irás ou te levarão à sepultura, quando Deus for servido; vivem muitos por esse mundo sem governo, e nem por isso deixam de viver e de ser contados no número das gentes. Não há melhor mostarda do que a fome, e, como esta não falta aos pobres, sempre comem com gosto. Mas olha, Sancho, se porventura te vires com algum governo, não te esqueças de mim nem dos teus filhos. Lembra-te que o Sanchito já tem quinze anos feitos, e precisa de ir à escola, visto que o tio abade quer fazer dele homem da igreja. Vê também que tua filha Maria Sancha não desgostará que a casemos, porque vou tendo

Apesar de estar imbuída dos valores tradicionais de imobilidade social – “casadla com su igual”²²⁷, diz adiante sobre a filha – a mulher mostra que vai se contagiando com o sonho do escudeiro. Com base nessa transmissão se constroem os imaginários sociais que levam, entre outras coisas, à constituição de utopias (BACZKO, 2005).

Nesse diálogo, como na obra em geral, vemos uma mescla de valores que é muitas vezes contraditória. Conversando com sua mulher Sancho diz que o governo os tiraria dos apuros, da vida difícil que levavam, e também que “verás como te llaman a ti «doña Tereza Panza»” (II, 5)²²⁸. Ou seja, ao mesmo tempo em que acredita na mobilidade social ele quer desfrutar dos privilégios das classes altas, da mesma forma que à burguesia nascente era agradável tomar para si os antigos privilégios da nobreza. É o reflexo da mentalidade num momento de transição social em que ainda apareciam misturados os valores antigos e novos. Aliado ao desejo de uma nova vida está o de manter as coisas como estão. Depois de a transformação ter sido consolidada e de a modernidade ter se estabelecido, esse desejo se transforma em saudosismo do mundo que se perdeu.

É relevante que, além de lembrar a dom Quixote a ínsula prometida, Sancho peça também para combinarem um salário determinado para seus serviços. Dom Quixote nega, justificando-se com base nos romances de cavalaria, pois neles nunca lera que algum escudeiro recebesse salário. Aqui o escudeiro espelha os novos valores enquanto o cavaleiro representa os antigos. A mescla é, nesse sentido, uma característica do Renascimento, época que se caracteriza por grandes inovações no modo de pensar e, por outro lado, pela manutenção de valores medievais – como no já assinalado caso das armas.

Ainda outra vez o governo se revela como motivo fundamental para Sancho. Disfarçados de cavaleiro e escudeiro, o bacharel Sansão Carrasco e Tomé Cecial, um vizinho de Sancho, encontram os loucos andantes com a intenção de levá-los de volta ao povoado. O artifício era lutar com dom Quixote e derrotá-lo, impondo-lhe como

uns barruntos de que ela deseja tanto ter um marido, como tu desejas ter um governo; e enfim, melhor parece filha mal casada que bem amancebada”.

²²⁷ “casa-a com um seu igual”.

²²⁸ “e verás como te chamam a ti D. Teresa Pança”.

consequência a proibição de exercitar a arte da andante cavalaria. Surpreendentemente dom Quixote derrota o oponente e o plano vai por água abaixo.

O que nos interessa aqui são os argumentos usados pelo vizinho disfarçado para levar Sancho a abandonar a vida andante e voltar a seu estado natural. Ele percebe que o desejo de governar uma ínsula é o principal estímulo e tenta dissuadir o escudeiro dizendo que os governos não são todos bons, passando então a maldizer o trabalho de escudeiro, insistindo que seria melhor ficar na sua aldeia. Os argumentos não importam neste caso. O essencial é ver que o governo da ínsula é um motivo percebido não só pelo leitor e pelo narrador, mas também internamente na própria narrativa, pelos personagens, o que reforça sua importância na análise da obra.

Como já dito, muitos assinalaram a quixotização de Sancho, mas isso seria melhor posto dizendo que há uma troca entre cavaleiro e escudeiro, que ambos absorvem características do companheiro. Pouco depois da aventura da cova de Montesinos o cavaleiro e o escudeiro se dirigem a uma venda “y no sin gusto de Sancho, por ver que su señor la juzgó por verdadera venta, y no por castillo, como solía” (II, 24)²²⁹. Normalmente dom Quixote tomaria a venda por castelo, e o fato de isso não acontecer pode ser visto como um princípio de retorno à sanidade. Parece também indicar certo cansaço do cavaleiro, mostrando que sua vontade criadora de seu próprio mundo, diferente daquele que era visto pelos demais, começava a arrefecer. Note-se também que se isso é um retorno de dom Quixote à normalidade ao mesmo tempo indica uma aproximação com a visão de Sancho. É uma visão ordinária do mundo, simples, sem encanto e, por isso, pouco interessante.

Um pouco após isso, em uma nova aventura Sancho, como tantas vezes, aparece “todo molido y todo apaleado” (II, 28)²³⁰. O escudeiro põe-se a reclamar e as explicações de dom Quixote não surtem efeito, de forma que reitera o pedido de receber um salário em troca dos serviços, argumentando que quando servia a Tomé Carrasco – pai de

²²⁹ “e Sancho ficou mui satisfeito por ver que seu amo a tomou por verdadeira venda e não por castelo, como costumava”.

²³⁰ “[todo] moído e [todo] desancado”.

Sansão Carrasco – era pago, e que o trabalho de escudeiro era muito maior. Dessa vez o cavaleiro cede, ficando clara a capacidade de Sancho de argumentar e a relação de troca estabelecida entre ambos.

3.4. A viagem sobre Clavilenho

Augustín Redondo (1998) demonstrou muito bem as origens carnavalescas de Sancho, sendo necessário notar a importância dos estudos de Mikhail Bakhtin para isso. Anthony Close (1973) escreveu sobre a sabedoria e a tolice do escudeiro, e Eduardo Urbina (1991) desvelou a constituição paródica de seu personagem. Já José Antonio Maravall (2006) estudou os elementos utópicos e contra-utópicos de toda a obra. Aqui o intuito é testar uma hipótese – se o governo de Baratária é uma utopia – com os elementos estudados no capítulo dois, ou seja, se o episódio pode ser incorporado ao gênero literário utópico ou pelo menos se está enquadrado dentro da corrente de pensamento denominada utopismo.

O encontro com os duques se dá no capítulo trinta da segunda parte e a estadia com eles dura longos vinte e nove capítulos. Nesse ponto a narrativa é complexa, cheia de imbricadas relações literárias, e a meta-linguagem é a mais importante. Vejamos, pois como Cervantes construiu o texto.

Já no início da segunda parte da história dom Quixote e Sancho tem notícia, pela boca de Sansão Carrasco, da publicação de suas aventuras. Os dois fazem perguntas sobre o escrito e tecem comentários sobre ele. No episódio dos duques esses recursos literários são aprofundados: os duques leram a história com gosto e resolveram usar seu conhecimento dela para tirar sarro dos protagonistas que agora estavam diante de si. A brincadeira de Cervantes é cheia de meandros e valeria um estudo aprofundado. Para o propósito deste texto, no entanto, basta entendermos a estrutura narrativa. Temos o primeiro livro sendo usado pelos personagens do segundo para manipularem os protagonistas. Estes, por sua vez, não conhecem o texto de suas façanhas, tendo apenas as próprias memórias do que fizeram, por isso são presas fáceis para as burlas dos duques.

O duque promete finalmente a insula a Sancho com o intuito de se divertir e,

com isso, dom Quixote tem a oportunidade de demonstrar publicamente o apreço que tem por Sancho e também de dar-lhe conselhos para exercer um bom governo. O cavaleiro confia na capacidade do escudeiro e crê que com bons conselhos se sairá muito bem.

É interessante que conforme o duque e a duquesa querem enredar o simples escudeiro em suas burlas sem fim mais ele ganha destaque e tem oportunidade de mostrar seu bom valor. Ao mesmo tempo dom Quixote se apequena, enquanto Sancho que salvar sua reputação e obter governo prometido agora pelo duque. Os dois assumem novos papéis, Sancho parodiando dom Quixote e se tornando cada vez mais semelhante a um bufão (URBINA, 1991).

Com o governo já prometido e acertado Sancho envia uma carta para sua mulher em que fala das intenções que tem: “voy con grandísimo deseo de hacer dineros, porque me han dicho que todos los gobernadores nuevos van con este mismo deseo” (II, 36)²³¹. Ele deposita nisso grandes esperanças, pensando garantir para si e para os seus a vida tranquila com a qual sonhava. Encarna também o ideal da imitação tentando representar seu papel de acordo com a imagem de governador que tinha em mente.

A duquesa lê a carta e o recrimina porque o escudeiro crê que vai ao governo por algum mérito – os açoites que se dava para desencantar Dulcineia. A nobre mulher deixa claro que não há merecimento, mas uma concessão por parte do duque, e nisso novamente ela encarna a mentalidade conservadora em contraste com o mérito individual. Condena também o desejo de enriquecer usando um refrão proferido pelo próprio Sancho no primeiro livro, só que aqui o sentido é essencialmente cômico e desdenhoso.

Os duques, que não são nomeados em nenhum momento, gostam muito de se divertir às custas de dom Quixote e Sancho. As muitas conversas que entabulam geram para os anfitriões risadas e contentamento, mas para cavaleiro e escudeiro resultam em humilhações – especialmente para dom Quixote – e aprisionamento numa rede de contradições. Nesse ponto vemos um estremecimento na forte ligação entre os dois companheiros manchegos.

²³¹ “vou com grandíssimo desejo de juntar dinheiro, porque me disseram que todos os governadores novos levam essa mesma vontade”.

O desejo de riso dos duques não tem fim, e as burlas vão sendo aumentadas de forma que tudo se converte numa enorme representação em que são envolvidos os servidores dos duques, que também se divertem às custas de dom Quixote e Sancho. Dentro desse grande teatro está o forjado encantamento da condessa Trifaldi – na verdade uma servidora do duque disfarçada. Através de uma grande representação cavaleiro e escudeiro são encarregados de desencantarem a condessa, através de uma viagem num cavalo de madeira voador – Clavilinho²³² – que os levaria até Malambruno, o responsável pelo encantamento da condessa e de suas servidoras.

Como era de se esperar dom Quixote aceita prontamente o desafio, mas Sancho recusa com veemência. Com isso o duque tem de intervir afirmando que em troca do governo queria somente que Sancho desse cabo dessa aventura. Ou seja, para chegar até a ínsula Baratária o escudeiro precisaria viajar sobre Clavilinho, e de fato é logo depois da “viagem” que ele é conduzido ao sonhado governo. O voo sobre Clavilinho, portanto, é fundamental para a análise do episódio da ínsula Baratária.

Conforme abordado no capítulo dois, as utopias têm a viagem como um elemento constante e essencial para o distanciamento pretendido. Trata-se de uma viagem que permite ao protagonista alcançar o país ou reino distante e desconhecido e, assim, descrevê-lo. Na época em que Cervantes escreve o *Quixote* só se chega até alguma utopia através de uma longa viagem, assim como Sancho só vai até a ínsula se viajar sobre Clavilinho, mas há diferenças fundamentais.

A primeira diferença é que nas narrativas utópicas a viagem é imaginária do ponto de vista do leitor, mas não para o protagonista. Este apresenta um relato verossímil para os outros personagens, de forma que a viagem pode ser fantástica, mas é real na estrutura interna do texto. É o leitor da utopia que se deixa seduzir para compreender seu enredo e sua mensagem. No caso da viagem sobre Clavilinho há uma inversão: não é o leitor, mas os próprios protagonistas que são enganados e diferentemente daquele, não têm consciência disso. Assim, o leitor sabe que não está acontecendo viagem alguma e não

²³² Augustín Redondo (1998) estudou com profundidade as origens carnavalescas e literárias desse cavalo mágico de madeira.

precisa deixar-se iludir. Ele é um cúmplice consciente do engano, podendo rir ou se entristecer, mas para prosseguir no relato tem de aceitá-lo. Os protagonistas é que são iludidos de forma que a viagem é imaginária para eles, mas não para o leitor. A viagem, nesse caso, não é internamente verossímil pois não há o envolvimento de todos os personagens. Enquanto Sancho e dom Quixote crêem em sua autenticidade, os demais personagens, juntamente com o leitor, sabem o que de fato está acontecendo.

Isso acontece devido ao hábil jogo narrativo composto por Cervantes, de forma que os duques e seus servidores são ao mesmo tempo leitores e protagonistas da história de dom Quixote e Sancho. Enquanto as utopias normalmente têm dois níveis de relato – os personagens e o leitor – aqui há três níveis de consciência na narrativa: primeiro o de dom Quixote e Sancho, depois o dos leitores do primeiro livro e, por último, o leitor final. Isso porque não estamos considerando a questão de Cide Hamete Benengeli, o pretense árabe que escreve a história. No episódio de Clavileno o leitor pode perceber os dois níveis de consciência do relato e, com isso, a viagem perde sua credibilidade interna. Ora, essa estrutura textual é muito mais complexa que as utopias, muito mais descritivas que narrativas.

A segunda diferença da viagem sobre Clavileno é que esta não possibilita o distanciamento necessário para transmitir a mensagem utópica, essencialmente a crítica à sociedade de seu tempo. O procedimento de Cervantes leva justamente ao sentido oposto, pois com essa viagem dom Quixote e Sancho perdem toda a credibilidade – intena e externamente ao texto – de forma que a crítica feita por eles deixa de ser levada a sério, afinal são dois loucos enganados facilmente. Por outro lado devemos notar aqui a influência de Erasmo e sua *Moria*, o que legitima a loucura como instrumento eficaz de crítica. Novamente Cervantes oscila de um lado a outro, enriquecendo a narrativa e dificultando a compreensão de seu posicionamento ideológico.

Na verdade, enquanto crêem viajar pelos ares, dom Quixote e Sancho estão sobre um cavalo de madeira que permanece parado enquanto eles são soprados com foles e queimados com estopas para pensarem que estão voando. Como sempre os dois aventureiros vão conversando, descrevendo com verossimilhança as sensações provocadas

pelos artificios, mas imaginando que estão nas regiões do ar e do fogo, de acordo com a cosmologia de Ptolomeu, como explica Francisco Rico (2005). O texto prossegue:

Todas estas pláticas de los dos valientes oían el duque y la duquesa y los del jardín, de que recibían extraordinario contento; y queriendo dar remate a la estraña y bien fabricada aventura, por la cola de Clavileño le pegaron fuego con unas estopas, y al punto, por estar el caballo lleno de cohetes tronadores, voló por los aires con estraño ruido y dio con don Quijote y con Sancho Panza en el suelo, medio chamuscados. (II, 41)²³³

De fato essa burla foi muito bem arranjada pelos duques, culminando com o voo final e a queda de cavaleiro e escudeiro. O tombo além de cômico é simbólico, pois ilustra o desejo dos duques de humilhar os dois heróis e, num certo sentido, a derrocada do ideal que representam – a tentativa de restauração da ordem da cavalaria andante para promover o retorno da humanidade à idade do ouro. Enquanto dom Quixote e Sancho simbolizam a tentativa de mudança, os duques representam a nobreza conservadora desejosa de manter seus antigos privilégios. Seria o conflito clássico do Renascimento – os defensores da nova ordem burguesa em oposição às forças conservadoras – se dom Quixote não se manifestasse claramente contra a modernidade e se não postulasse um retorno à um passado mítico perdido. Na interpretação de Maravall (2006), esse é o sentido antiutópico que Cervantes quis expor em sua obra: não é a crítica da utopia pura e simplesmente, mas a recusa de um projeto ilusório que levava consigo uma impossibilidade crônica.

É inegável que a utopia tem ligações com os mitos da idade do ouro e do paraíso perdido, mas seria enganoso afirmar que sua intenção seja restaurar esses mitos. A utopia se alimenta deles para estabelecer sua crítica social e seu projeto. Ao fazer dom Quixote e Sancho fracassarem Cervantes critica essas utopias de retorno que não

²³³ “Todas estas prácticas dos dois valentes eram ouvidas pelo duque e pela duquesa, e por todos os do jardim, que se divertiam com isso extraordinariamente; e querendo dar remate à estranha e bem fabricada aventura, pelo rabo de Clavileno deitaram fogo com umas estopas a bombas e foguetes, de que o cavalo estava cheio, e o cavalo voou pelos ares com estranho ruído, e deu com D. Quixote e Sancho Pança no chão, meio chamuscados”.

enxergavam a mudança do mundo, apesar de ele mesmo ser contrário a diversos aspectos da modernidade, como as novas armas de fogo, pois elas tirariam todo o mérito individual nos combates. O elemento antiutópico no *Quixote* não é uma recusa da tentativa de transformação da sociedade, mas uma censura das ilusões alimentadas por parte da sociedade espanhola ao fim do século de ouro, período que marca o início da decadência da Espanha, fato percebido por diversos pensadores da época, mas rejeitado por aqueles que desejavam manter seus privilégios.

De qualquer forma ainda não é aqui que termina a aventura de dom Quixote e Sancho Pança. Paradoxalmente a queda de Clavileno precede a subida de Sancho ao governo de Baratária, seu ponto culminante em toda a obra. Antes de chegar à ínsula é conveniente nos determos ainda neste episódio, pois ele marca um ponto de ruptura na obra. É nesse momento que se invertem os papéis, Sancho passar a distorcer os acontecimentos e dom Quixote fornece um relato mais fidedigno e racional. O escudeiro, respondendo à uma pergunta da duquesa, narra a viagem da seguinte forma:

– Yo, señora, sentí que íbamos, según mi señor me dijo, volando por la región del fuego, y quise descubrirme un poco los ojos, pero mi amo, a quien pedí licencia para descubrirme, no la consintió; mas yo, que tengo no sé qué briznas de curioso y de desear saber lo que se me estorba y impide, bonitamente y sin que nadie lo viese, por junto a las narices aparté tanto cuanto el pañizuelo que me tapaba los ojos y por allí miré hacia la tierra, y parecióme que toda ella no era mayor que un grano de mostaza, y los hombres que andaban sobre ella, poco mayores que avellanas: porque se vea cuán altos debíamos de ir entonces. (II, 46)²³⁴

É uma descrição fantástica e claramente inconsistente, deixando claro que

²³⁴ “ – Eu, senhora, senti que íamos, segundo meu amo me disse, voando pela região do fogo, e quis destapar um pouco os olhos; mas meu amo, a quem pedi licença, não consentiu; eu, que tenho sempre umas comichões de curiosidade, e de desejar saber o que me querem ocultar, fui à sorrelfa desviando um bocadinho o lenço que me tapava os olhos, e por ali olhei para a terra, e pareceu-me que ela toda seria do tamanho de um grão de mostarda, e os homens que andavam sobre ela pouco maiores que umas avelãs, para que se veja como estávamos altos nessa ocasião”.

Sancho já estava mais preocupado em agradar os duques do que com sua fidelidade a dom Quixote. Esse processo se iniciou com a chegada ao castelo e foi se agravando, criando um distanciamento entre amo e escudeiro cujo pico é a breve separação durante o período em que Sancho é governador. Os duques jogam um contra o outro divertindo-se com esse jogo, ao mesmo tempo cômico e melancólico para o leitor, afinal a brincadeira não é ingênua e em diversas partes a humilhação sobrepuja a graciosidade dos protagonistas. Na sequência duquesa começa a mostrar a incoerência do relato, mas Sancho a contesta usando um artifício retórico aprendido com dom Quixote:

– Yo no sé esas miradas – replicó Sancho –: sólo sé que será bien que vuestra señoría entienda que, pues volábamos por encantamento, por encantamento podía yo ver toda la tierra y todos los hombres por doquiera que los mirara; y si esto no se me cree, tampoco creerá vuestra merced cómo, descubriéndome por junto a las cejas, me vi tan junto al cielo, que no había de mí a él palmo y medio, y por lo que puedo jurar, señora mía, que es muy grande además. Y sucedió que íbamos por parte donde están las siete cabrillas, y en Dios y en mi ánima que, como yo en mi niñez fui en mi tierra cabrerizo, que así como las vi, ¡me dio una gana de entretenerme con ellas un rato, que si no la cumpliera me parece que reventara. Vengo, pues, y tomo y ¿qué hago? Sin decir nada a nadie, ni a mi señor tampoco, bonita y pasitamente me apeé de Clavileño y me entretuve con las cabrillas, que son como unos alhelies y como unas flores, casi tres cuartos de hora, y Clavileño no se movió de un lugar ni pasó adelante. (II, 46)²³⁵

Sancho usa o recurso do encantamento para justificar suas visões e o faz com grande habilidade, afinal os duques não podiam duvidar disso sem correrem risco de por a

²³⁵ “ – Não sei lá disso de vistas – redarguiu Sancho – o que sei é que será bom que Vossa Senhoria entenda que, como voávamos por encantamento, por encantamento podia eu ver a terra toda, e todos os homens, olhasse lá como olhasse; e se isto não se me acredita, decerto Vossa Mercê não acreditará também que, destapando um pouquinho os olhos por cima, vi-me tão perto do céu, que não estava a distância de mais de palmo e meio, e o que posso jurar, senhora minha, é que é imenso; e sucedeu caminharmos pelo sítio onde estão as sete cabras, e eu, como em terra quando era pequeno fui cabreiro, assim que as vi me deu logo vontade de brincar com elas um pedaço, e se não satisfizesse essa vontade, parece-me que rebentava. E vai eu que faço, sem dizer nada a ninguém, nem mesmo a meu amo? Apeio-me de manso de Clavilinho, e estive-me entretendo com as cabras, que são mesmo umas flores, quase três quartos de hora, e Clavilinho não se arredou nem um passo”.

perder todo o teatro. O simples cabreiro surpreendentemente maneja bem o jogo de representações assumindo a visão de mundo que seu amo sustenta durante toda a obra. Ao ver o mundo como sua vontade deseja Sancho se iguala a dom Quixote e, com isso, está pronto para ir ao governo.

O cavaleiro, ao contrário, vai perdendo o encanto e começa a ver o mundo de forma ordinária. Sua vontade vai esmorecendo e o relato que faz é, ao contrário do de Sancho, é desprovido de elementos fantásticos e não apresenta grandes contradições. Dom Quixote não inventa nada, apenas conta o que sentiu, e sua percepção corresponde com exatidão ao que de fato se passou. Ele diz:

– Como todas estas cosas y estos tales sucesos van fuera del orden natural, no es mucho que Sancho diga lo que dice. De mí sé decir que ni me descubrí por alto ni por bajo, ni vi el cielo ni la tierra, ni la mar ni las arenas. Bien es verdad que sentí que pasaba por la región del aire y aun que tocaba a la del fuego, pero que pasásemos de allí no lo puedo creer, pues estando la región del fuego entre el cielo de la luna y la última región del aire, no podíamos llegar al cielo donde están las siete cabrillas que Sancho dice sin abrasarnos; y pues no nos asuramos, o Sancho miente o Sancho sueña.
(II, 46)²³⁶

Dom Quixote aceita os elementos fantásticos que já estavam dados – o voo de Clavileno através de encantamento – mas não acrescenta nada mais. Dentro disso sua fala é muito bem encadeada e perfeitamente racional. Com isso o discurso que inicialmente aceitava o relato de Sancho termina com uma rejeição categórica que sinaliza também da parte do cavaleiro o distanciamento do escudeiro.

Nesse discurso vemos limitando sua capacidade sonhadora, ainda que aceita a

²³⁶ “ – Como todas estas coisas e estes sucessos estão fora da ordem natural – observou D. Quixote – não admira que Sancho diga o que diz; agora eu de mim só o que sei dizer é que não destapei os olhos nem por cima nem por baixo: nem vi o céu, nem a terra, nem o mar, nem as areias. É verdade que senti que passava pela região do ar, e até que tocava na do fogo; mas que passássemos de ali para diante, não o posso crer, pois, estando a região do fogo entre o céu da lua, e a última região do ar, não podíamos chegar ao céu onde estão as sete cabras que Sancho diz sem nos abrasarmos, e, como nos não abrasamos, ou Sancho sonha ”.

possibilidade de acontecimentos fantásticos. Ele se prende às suas sensações físicas e a partir delas estabelece sua fala, construindo-a com os critérios da ciência renascentista²³⁷. Aceita que passava pela região do ar e do fogo, mas isso não surgiu nesse ponto, já estava dado antes quando aceitou que Clavileno era um cavalo voador encantado, além do que a sensação que descreve corresponde aos efeitos cênicos vistos no texto.

O ápice de seu raciocínio é quando demonstra a impossibilidade de alcançarem o céu das estrelas fixas, pois para isso teriam de atravessar a região do fogo e seriam queimados. Portanto é impossível terem atravessado, de onde vem a conclusão fulminante: “Ou Sancho mente ou Sancho sonha”. Dom Quixote sequer concebe a possibilidade de o escudeiro ter chegado ao céu das estrelas fixas por encantamento, como era sua reação costumeira.

Os papéis estão invertidos e Sancho agora está na posição de protagonista principal, dominando a narrativa e a atenção dos demais personagens. Dom Quixote fica em segundo plano, apequenado, incapaz de sonhar e de chamar a atenção para si. E assim será durante todo o episódio do governo, quando ele fica sozinho no castelo dos duques. Enquanto Sancho mostra todo o seu potencial, o cavaleiro fica no castelo no marasmo da vida da corte, e mesmo as burlas não são tão engraçadas.

O raciocínio de dom Quixote, contudo, tem um outro motivo, esclarecido em uma fala ao pé do ouvido de Sancho que, de certa forma, restabelece a cumplicidade, entre os dois, pois os demais não a escutam – apenas o leitor tem acesso a ela. Diz o cavaleiro: “Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más. ” (II, 46)²³⁸.

É o ressentimento com o escudeiro que move a contestação feita por dom Quixote e o impede de alimentar a ilusão. Talvez seja também o enfado de ver-se preso em tantas burlas, tendo que representar um papel indesejável para manter a visão de mundo que

²³⁷ Naturalmente abordar a questão da ciência renascentista extrapola muito a pretensão deste texto. O sentido aqui é o de que o raciocínio de dom Quixote se baseia numa explicação natural, em que os sentidos tem papel fundamental.

²³⁸ “Se quereis, Sancho, que acredite no que vistes no céu, haveis de acreditar também no que vi na cova de Montesinos; e não vos digo mais nada”.

construía. Porém o resultado é justamente o oposto, pois na tentativa de manter a verossimilhança de sua história o leva a cair nas armadilhas dos duques e a ser enredado em infinitas burlas.

Dom Quixote percebe que Sancho se afasta dele e se aproxima dos duques – tudo por causa do desejo de governar. Isso o entristece e o deixa ainda mais vulnerável. A sua força está na dupla formada com o escudeiro, e mais tarde ficará claro que isso também é verdadeiro para Sancho. Nesse momento, porém, o velho fidalgo tenta fortalecer a relação de confiança mútua que nutriam até então, exigindo do companheiro uma contrapartida equivalente para aceitar sua versão dos fatos.

É importante notar que durante toda a história dom Quixote tem intervalos de lucidez em meio a suas loucuras. Isso impressiona muito seus interlocutores e o próprio Sancho, pois veem um homem capaz de dizer as maiores sandices e, logo depois, proferir palavras de extrema sabedoria. De certa forma é a loucura que lhe confere a sabedoria, ou ao menos permite a expressão livre dos pensamentos. Dom Quixote é tão louco quanto lúcido e esse tema foi bastante explorado já no Renascimento com o *Elogio da Loucura*, e muitas interpretações do *Quixote* desenvolvem a questão²³⁹.

Nesse ponto da narrativa Sancho já está tão louco quanto dom Quixote no princípio e justamente por isso está preparado para deixar fluir sua sabedoria. A loucura o credencia para governo, num primeiro momento porque os duques querem se divertir. Porém se analisarmos com uma perspectiva humanista podemos concluir que a loucura permite que Sancho não se deixe seduzir pelo poder, afinal seus valores seriam opostos aos do mundo, de forma que a insanidade, ao contrário do que esperam os duques, fortalece o escudeiro em seu percurso para se tornar governador. É a interpretação cristã da loucura, já discutida no capítulo anterior.

Comumente pode-se pensar que a loucura não leva a nada, pelo menos nada extraordinário. Erasmo, contudo, diz o seguinte no *Elogio*:

Está certo; mas dessas loucuras nasceram os grandes feitos dos heróis que tantas

²³⁹ Cf. as obras de A. J. Close, E. C. Riley e Maria A. C. Vieira nas referências.

páginas brilhantes elevam às nuvens; elas geram cidades, conservam os impérios, as magistraturas, a religião, os desígnios e os juízos dos homens. A vida inteira do herói não passa de um jogo da Loucura. (XXVII)

Em sua construção narrativa Cervantes segue o humanismo cristão de Erasmo, como bem observou Bataillon (1983). A loucura confere um brilho especial a dom Quixote e Sancho, pois sem ela seriam tão somente personagens anônimos de um povoado qualquer no interior da Mancha²⁴⁰. A loucura o conduz ao governo, afinal sua credulidade na promessa do cavaleiro permite o início da aventura, e o riso que sua inocência provoca nos duques levam-nos à decisão de realizar o tão sonhado desejo, ainda que como uma representação. Enfim, a *stultitia* permite-lhe alcançar algo completamente improvável e, ainda mais, sair-se bem quando tudo conspirava contra seu sucesso.

3.5. Preparativos para o governo

Logo depois do voo sobre Clavileno Sancho já começa a mostrar sua transformação. Conversando com o duque ele diz:

– Después que bajé del cielo, y después que desde su alta cumbre miré la tierra y la vi tan pequeña, se templó en parte en mí la gana que tenía tan grande de ser gobernador, porque ¿qué grandeza es mandar en un grano de mostaza, o qué dignidad o imperio el gobernar a media docena de hombres tamaños como avellanas, que a mi parecer no había más en toda la tierra? Si vuestra señoría fuese servido de darme una tantica parte del cielo, aunque no fuese más de media legua, la tomaría de mejor gana que la mayor insula del mundo. (II, 42)²⁴¹

²⁴⁰ O tema é abordado exaustivamente por Dostoiévski em suas obras: *Crime e castigo* debate a teoria da existência de homens extraordinários que estariam acima da lei, e tanto a teoria como sua execução são realizadas por um personagem em estado febril e delirante. Em *Os irmãos Karamázov* temos, entre tantas coisas, o herói Aliocha, sempre verdadeiro, considerado burro e um tanto louco por sua rejeição aos valores sociais dominantes. Por fim em *O idiota*, a grande releitura do Quixote, vemos o príncipe Míchkin, também tido como louco por sua inocência insana. É preciso lembrar que Dostoiévski considerava o *Quixote* como a maior obra de todos os tempos (BEZERRA, 2005) e o tema da loucura é recorrente em seus escritos.

²⁴¹ “ – Desde que desci do céu, e desde que vi a terra lá dessas alturas, e me pareceu tão pequena, esfriou em

Ora, durante toda a obra o principal desejo de Sancho é tornar-se governador, mas quando isso está próximo de se concretizar ele não demonstra grande empolgação. Seria possível entender isso como um instrumento retórico – a demonstração de um certo desprezo por aquilo que se deseja – no entanto o motivo para isso conduz a uma outra direção. Com a viagem sobre Clavilenho fica claro para o escudeiro a pequenez de sua ínsula frente à grandeza do mundo. Ele não está mais preso à sua aldeia e suas aventuras abrem-lhe novos horizontes, seus desejos também se transformam. Sua imaginação permite descortinar tudo o que quiser e como dom Quixote ele começa a perceber o valor disso.

Sem dúvida há também nessa fala um conteúdo espiritual de recusa ao poder pela busca da salvação. A riqueza no céu vale muito mais que a riqueza do mundo e o menor no reino dos céus é maior que qualquer um dos grandes profetas²⁴². É preciso enxergar também a oposição entre Sancho e o duque com relação ao apego pelo poder, mas isso será desenvolvido mais adiante.

O duque acredita que o poder, uma vez experimentado, o poder é irresistivelmente sedutor: “Si una vez lo probáis, Sancho – dijo el duque –, comeros heis las manos tras el gobierno, por ser dulcísima cosa el mandar y ser obedecido” (II, 42)²⁴³. Podemos supor uma intenção perniciosa nessa fala, afinal é tudo uma grande farsa. Assim, se a afirmação do duque se confirmasse serviria apenas para humilhar Sancho mostrando que na verdade ele deveria permanecer em seu lugar de origem sem maiores aspirações.

No meio da conversa chega dom Quixote e leva Sancho para aconselhá-lo sobre como proceder no governo. Esses conselhos são semelhantes “às coleções de máximas para a formação das classes dirigentes”²⁴⁴ (RICO, 2005, p. 868) e contendo diversos elementos

parte o desejo grande que eu tinha de ser governador; porque, digam-me: que grandeza é mandar num grão de mostarda, ou que dignidade ou que império é governar em meia dúzia de homens do tamanho de avelãs, que me pareceu que em toda ela não havia mais? Se Vossa Senhoria fosse servido de me dar uma pequena parte do céu, ainda que não fosse de mais de meia légua, tomá-la-ia de melhor vontade que a maior ilha do mundo”.

²⁴² Cf. Mateus VI, 19-21 e XI, 11.

²⁴³ “Em provando uma vez, Sancho – disse o duque – não haveis de querer outra coisa, porque é realmente agradável mandar e ser obedecido”.

²⁴⁴ “las colecciones de máximas para la formación de las clases dirigentes”.

semelhantes aos provérbios judaicos. Uma análise profunda e rigorosa dessa fala seria bastante interessante, mas desviaria muito o caminho percorrido aqui. Apenas alguns conselhos serão brevemente comentados para que finalmente cheguemos à ínsula Baratária.

Dom Quixote se coloca como Catão – figura muito importante nas representações do Renascimento italiano – para ensinar seu escudeiro, conferindo a suas sentenças um alto grau de importância. Elas são uma mescla de elementos clássicos com a sabedoria judaico-cristã e a nova visão de mundo que começava a se impor. Ele começa citando o Salmo CX, em seguida o oráculo de Delfos, para depois dar o seguinte conselho:

»Haz gala, Sancho, de la humildad de tu linaje, y no te desprecies de decir que vienes de labradores, porque viendo que no te corres, ninguno se pondrá a correrte, y préciate más de ser humilde virtuoso que pecador soberbio. Innumerables son aquellos que de baja estirpe nacidos, han subido a la suma dignidad pontificia e imperatoria; y desta verdad te pudiera traer tantos ejemplos, que te cansaran.

»Mira, Sancho: si tomas por medio a la virtud, y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que los padres y abuelos tienen príncipes y señores, porque la sangre se hereda y la virtud se aquista, y **la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale.** (II, 42, grifo meu)²⁴⁵

Vemos aqui a valorização da humildade cristã, vista como uma virtude, e a crítica da soberba. Dom Quixote rechaça completamente a valorização da linhagem, da herança de sangue, defendendo a concepção renascentista de que são os atos dos homens que determinam quem ele é. Para ele o sangue não tem valor, ao contrário da virtude adquirida através do esforço individual. O homem, qualquer homem, pode tudo. Isso contrasta com a posição dos duques e mesmo com os valores do próprio Sancho, pois diversas vezes ao

²⁴⁵ “ »Faze gala da humildade da tua linhagem, Sancho, e não tenhas desprezo em dizer que és filho de lavradores, porque, vendo que te não corres por isso, ninguém to poderá lançar em rosto; ufana-te mais em seres humilde virtuoso, que pecador soberbo. Inumeráveis são os que, nascidos de baixa estirpe, subiram à suma dignidade pontificia e imperatória, e podia dar-te tantos exemplos que te fatigaria.

»Repara, Sancho, que, se te ufanares de praticar atos virtuosos, não há motivo para ter inveja aos príncipes e senhores, porque o sangue se herda e a virtude adquire-se, e a virtude por si só vale o que não vale o sangue ”.

longo da história ele se orgulha do sangue de “cristão velho”, como era comum na Espanha dos séculos XVI e XVII.

A história é evocada para legitimar essa posição: os bons exemplos do passado devem ser imitados, o que neste caso significa ter em mente os muitos homens de baixa estirpe que ascenderam socialmente. Não podemos ver aqui uma condenação completa da divisão da sociedade em classes ou uma defesa de um modelo social igualitário: é apenas a valorização burguesa do mérito individual, a possibilidade de qualquer um ascender socialmente. Todavia, considerando a mentalidade da época, trata-se de uma grande transformação.

Também é interessante o mecanismo de defesa sugerido a Sancho: se ele não se envergonhasse de suas origens ninguém poderia desprezá-lo por causa delas. Na relação de poder entre as classes, os de linhagem humilde aceitavam a visão dos nobres e facilitavam sua sujeição porque sua mente já estava vencida. Dom Quixote faz um esforço para livrar Sancho desse perigo, incutindo no escudeiro a resistência a essa mentalidade. Se o princípio da dominação começa no intelecto, é também nele que deve começar a resistência.

A nova classe burguesa teve de construir uma nova mentalidade antes de instituir uma nova forma de dominação. Nesse sentido todos os reformistas ou revolucionários tem de começar pelas ideias, e esse é também um princípio humanista que aparece nas utopias, no século das luzes e ecoa nos projetos de reforma social dos séculos XVIII e XIX, bem como no pensamento de Marx. É uma longa tradição de valorização do trabalho intelectual como um componente essencial para a transformação social.

Voltando aos conselhos, o mais difícil para Sancho é o de não misturar ditados populares em suas falas, pois os refrões lhe escapavam sem controle. Dom Quixote explica que os refrões são sentenças²⁴⁶ breves, mas se fossem usados com muita frequência pareceriam disparates. No entanto é com grandes sentenças que o escudeiro se destaca na insula Baratária, como veremos adiante. De qualquer forma as advertências tem

²⁴⁶ “Sentença” tem aqui o sentido atribuído pelo dicionário Caldas Aulete: “Máxima, frase ou palavra que encerra um pensamento moral ou um julgamento de grande alcance.” Para um estudo aprofundado do seu significado podemos recorrer ao *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, de Ernout e Meillet, e também a *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*, de Renzo Tosi.

principalmente um efeito formal: dom Quixote crê cumprir sua obrigação para com Sancho mas este, por sua vez, mesmo reconhecendo o valor dos avisos recebidos percebe que não lhe serviam porque não se lembrava de nada – a não ser de poucos pontos menores. Assim, dom Quixote entrega-os por escrito, para que alguém pudesse lê-los, pois o próprio Sancho apenas firmava o próprio nome. Por fim o cavaleiro reconhece que sem os refrões Sancho perderia sua identidade, valorizando a sua bondade e sabedoria naturais, recomendando-lhe apenas que mantivesse as boas intenções, e com isso o céu o ajudaria.

3.6. *Enfim, Baratária*

Logo Sancho é levado a Baratária para dar sequência às burlas dos duques, percebendo que seu condutor, um mordomo do duque, tinha o mesmo rosto da dona Dolorida – e de fato o serviçal tomara parte na representação antes do voo sobre Clavileno. A resposta de dom Quixote de certo modo elucida o momento vivido com os duques: “el rostro de la Dolorida es el del mayordomo, pero no por eso el mayordomo es la Dolorida, que a serlo, implicaría contradicción muy grande, y no es tiempo ahora de hacer estas averiguaciones, que sería entrarnos en intrincados laberintos” (II, 44)²⁴⁷. Nesse caso seria melhor não buscar a verdade, pois ela seria demasiado dura. Há muitos elementos para que os dois companheiros da Mancha descubram que estão sendo enganados, mas eles preferem permanecer na ilusão. Se procurassem averiguar as impressões sobre o “mordomo-Dolorida” corriam o risco de desvelar as burlas dos duques. Se isso acontecesse Sancho perderia seu governo e dom Quixote deixaria de ser tratado como um verdadeiro cavaleiro. Como diz o ditado, “ignorância é felicidade²⁴⁸”. É melhor não entrar nesses labirintos, a verdade, nesse caso, destruiria a ilusão habilmente construída e resultaria num retorno à vida ordinária.

A partir da despedida de Sancho a narrativa passa a intercalar episódios do seu

²⁴⁷ “o rosto da Dolorida se parece imenso com o do mordomo; mas nem por isso o mordomo é a Dolorida, o que seria uma contradição enorme; e agora não temos tempo de fazer essas averiguações, para não entrarmos em intrincados labirintos”.

²⁴⁸ O ditado é corrente na língua inglesa: “Ignorance is bliss”

governo com os acontecimentos no palácio dos duques envolvendo dom Quixote. Estes últimos serão postos de lado, pois o que nos interessa são os sucessos insulares do escudeiro-governador. O narrador fornece pistas para a interpretação, dizendo que a forma como Sancho se portou no cargo produzirá muito riso no leitor. Isso aponta outra vez para a interpretação cômica da obra, como insistem Russell (1969) e Close (1978), mas o próprio episódio permite outra visão, sem excluir o riso.

Pois Sancho é conduzido a Baratária e recebido por seus habitantes, produzindo admiração²⁴⁹ em todos, tanto aos que sabiam do teatro quanto aos que o ignoravam. Após ser levado à igreja e passar por algumas cerimônias ele recebe a chave do povoado e já começa a desempenhar suas funções: sob o pretexto cumprir um antigo costume, o novo governador²⁵⁰ deve responder uma pergunta difícil – na verdade é um julgamento – para que o povo pudesse ter mostras do engenho e se alegrar ou entristecer com isso.

Ao primeiro julgamento sucedem outros dois e não convém descrevê-los pois a leitura do texto original é muito mais proveitosa. Basta saber que Sancho se comporta muito bem, conseguindo desvelar as disputas e estabelecer a justiça. A resposta dada aos desafios apresentados mostra sua capacidade e sabedoria, e ele próprio tem consciência disso: “ahora se verá si tengo yo caletre para gobernar todo un reino” (II, 45)²⁵¹.

Em sua simplicidade Sancho consegue dirimir as querelas de forma satisfatória e incontestável, mostrando o valor da sabedoria popular. Seus conhecimentos e sua competência para julgar vêm da experiência de vida e do aprendizado religioso: Cervantes combina na narrativa contos bastante difundidos e a literatura sapiencial bíblica, construindo um amálgama que evoca ninguém menos que o rei Salomão, símbolo típico da sabedoria.

O sucesso de Sancho não acaba com a desconfiança sobre a sua tolice: poderia ser que, apesar de ser tonto, Deus o tivesse guiado. O próprio cronista das palavras, feitos e movimentos do governador mantém sua dúvida, sem poder decidir se este era tonto ou

²⁴⁹ No texto esta palavra tem um sentido cômico, semelhante a surpresa, espanto.

²⁵⁰ Em nota Francisco Rico esclarece que na prática sua função corresponde ao alcaide.

²⁵¹ “e agora se verá se tenho ou não cachimônia para gobernar um reino inteiro”.

discreto. Parece inaceitável que alguém tão simples, capaz de cair em tantas burlas e enganos, possa ser capaz de emitir juízos tão sábios. Mas é isso o que acontece na história e ao invés de ser humilhado, Sancho obtém uma grande vitória, ganhando com isso ainda mais confiança na própria capacidade.

Depois dos graves julgamentos o governador é levado a um suntuoso palácio para comer, porém é impedido de comer por um falso médico – servidor do duque – a pretexto de resguardar a saúde. Isso também era mais uma burla, pois todos os leitores de *Dom Quixote* conheciam a fama de comilão de Sancho. O efeito é, como sempre, cômico, pois ao invés de mostrar a seriedade de sua função, Pança revela os seus baixos instintos.

Nas utopias comumente é adotado um estilo de vida frugal e extremamente racional. As estritas regras servem para promover a otimização do lugar de modo que se tenha o melhor estado possível. Na ínsula Baratária temos várias contradições, sendo a primeira e mais explícita a de o novo Salomão demonstrar o oposto do comedimento esperado. Ele é o tempo todo instigado a isso através da provocação dos sentidos, pois são postos diante de si diversos manjares para logo em seguida receber a proibição de comê-los. Além disso é preciso ressaltar que o próprio médico, o doutor Pedro Récio, pretensamente o representante da razão, da ciência, é na verdade uma fraude: a universidade em que afirma ter feito seus estudos não possuía curso de medicina.

Em tudo isso vemos a intenção cômica de Cervantes, bem como o sentido paródico de toda a narrativa. O duque tem a intenção de fazer de Sancho a paródia de um bom governador, um teatro que provocasse sobretudo o riso. Ao invés de se buscar o bom governo, o melhor estado, temos aqui a tentativa veemente e constante de demonstrar a incapacidade do escudeiro para governar.

Enquanto nas utopias tudo caminha para o estado ideal, no governo de Sancho o único que de fato almeja o bem é ele próprio. Num certo sentido temos a confirmação tanto das palavras de Hitlodeu na *Utopia* como da Loucura de Erasmo: os homens não desejam o bem, não buscam o estado ótimo. Só um louco não enxergaria isso e acreditaria na possibilidade da concretização de um bom governo. É exatamente o papel desempenhado por Sancho.

Como na *Utopia* e no *Elogia da Loucura* podemos enxergar aqui um componente irônico bastante forte, mas de uma outra forma. Cervantes critica a nobreza que rejeita a bondade e a sabedoria simples e verdadeira do escudeiro e, ao mesmo tempo, os sonhos irrealistas de se alcançar um bom estado sem mudar as bases da sociedade em que se vive. Afinal, como Sancho poderia realizar um bom governo se tudo não passava de uma representação para tirar sarro dele próprio? E, além disso, não se deveria esperar que os duques – representantes das velhas classes privilegiadas – colocassem voluntariamente as bases para a sua própria derrocada. Cervantes critica não a sabedoria popular de Sancho, mas a sua inocência em acreditar que tudo mudaria como num passe de mágica.

Dizer que temos aqui uma visão precoce das lutas de classes seria exagero, mas temos já a percepção da necessidade de um grande esforço para promover a sonhada transformação social. A ilusão não está na possibilidade de um mundo melhor, mas em acreditar que isso será alcançado sem muita dedicação. É o homem o realizador de sua história, e a mudança de seu curso depende sobretudo – não exclusivamente – dele. É a concepção renascentista da história, já enunciada em outras partes do *Quixote*.

Sancho começa a perceber a diferença entre o governo sonhado e a realidade vivida. Quando finalmente vai comer algo chega um lavrador com mais uma demanda para o governador, ao que este diz, entre outras coisas: “Por Dios y en mi conciencia que si me dura el gobierno, que no durará, según se me trasluce, que yo ponga en pretina a más de un negociante” (II, 47)²⁵². Sancho nota que não pode realizar a sua vontade no governo, que na verdade é dominado por uma série de regras e convenções sem sentido para ele e vindas não se sabe de onde. Ora, não está em dúvida a sua capacidade, desde que tenha liberdade para dar curso a ela. Como a vontade é um elemento fundamental em toda a narrativa, como posto anteriormente, a liberdade para exercê-la é também essencial para ver o mundo como se quer. Com a vontade controlada, dom Quixote e Sancho são apenas um fidalgo e um lavrador, por isso já está previsto, inclusive para o governador, o fracasso de seu governo.

²⁵² “Por Deus e em minha consciência digo que, se me dura o governo (vai-me transluzindo que me não dura), parece-me que dou cabo de um negociante”.

A capacidade de Sancho é notável, pois mesmo estando acuado por todos os lados através das estratégias dos duques ele consegue se sair bem. A demanda do lavrador era na verdade uma armação do mordomo, todos ali se burlavam de Sancho mas, conforme diz o narrador, “él se las tenía tiesas a todos, maguera tonto, bronco y rolizo”. Depois despachar o lavrador velhaco, Sancho discursa e todos se admiram da sua elegância com a palavra “y no sabían a qué atribuirlo, sino a que los oficios y cargos graves o adoban o entorpecen los entendimientos” (II, 49)²⁵³. É fácil perceber o aprendizado de Sancho com dom Quixote, e a aliança entre a oratória culta deste e a sabedoria popular daquele, mas para os servidores dos duques é impossível enxergar ou mesmo aceitar a capacidade de um simples lavrador sem instrução.

Sancho segue cumprindo seus deveres e decide fazer a ronda de Baratária, enunciando suas intenções:

– (...) y en siendo hora, vamos a rondar, que es mi intención limpiar esta ínsula de todo género de inmundicia y de gente vagamunda, holgazanes, y mal entretenida. Porque quiero que sepáis, amigos, que la gente baldía y perezosa es en la república lo mesmo que los zánganos en las colmenas, que se comen la miel que las trabajadoras abejas hacen. Pienso favorecer a los labradores, guardar sus preeminencias a los hidalgos, premiar los virtuosos y, sobre todo, tener respeto a la religión y a la honra de los religiosos. ¿Qué os parece de esto, amigos? ¿Digo algo, o quiébrame la cabeza? (II, 49)²⁵⁴

Aqui estão os valores que a república insular de Baratária deveria ter, ao menos de acordo com seu governador. Fica muito clara a valorização do trabalho e a condenação do ócio, valores eminentemente burgueses. Vemos um combate contra o desequilíbrio, todos

²⁵³ “mas este a tudo fazia frente, apesar de ser tolo, bronco e roliço (...) e não sabiam a que haviam de atribuí-lo, senão a que os ofícios graves e cargos, ou melhoram, ou entorpecem os entendimentos”.

²⁵⁴ “– (...) e, em sendo horas, vamos lá rondar, que é minha intenção limpar esta ilha de todo o gênero de imundícies e de gente vagabunda e ociosa; porque deveis saber, meus amigos, que isto de vadios e de mandriões são na república o mesmo que os zangões nas colmeias, que comem o mel que as abelhas trabalhadoras fabricam. Tenciono favorecer os lavradores, guardar as suas proeminências aos fidalgos, premiar os virtuosos e, sobretudo, honrar os religiosos e respeitar a religião. Que lhes parece, amigos? Digo bem, ou peço para as almas?”

deveriam trabalhar e ninguém deveria se aproveitar do esforço alheio sem dar a sua contribuição. É uma ética social muito marcada pelo papel do indivíduo, com uma veemente condenação dos vícios.

Nesse breve excerto são valorizados também o trabalho rural, os fidalgos, a virtude e a religião. Se a exaltação do campo e das virtudes individuais é algo presente nas utopias, não se pode dizer o mesmo da religião e da fidalguia. Esta última pode ser uma demonstração de gratidão a dom Quixote, mas o elogio puro e simples da religião é algo mais difícil de explicar. Sem dúvida existe a influência da Contra-reforma na Espanha, mas Cervantes diversas vezes é bastante severo com a Igreja Católica, de modo que isso não serve como explicação definitiva.

Ao que parece temos aqui uma síntese das aspirações e valores populares, sem dúvida mais próxima das utopias que das arcádias ou do mundo ao revés. Esses valores, contudo, não desembocam numa organização racional da ínsula, apenas demonstram o pensamento de Sancho. Também não há, como poderia parecer, uma crítica explícita da nobreza, afinal o governador e todos os demais são servos do duque. De certa forma podemos ver aqui o enunciado de certas intenções que, se efetivadas, seriam o início de reformas sociais no povoado, mas que estariam ainda muito distantes de constituírem uma república ótima.

Após a fala de Sancho o mordomo diz algumas palavras surpreendentes:

– Dice tanto vuesa merced, señor gobernador – dijo el mayordomo –, que estoy admirado de ver que un hombre tan sin letras como vuesa merced, que a lo que creo no tiene ninguna, diga tales y tantas cosas llenas de sentencias y de avisos, tan fuera de todo aquello que del ingenio de vuesa merced esperaban los que nos enviaron y los que aquí venimos. Cada día se veen cosas nuevas en el mundo: las burlas se vuelven en veras y los burladores se hallan burlados. (II, 49)²⁵⁵

²⁵⁵ “ – Diz tão bem, senhor governador – acudiu o mestre-sala – que pasmado estou eu de que um homem tão sem letras como é Vossa Mercê, diga tais e tantas coisas, tão cheias de sentenças avisadas, tão fora de tudo que do engenho de Vossa Mercê esperavam os que nos enviaram e os que vimos aqui; cada dia se vêem coisas novas no mundo: as mentiras se trocam em verdades, e os burladores são burlados”.

Aqui temos algo diferente, pois a sabedoria de Sancho começa a cativar um daqueles que compactuavam com as burlas. Fica claro que as intenções dos duques eram de humilhar o escudeiro ao conceder-lhe o governo, pois não acreditavam em sua capacidade nem na possibilidade de sucesso.

O menosprezo das qualidades de Sancho – e também de dom Quixote – mostra a arrogância típica das classes nobres que veem um mundo imutável no qual seu *status* superior não será questionado nem posto à prova. É justamente esse o sinal da sua decadência, e Cervantes ilustra isso fazendo Sancho vencer a batalha do governo. Os duques e seus servidores, com sua mentalidade arcaica e conservadora, não podiam conceber que a genialidade pudesse estar presente em alguém de uma classe baixa. Ou seja, eles ilustram a mentalidade segundo a qual os pobres são incapazes, e justamente nessa incapacidade reside a explicação de sua pobreza. É uma visão estamental, mais tarde apropriada e adaptada pela burguesia quando de sua ascensão ao espaço social antes ocupado pela nobreza.

Cervantes pisca para o leitor com a vitória de Sancho, deixando brilhar uma luz fugaz, para logo em seguida apagá-la. O bom governo, as atitudes sábias, as boas sentenças, nada disso credencia o homem simples para permanecer no poder e promover as transformações que deseja. É um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que a capacidade de Sancho é reconhecida, ele continua sendo desprezado. É a velha lição de que o mundo despreza a sabedoria verdadeira e, por isso, ela só pode brotar naqueles considerados anormais, loucos o suficiente para acreditarem na possibilidade de mudança, ou mesmo na realidade de uma representação.

Esse é um ponto fundamental: tudo se trata de uma representação, mas o protagonista surpreende a todos e atua magistralmente quando esperavam um fracasso retumbante. A ilha de Baratária é uma ficção dentro da ficção, em que a sabedoria mostra a sua força. Nas ficções utópicas temos a instituição de um reino da sabedoria e podemos vislumbrar um outro mundo, cheio de possibilidades, nada mais do que o nosso mundo transformado, otimizado – ao menos na visão do utopista. Da mesma forma vislumbramos

um outro mundo em Baratária através dos projetos e intenções de Sancho, mas essa construção não é possível porque tudo não passa de um teatro, uma burla alegre e melancólica a um só tempo, pois se permite o riso de uns, impede o pleno desenvolvimento das capacidades de Sancho e os benefícios que isso poderia trazer para os seus governados. Dentro da representação Cervantes inverte os papéis e faz os burladores serem burlados, aparentemente apontando para a vitória da utopia, do bom governo. No entanto as limitações do poder real de Sancho – além é claro da grande burla em si – apontam em outra direção.

Ainda na ronda começa a ficar claro o exíguo campo de ação do governador, ele estica a corda que o prende até o máximo:

– Ahora, yo podré poco, o quitaré estas casas de juego, que a mí se me trasluce que son muy perjudiciales.

– Ésta a lo menos – dijo un escribano – no la podrá vuesa merced quitar, porque la tiene un gran personaje, y más es sin comparación lo que él pierde al año que lo que saca de los naipes. Contra otros garitos de menor cantía podrá vuestra merced mostrar su poder, que son los que más daño hacen y más insolencias encubren, que en las casas de los caballeros principales y de los señores no se atreven los famosos fulleros a usar de sus tretas; y pues el vicio del juego se ha vuelto en ejercicio común, mejor es que se juegue en casas principales que no en la de algún oficial, donde cogen a un desdichado de media noche abajo y le desuellan vivo. (II, 49)²⁵⁶

Diante da confusão causada pelo jogo Sancho resolve acabar com elas, mas logo um escrivão se encarrega de esclarecer tudo: não se pode tocar nos grandes personagens. Aí

²⁵⁶ “ – Ou eu pouco hei-de poder, eu hei-de acabar com estas casas de jogo, que me parece que são muito prejudiciais.

– Com esta, pelo menos, não poderá Vossa Mercê acabar – observou um escrivão – porque pertence a um alto personagem, e não tem comparação o que ele perde por ano com o que tira dos naipes; contra outras espeluncas de menor tomo poderá Vossa Mercê mostrar o seu poder, que são as que mais dano fazem e as que mais insolências encobrem, que em casa de senhores e de cavalheiros principais não se atrevem os trapaceiros a usar das suas tretas; e, como o vício do jogo se transformou em passatempo vulgar, melhor é que se jogue em casas nobres do que em casa de algum pobre oficial de ofício, onde apanham um desgraçado da meia-noite em diante e o esfolam vivo”.

está o limite da justiça e da transformação, tudo pode ser diferente desde que os grandes continuem grandes. O poder só pode ser mostrado com os pequenos sem afetar decisivamente a ordem social.

Além disso, enquanto o governador está preocupado em promover a virtude o escrivão explica que o vício é algo comum e, portanto, também não deve ser tocado, afinal o que é aceito por todos deixa de ser condenado. Ao invés de combater os desvios vistos na sociedade – tarefa demasiado difícil – o governador realista deveria regulamentá-los. De acordo com essa visão o problema não estaria no vício em si, mas na desregulação da sociedade. Novamente temos o choque da mentalidade conservadora com uma outra, não revolucionária, mas pelo menos reformista, buscando uma transformação da sociedade através da renovação dos indivíduos.

Depois de uma troca de cartas entre dom Quixote, Sancho, sua mulher e a duquesa, os burladores combinam como vão acabar com o governo. Mesmo assim permitem que Sancho prossiga normalmente com as atividades do seu cargo. Assim, ele estabelece diversos preceitos para a ilha, como lemos na seguinte passagem:

y aquella tarde la pasó Sancho en hacer algunas ordenanzas tocantes al buen gobierno de la que él imaginaba ser insula, y ordenó que no hubiese regatones de los bastimentos en la república, y que pudiesen meter en ella vino de las partes que quisiesen, con aditamento que declarasen el lugar de donde era, para ponerle el precio según su estimación, bondad y fama, y el que lo aguase o le mudase el nombre, perdiese la vida por ello.

Moderó el precio de todo calzado, principalmente el de los zapatos, por parecerle que corría con exorbitancia; puso tasa en los salarios de los criados, que caminaban a rienda suelta por el camino del interese; puso gravísimas penas a los que cantasen cantares lascivos y descompuestos, ni de noche ni de día; ordenó que ningún ciego cantase milagro en coplas si no trujese testimonio auténtico de ser verdadero, por parecerle que los más que los ciegos cantan son fingidos, en perjuicio de los verdaderos.

Hizo y creó un alguacil de pobres, no para que los persiguiese, sino para que los examinase si lo eran, porque a la sombra de la manquedad fingida y de la

llaga falsa andan los brazos ladrones y la salud borracha. En resolución, él ordenó cosas tan buenas, que hasta hoy se guardan en aquel lugar, y se nombran « Las constituciones del gran gobernador Sancho Panza ». (II, 50)²⁵⁷

Francisco Rico (2005, p. 946) esclarece que “A maioria das disposições de Sancho tem paralelos na legislação da época ou coincide com reformas e medidas que foram propostas com insistência”²⁵⁸. Novamente vemos a ligação feita por Cervantes entre Sancho e os arbitristas da época, que apontavam a profunda crise sócio-econômica da Espanha

Pelos julgamentos e leis Sancho é comparado a Licurgo, o grande legislador grego, o que sem dúvida remete a Utopos e aos demais grandes homens fundadores de utopias. Lemos que as boas leis compostas durante o efêmero governo de Baratária foram adotadas no lugar, mas o legislador não permaneceu para ver isso. Assim pode-se dizer que em Baratária é o princípio de uma utopia, mas não a sua realização.

A impossibilidade da efetivação literária da utopia de Sancho já está dada no princípio do governo, pois é certo que este não durará, afinal é apenas uma burla. Além disso o episódio é real apenas para o governador, pois os seus “servidores” mais próximos sabem a verdade, e também o leitor. É uma ficção dentro da ficção, como dito acima, o que impede a verossimilhança exigida pela utopia.

O projeto de governo de Sancho é real e pode ser posto em prática, como de

²⁵⁷ “e essa tarde passou-a Sancho a fazer algumas ordenações, tocantes à boa administração da terra que ele tomava por ilha; e ordenou que não houvesse vendedores de comestíveis a retalho e que se pudesse mandar vir vinho donde se quisesse, e com obrigação de se declarar o lugar, para se lhe pôr o preço, segundo a sua avaliação, a sua bondade e a sua fama; e quem lhe deitasse água ou lhe mudasse o nome, morreria por elo;

Moderou o preço de todo o calçado, principalmente dos sapatos, por lhe parecer que corria com exorbitância; pôs taxa nos salários dos criados, que seguiam à rédea solta pelo caminho do interesse; pôs gravíssimas penas aos que cantassem cantigas lascivas ou descompostas, quer de noite quer de dia; ordenou que nenhum cego cantasse milagres em coplas, a não trazer testemunhos autênticos de serem verdadeiros, por lhe parecer que a maior parte dos que os cegos cantam são fingidos, e prejudicam os outros.

Criou um aguazil de pobres, não para os perseguir, mas para examinar se o eram, porque à sombra de aleijão fingido, ou de chaga falsa, andam ladrões os braços e bêbeda a saúde. Enfim, ordenou coisas tão boas, que ainda hoje se guardam naquele lugar e se chamam ‘As constituições do grande governador Sancho Pança’ ”.

²⁵⁸ “La mayoría de las disposiciones de Sancho tiene paralelo en la legislación de la época o coincide con reformas y medidas que fueron propuestas con insistencia”.

fato acontece, mas ele não faz uma crítica radical da sociedade de seu tempo, não cria um espelhamento, não propõe um outro mundo explorando as possibilidades da realidade. Dessa forma, mesmo com o governo da ilha Baratária tendo várias semelhanças com a utopia, especialmente se a considerarmos como o reino da sabedoria, podemos no máximo considerá-lo como algo que, se fosse desenvolvido, poderia constituir uma utopia. Mas o legislador vai embora antes de ver suas ideias se realizarem.

A realização do sonho de Sancho e a sua vitória em Baratária apontam para a possibilidade do desenvolvimento dos indivíduos, independentemente de sua origem social. Como quando lemos as utopias, ficamos cheios de esperança, pois ainda falta muito para alcançarmos uma sociedade minimamente justa. Da mesma forma que nas utopias, e também em Erasmo, vemos a rejeição por parte das classes dominantes de qualquer mudança positiva para a maioria, pois isso significaria a abolição dos privilégios. Sancho vence, mas sai do governo. Com a farsa de Baratária Cervantes desvela a ingenuidade de crer que apenas boas ideias e intenções resultarão em uma transformação efetiva. Ele censura a nobreza espanhola e certamente critica o pensamento utópico, em que o modelo cumpre um papel fundamental. No entanto não ficamos órfãos com suas críticas: quando as boas leis criadas por Sancho continuam a serem guardadas ressurge a esperança de que, talvez, num lapso ou numa loucura súbita, a humanidade se dê conta de suas mazelas e se ponha a caminhar em busca de um mundo melhor.

Conclusão

Chegando ao final do longo caminho percorrido eis a conclusão deste estudo. Talvez não seja correto falar em conclusão, pois o assunto em si não está encerrado: a utopia não está perfeitamente delimitada, as críticas de Marx e Engels ainda permanecem esquecidas e as relações entre o *Quixote*, as utopias e Erasmo podem ser melhor exploradas. Nesse sentido é melhor falar em considerações finais, pois o trabalho intelectual é sempre provisório, movido pela necessidade de questionar.

Em 1516 Morus escreve sua *Utopia* seguindo uma longa tradição de pensamento, presente tanto nos meios intelectuais como nos populares. A partir desse breve escrito surge um tipo de literatura, com diversas variantes, mas pautada sempre pela crítica social e pela exploração das potencialidades do real. Com o tempo esse gênero literário é identificado e logo começam a surgir discussões sobre quais obras fariam parte dele. Essa discussão está posta no segundo capítulo.

Em sua origem moderna as utopias seguem a tradição humanista, sendo muito influenciadas pela literatura e pelos valores judaico-cristãos e, ao mesmo tempo, absorvendo muitos elementos da antiguidade clássica. Existe também uma associação entre as utopias e os anseios populares por um mundo melhor. Nisso tudo a utopia se configura como uma mescla de literatura escapista e de projeto de reforma social. É o desejo de um mundo melhor para todos ligado à percepção de que é impossível alcançá-lo imediatamente. Ela capta a tensão social e a transporta para a literatura, mantendo-a também nas descrições do estado ideal, oscilando entre o desejo e a esperança de ver realizado o que foi delineado.

Contudo, ao descrever o que considera o estado ideal o utopista realiza literariamente o sonho que deseja. A sua vontade triunfa. O mesmo acontece com dom Quixote quando se auto-intitula cavaleiro andante. A diferença é que o utopista cria um texto fictício enquanto o fidalgo faz da sua vida o próprio texto. A sua imaginação não

transforma o mundo inteiro: renova apenas o próprio indivíduo.

É o princípio cristão da renovação através da mente²⁵⁹ remodelado pela loucura. Assim como no cristianismo, o indivíduo transformado vai contagiando outros que aderem à sua transformação. Dom Quixote alcança Sancho, que se deixa levar pelas loucuras e também pelo seu desejo de ver realizada a promessa do amo de lhe fazer governador. No sentido da loucura a ligação com o cristianismo primitivo é estreita, pois os primeiros cristãos também eram tidos como loucos.

Dom Quixote vê o mundo como quer, transforma a realidade de acordo com o seu desejo de aventuras – e de transformação do homem. Afinal o uso das armas levaria a um aprimoramento moral do indivíduo, e essa parece ser a meta principal do cavaleiro (MARAVALL, 2006). Com o desenrolar da narrativa Sancho também vai sendo transformado, aprendendo a discursar como o amo e também a ver o mundo conforme a sua vontade: o mundo é um grão de mostarda e os homens são avelãs, é o que vê no voo sobre Clavileno.

Munido da sabedoria popular, dos conhecimentos aprendidos com dom Quixote e de sua vontade de realizar um bom governo, cheio de autoconfiança Sancho chega a ínsula Baratária. Como fica claro com a leitura do episódio, era impossível que o bom governo se realizasse, pois eram muitas as limitações impostas pelos duques. Estes, por sua vez, pretendiam mostrar a incapacidade de Sancho e escarnecer dele, aparentemente só para se divertirem, mas é possível enxergar outras intenções não explicitadas, como demonstrar a impossibilidade de os pobres alcançarem funções antes dominadas pelos nobres.

Sancho frustra magistralmente o intuito dos duques, mostrando sua grande capacidade para o exercício do governo. Com isso ele ilustra os novos valores que se opunham à mentalidade conservadora da nobreza, ilustrada pelos duques. Temos ali a igualdade entre os homens, o valor do mérito individual, a possibilidade de qualquer um chegar nos mais diversos lugares unicamente através do esforço próprio. Com a realização de Sancho Cervantes ilustra que homem faz o seu próprio destino.

²⁵⁹ Romanos XII, 1.

No entanto a frustração dos duques não resulta na realização do ótimo governo do qual Sancho demonstrou ser capaz. As condições nas quais o governo se concretiza impedem a utopia do escudeiro, pois se trata de uma representação em que o fundador da utopia é também o maior iludido. Sancho é um grande legislador – o ponto de partida das utopias – mas desiste do governo antes de poder concretizar o estado ideal pretendido. A sua partida do governo acontece por iniciativa própria, mas se não fosse assim os duques se encarregariam de sacá-lo, pois não poderiam permitir uma afronta ao seu poder. O governo de Sancho foi sabotado por todas as partes, e talvez por perceber isso – como nos dá indícios – ele tenha desistido.

A desistência de Sancho é semelhante a de Rafael Hitlodeu, que se recusava a servir a algum príncipe. A lição é a mesma: os poderosos deste mundo não estão interessados no bom governo, apenas no poder e no dinheiro. A utopia só é possível se o legislador tiver poder suficiente para por em prática o seu plano. Cervantes critica a nobreza e seus valores, apontando para a necessidade de mudança, mas não aceita a ideia de que somente a vontade seria suficiente para transformar a sociedade. Sancho é sábio, capaz e tem boas intenções, deixando claro que pode realizar um bom governo em benefício de todos, mas isso não convence os duques, detentores do poder. Aí está o sentido utópico e contra-utópico da obra.

Quase três séculos mais tarde, na crítica de Marx e Engels às utopias, vemos uma indagação semelhante, posta de outra forma e mais aprofundada. De fatos eles seguem uma tradição de pensamento humanista e preconizam um método revolucionário, que começa com a tomada de consciência da necessidade de mudança. Nisso eles respeitam as utopias, mas entendem que é preciso ir além: seria necessário perceber as lutas de classes e entender que o exemplo não é suficiente para impelir todos para a mudança. Os donos do poder não abrem mão dele com facilidade – Cervantes e Morus já ilustravam isso – e o conflito era inevitável. Por isso seria impossível construir um mundo novo para todos, pois alguns não queriam essa transformação e lutavam contra ela.

Está certo, então o episódio da ínsula Baratária certamente contém elementos utópicos, mas não é propriamente uma utopia. O que se concretiza ali não é o estado ideal,

mas a manutenção da ordem vigente. Cervantes analisa o pensamento utópico em suas implicações práticas no lugar onde vive, mostra seus problemas e parece deixar no ar um tom de pessimismo e frustração.

No entanto a autorrealização de Sancho e sua recusa em permanecer na burla dos duques apontam para outra direção. Ele não se deixa dominar pelo desejo de mandar, não assume para si os valores da nobreza. Onde quer que esteja Sancho é Sancho, e ponto final. É um indivíduo novo que não se deixa seduzir pelo luxo e pela desigualdade. Depois de ter uma visão do mundo todo – é um delírio, uma imaginação ou uma invenção, não importa – redescobre seus antigos valores e rejeita o poder da nobreza conservadora. Sancho é um indivíduo renovado, transformado, realizado. Indivíduos renovados são o elemento fundamental da transformação social. É ainda hoje, conforme Morus, Cervantes e Marx, uma necessidade, para que de alguma forma possamos construir um mundo que, se não for plenamente justo, dada a dificuldade de se definir a justiça, seja um pouco menos desigual.

Referências e bibliografia

- ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. (Org. Urias Arantes) Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.
- ALVAR ESQUERRA, Alfredo. “Algunos instrumentos para estudiar lo cervantino”. *Cuadernos de Historia Moderna*. 2005, 30, pp. 185-193.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista. “Don Quijote como forma de vida”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Nota: Outra ed.: Valencia: Fundación Juan March, Castalia, 1976.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista; RILEY, Edward C. “Don Quijote”. In: *Suma Cervantina*. Londres: Tamesis, 1973, pp. 47-79.
- AVALLE-ARCE, J. B.; RILEY, E. C. (Ed.) *Suma Cervantina*. Londres: Tamesis, 1973.
- BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Tradução Pablo Betesch. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- _____. “The shifting frontiers of utopia”. *The Journal of Modern History*, vol. 53, nº 3 setembro, 1981, pp. 468-476.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1999.
- BAQUERO GOYANES, Mariano. “Realismo y utopía en la literatura española”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Nota: Edición digital a partir de *Studi ispanici*, I, (1962), pp. 7-28.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y el Erasmismo*. Barcelona: Editorial Critica, 1983.
- BEZERRA, Paulo. “Sancho Pança: esse duplo de dom Quixote”. Em: TROUCHE, A.; REIS, Livia (Org.). *Dom Quixote: utopias*. Niterói, RJ, EDUFF, 2005.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BLANCO AGUINAGA, C. et alii. *História social da literatura española*. Madrid: Castalia, 1979, v. 1.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2006. 3v.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola (Ed.). *Diccionario de Política* (vol. 2). 3.ed. Mexico – DF: Siglo Veinteuno, 1985.

- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Ed.). *Dicionário de Política*. (Vol. 2). 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília / São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.
- BODEI, Remo. *A História tem um sentido?* Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- BOTTOMORE, Tom (Ed.); HARRIS, Laurence; KIERNAN, V. G.; MILIBAND, Ralph (Co-editores). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- CAMPANELLA, T. *A cidade do sol*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores, 1953.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Edição e notas de Francisco Rico. [Ed. de IV Centenario de la Real Academia Española e de la Asociación de Academias de la Lengua Española]. Madri: Alfaguara, 2005.
- _____. *Dom Quixote de la Mancha*. Tradução dos viscondes de Castilho e Azevedo. SP, Abril Cultural, 1981.
- _____. El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha [Ed. de IV centenario comentada por Clemencin y precedida de un estudio critico de Luis Astrana Marin] Madrid, Castilla, sem data.
- _____. *O Engenhoso fidalgo dom Quixote de la Mancha*. [V.1, bilíngüe, tradução Sérgio Molina]. SP: Editora 34, 1999.
- _____. *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de la Mancha*. Tradução e notas de Eugênio Amado. Belo Horizonte, Itatiaia, 1997, volumes 1 e 2, 4^a edição.
- CLOSE, Anthony. “Cervantes’ Arte Nuevo de Hazer Fábulas Cómicas en este Tiempo”. *Bulletin of the Cervantes Society of America*. Volume II, Número 1, primavera 1982. (Publicado na web em <http://www.cervantesvirtual.com>).
- _____. “Sancho Panza: wise fool”. *The Modern Language Review*, Vol. 68, No. 2 (abril, 1973), pp. 344-357.
- _____. *The romantic approach to "don Quixote": a critical history of the romantic tradition in "Quixote" criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- COLOMBO, Arrigo. “Formas da utopia: as muitas formas e a tensão única em direção à sociedade de justiça”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, Oficina Gráfica da Unicamp, 2006, nº 3.
- CURCIO, Carlo. “Formação e caráter da utopia italiana no Renascimento”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas: Oficina Gráfica da Unicamp, 2004, nº 1.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. *Problemas da Utopia*. Tradução Ana Cláudia Romano Ribeiro. Campinas: UNICAMP – IEL – Setor de Publicações, 2009.
- ENGELS, Friedrich. “Progress of social reform on the continent ”. *The New Moral World*,

- 3rd Series, Nos. 19 and 21, Nov. 4 and 18, 1843. Disponível em: <http://www.marxists.org>. Acesso em: 22 de jan. 2009. Fonte: MECW Volume 3, p. 392.
- _____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Tradução: Almir Matos. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1962.
- _____. “Princípios do comunismo”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Incluindo os *Prefácios* às diversas edições do MANIFESTO e, entre outros anexos, *Princípios do Comunismo* e *Para a História da Liga dos Comunistas*, de Engels. Tradução: Marco Aurélio Nogueira; Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1996. 6 ed.
- _____. “Un Artículo del ‘Times’ sobre el Comunismo en Alemania”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Los Grandes Fundamentos II*. Volumen 4. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988 (A).
- _____. “Un Fragmento de Fourier sobre el Comercio”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Los Grandes Fundamentos II*. Volumen 4. México – D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988 (B).
- ERASMO, Desidério. *O Elogio da Loucura*. Tradução Maria Ermantina Gomes Galvão Gomes Pereira. São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.
- FALCON, Francisco Calazans. “Utopia e Modernidade”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas: Oficina Gráfica da Unicamp, 2005, nº 2.
- FIRPO, Luigi. “Para uma definição de ‘Utopia’”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas: Oficina Gráfica da Unicamp, 2005, nº 2.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GARCIASOL, Ramón de. *Claves de España: Cervantes y el “Quijote”*. Madri: Ediciones Cultura Hispánica, 1965.
- GEOGHEGAN, Vincent. *Utopianism and Marxism*. Londres/Nova York: Methuen, 1987.
- GREENE, J. Lee. “Fielding’s Gipsy Episode and Sancho Panza’s Governorship”. *South Atlantic Bulletin*, Vol. 39, No. 2 (May, 1974), pp. 117-121. (publicado na web em <http://www.jstor.org>).
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- _____. *O Homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações: e recomposição da ordem mundial*. Tradução M. H. C. Cortes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. Tradução Dora Ferreira da Silva. Petrópolis:

- Voze, 1987.
- KOLAKOWSKI, Leslek. *O espírito revolucionário e Marxismo: utopia e antiutopia*. Tradução Alda Baltar e Maria José Braga Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- LABICA, Georges; BENSUSSAN, Gérard. *Dictionnaire Critique du Marxisme*. 12ème ed. (Refondue et augmentée). Paris: PUF, 1985.
- LESTRINGANT, Frank. “O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas: Oficina Gráfica da Unicamp, 2006, nº 2.
- LÓPEZ ESTRADA, F. “La fortuna de Tomás Moro y su ‘Utopía’ en la España del siglo de oro”. *La fortuna dell’Utopia di Thomas More nel dibattito politico europeo del ‘500*, II Giornata Luigi Firpo, Quaderni (2) della Fondazione Luigi Firpo – Centro studi sul pensiero politico. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1996, pp. 74-93.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Tradução Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- MAQUIAVELLI, Nicoló di Bernardo dei. *O Príncipe*. Tradução Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: LP&M, 2001.
- MARAVALL, J. A. *El humanismo de las armas en Don Quijote*. Madri: Instituto de Estudios Políticos, 1948.
- _____. *Utopía y contrautopía en el Quijote*. Madri: Visor Libros, 2006.
- MARX. In: RIOT-SARCEY, Michèle; BOUCHET, Thomas; PICON, Antoine. (Org.) *Dictionnaire des Utopies*. Paris: Larousse, 2006, p. 148.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Traduzido por Raul Mateos Castell. Apêndice da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Crítica do programa de Gotha*. Escrito em Abril-princípio de Maio de 1875. Publicado (com omissões) na revista *Die Neue Zeit*, Bd. 1, n.º 18, 1890-1891. Publicado segundo o texto do manuscrito, confrontado com o da revista. Tradução José Barata-Moura. Lisboa: Editorial "Avante!" / Moscú: Edições Progresso, 1982. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/gotha/gotha.htm>. Acesso em: 31 jan. 2010.
- _____. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*. De um Prussiano. [1844] Tradução Ivo Tonet. *Revista Praxis*, nº 5. Belo Horizonte: Projeto Joaquim de Oliveira, 1995. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/08/07.htm>. Acesso em: 22 jan. 2009.
- _____. *Letter to Ruge*. Setembro, 1843. Disponível em: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm. Acesso em: 22 jan. 2009.

- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos*. 2 ed. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção “Os Pensadores”.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. (1845-1846)*. Tradução Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Los Grandes Fundamentos II*. Volumen 4. Mexico, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- _____. *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998 (4ª reimpressão: 2005).
- MAYER, Arno. *A força da tradição*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MINERVA, Nadia. “De uma definição a outra: sobre alguns prefaciadores franceses de *Utopia* de Thomas Morus”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, Oficina Gráfica da Unicamp, 2004, nº 1.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Tradução Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2006.
- MORE, Thomas. *Utopia*. The Online Library of Liberty, 2004. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>. Acesso em: 06 mar. 2009.
- _____. *Utopia*. Organizada por George M. Logan e Robert M. Adams. Tradução Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *Nuevas meditaciones del “Quijote”*. Madri: Gredos, 1976.
- NABOKOV, Vladimir Vladimirovich. *Litteratures III: Don Quichotte*. Tradução Helene Pasquier. Paris: Fayard, 1986.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madri: Cátedra, 1995.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, José. *Ensayo humano y jurídico de el Quijote*. Madri: Pueyo, 1965.
- PÉREZ, Miguel José. “Don Quijote-Sancho / Sancho-Don Quijote: enseñanza-aprendizaje entre el diálogo y la aventura”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Nota: otra ed.: VISTARINI, Antonio Bernat (ed.). *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Lepanto, 1-8 de octubre de 2000.
- PONDÉ, L. F. *Crítica e profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. SP: Ed. 34, 2003.
- QUARTA, Cosimo. “Utopia: gênese de uma palavra chave”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas, Oficina Gráfica da Unicamp, 2006, nº 3.
- REDONDO, Augustin. *Otra manera de leer el Quijote*. Madri: Castalia, 1998.
- RILEY, Edward C. “La singularidad de la fama de don Quijote”. *Bulletin of the Cervantes Society of America*. Volume XXII, Number 1, Spring 2002. (Publicado na rede mundial

- de computadores em <http://www.cervantesvirtual.com>).
- _____. “Teoría Literaria”. In: AVALLE-ARCE, J. B.; RILEY, E. C. (Ed.) *Suma Cervantina*. Londres: Tamesis, 1973, pp. 293-322.
- _____. “Who’s who in *Don Quixote*? Or an approach to the problem of identity”. *MLN*, vol. 81, nº 2, Spanish Issue. (Março, 1966), pp. 113-130.
- RIOT-SARCEY, Michèle; BOUCHET, Thomas; PICON, Antoine. (Org.). *Dictionnaire des Utopies*. Paris: Larousse, 2006.
- RUSSELL, Peter E. “‘Don Quixote’ as a Funny Book”. *Modern Language Review*, 64, 1969, pp. 312-326.
- SAID, Edward. “O choque de ignorâncias”. Folha de S. Paulo, 17/10/2001. Caderno Mundo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u31639.shtml>. Acesso: 21 jan. 2010.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 17. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- SARGENT, Lyman Tower. “What is a Utopia?”. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas: Oficina Gráfica da Unicamp, 2005, nº 2.
- SOCIALISMO. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola (Ed.). *Diccionario de Política* (vol. 2). 3.ed. Mexico – DF: Siglo Veinteuno, 1985, p. 1156.
- SOCIALISMO. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Ed.). *Dicionário de Política*. Vol. 2. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília / São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.
- SOCIALISMO UTÓPICO. In: BOTTOMORE, Tom (Ed.); HARRIS, Laurence; KIERNAN, V. G.; MILIBAND, Ralph (Co-editores). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983, p. 341.
- SOON, C. A. “Cide Hamete Benengeli: his significance for ‘Don Quijote’”. *The Modern Language Review*, vol. 54, nº 3 (Julho, 1959), pp. 351-357.
- STURMAN, Mariane. *Dom Quixote / Cervantes*. Tradução Ana Rabaça. Lisboa: Europa-America, 1992.
- TOSI, Renzo. *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TROUCHE, André; REIS, Livia (Org.). *Dom Quixote: utopias*. Niterói, RJ: EDUFF, 2005.
- TROUSSON, Raymond. “Utopia e Utopismo”. Tradução Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Revista Morus – Utopia e Renascimento*. Campinas: Oficina Gráfica da Unicamp, 2005, nº 2.
- _____. *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*. Tradução Carlos Manzano. Barcelona: Ediciones Península, 1995.
- UNAMUNO, Miguel de. *Ensayos*. Tomos I e II. Madri: Aguilar, 1958.

URBINA, Eduardo. *El sin par Sancho Panza: parodia y creación*. Barcelona: Anthropos, 1991.

VIEIRA, Maria Augusta da Costa (Org.). *Dom Quixote: a letra e os caminhos*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. *O dito pelo não-dito: paradoxos de Dom Quixote*. SP: Edusp, 1998.