



A ilha da Utopia como ponto de chegada

The island of Utopia as the point of arrival

Eduardo Leite Lisboa

Graduando em História

Universidade Estadual de Ponta Grossa

eduardolisboa.his@gmail.com

Recebido em: 20/04/2018

Aprovado em: 04/07/2018

Resumo: O presente texto não se quer inovador. Thomas More, *A Utopia*, o século XVI e suas gentes foram objetos de inúmeras reflexões historiográficas com qualidade notável – não sem razão, haja vista o legado que este humanista deixou na cultura ocidental com a criação do famoso neologismo grego até hoje ressignificado e apropriado. Destarte, proponho um mergulho mais profundo nas águas do tempo a fim de encontrar as âncoras desta fictícia criação insular, pois, como denunciam as narrativas de viagens por milênios, o espírito humano buscou seu *alter mundus*, um *locus amoenus*, em contraste com o ordinário. Por meio de um referencial teórico que dialoga com a literatura enquanto fonte e possuindo a longa duração como horizonte, objetiva-se demonstrar o manancial do qual se emerge a ilha da Utopia; ou seja, analisar a tradição literária possibilitadora de uma das maiores obras do Renascimento.

Palavras-chave: Utopia, literatura de viagem, idade média.

Abstract: This text is not intended to be innovative. Thomas More, *Utopia*, the XVI century and its peoples were objects of numerous historiographical reflections with remarkable quality – not without reason, given the legacy that this humanist left in the western culture with the creation of the famous greek neologism re-signified and appropriate until today. Thus, I propose a deeper dive into the waters of time in order to find the anchors of this fictional insular creation, because, as the travel narratives denounce, for millennia the human spirit sought its *alter mundus*, a *locus amoenus* in contrast to the ordinary. By means of a theoretical reference that dialogues with literature as source and having the long duration as horizon, it aims to demonstrate the source from which emerges the island of Utopia; that is, to analyze the literary tradition that made possible one of the greatest works of the Renaissance.

Keywords: Utopia, travel's literature, middle age.



Introdução

Talvez não haja melhor definição para *A Utopia* de Thomas More (1478-1535) do que aquela presente em seu próprio subtítulo: *Livreto deveras precioso e não menos útil do que agradável sobre o melhor dos regimes de Estado e a ilha da Utopia até hoje desconhecida*. Recém completado quinhentos anos de publicação (2016), esta que é uma das maiores obras do Renascimento ainda reverbera na cultura ocidental e continua a suscitar inúmeras reflexões, como denuncia este artigo. As linhas que seguem, entretanto, não se querem inovadoras; estão apenas interessadas em pensar, dentro da longa duração, a tradição literária e o imaginário contido na narrativa de Rafael Hitlodeu.

Estamos diante da ficção que inaugurou o *gênero utópico*, e para escaparmos do senso comum em torno do famoso neologismo grego, importante aludir que a proximidade semântica de udeotopia (espaço de nenhum tempo) e eutopia (local de realização e felicidade) com utopia (lugar inexistente) melhor circunscrevem o conceito inaugurado por More (PAVLOSKI, 2014, p. 17), pois, como veremos, são características consagradas do *pensamento utópico* possibilitador d'*A Utopia*. Faz-se igualmente necessário assinalar que em todo o livro a ficcionalidade está presente nos nomes próprios e prefixos de negação, como em Hitlodeu (contador de lorotas), Anidra (rio sem água) e Ademo (governante sem povo), estando a razão de ser disso na clara influência de Luciano de Samósata (125-192 d.C.), maior transmissor da sátira menipéia, gênero retórico-filosófico com a característica de “mentir verdadeiro”, descrever um “real irreal” (LESTRINGANT, 2006, p. 158).

Esclarecido isso, é possível apresentar com mais clareza o livro. Na qualidade de diplomata do emblemático Henrique VIII, Thomas More vai a Flandres em 1515 cuidar dos interesses britânicos. Lá, através de Pedro Gil, conhece o sábio Rafael Hitlodeu, português amarrado à fortuna de Américo Vespúcio e com quem logo encantou-se ao conversar sobre os problemas da justiça inglesa, convidando-lhe para jantar e ouvir suas aventuras na ilha Utopia. É neste breve enredo que desenrola-se o primeiro tomo (equivalente a pouco menos de um terço de toda a obra) e onde está concentrada a grande crítica moreana. Ao falarem dos problemas da mendicância, roubo e conseqüente enforcamento, estamos diante do saldo oriundo dos *enclosures*, frequentemente vistos como a simples privatização das terras comunais do campo inglês, mas que “[...] significou, mais precisamente, a extinção (com ou sem o cercamento das terras) dos direitos de uso baseado nos costumes dos quais muitas pessoas dependiam para tirar o seu sustento” (WOOD, 2000, p. 22).

Assim um avarento faminto fecha, num cercado, milhares de jeiras; enquanto que honestos cultivadores são expulsos de suas casas, uns pela fraude, outros



pela violência, os mais felizes por uma série de vexações e de questiúnculas que os forcem a vender suas propriedades. E estas famílias mais numerosas do que ricas [...] emigram campos em fora, maridos e mulheres, viúvas e órfãos, pais e mães, com seus filhinhos. Os infelizes abandonam, chorando, o teto que os viu nascer, o solo que os alimentou, e não encontram abrigo para refugiar-se. Então vendem a baixo preço o que puderem carregar de seus trastes, mercadoria cujo valor já é bem insignificante. Esgotados esses fracos recursos, que lhes resta? O roubo, e, depois, o enforcamento segundo as regras (MORE, 2017, p. 37).

Este lucrativo empreendimento da criação de carneiros – devoradores de homens que despovoam campos, casas e aldeias, segundo More, – por ociosos senhores e capitalistas arrendatários (preocupados com o “melhoramento” produtivo das terras) soma-se com problemas de ordem moral e econômica:

A estas causas de miséria ajuntam-se ainda o luxo e as despesas insensatas. Lacaios, operários camponeses, todas as classes da sociedade, ostentam um luxo inaudito nas vestes e na alimentação. Que direis dos lugares de prostituição, dos vergonhosos antros de embriaguez e devassidão, das infames casas de tavolagem de todos os jogos do baralho, do dado, do jogo da pela e da conca que devoram o dinheiro de seus frequentadores e os impelem diretamente ao roubo para reparar as perdas? Arrancai-vos de vossa ilha essas pestes públicas, esses germens do crime e da miséria. Obrigai os vossos nobres demolidores a reconstruir as quintas e os burgos que destruíram, ou a ceder os terrenos para os que quiserem reconstruir sobre ruínas. Colocai um freio ao avarento egoísmo dos ricos; tirai-lhe os direitos do açambarcamento e monopólio. Que não haja mais ociosos entre vós. Dai à agricultura um grande desenvolvimento; criai a manufatura da lã e a de outros ramos da indústria, para que venha a ser ocupada utilmente esta massa de homens que a miséria transformou em ladrões, vagabundos ou lacaios, o que é aproximadamente a mesma coisa (MORE, 2017, p. 39).

Em apenas dois excertos fica evidente onde o nosso autor gostaria de chegar e as denúncias que interessavam-lhes fazer pelas bocas de outrem, porque em nenhum momento concorda integralmente – e de maneira explícita – com o discurso de Rafael. No segundo tomo e restante do livro, temos a narrativa de viagem e minuciosa descrição das instituições e cotidiano dos utopianos, com quem viveu durante cinco anos. Neste relato, é-nos apresentado um *alter mundus*, o perfeito contraste e resposta às mazelas europeias do século XVI.

Não é estranho, portanto, que a interpretação historiográfica mais habitual da obra seja a marxista. Todavia, como já mencionado, pretendo explorar uma outra perspectiva. Diante deste livro e seu autor, deste período e suas conjunturas, sinto-me como o historiador exemplificado por Sandra Pesavento:

Partamos agora para uma hipotética situação de um historiador que se debruça sobre a Literatura para escrever a História de uma época dada. Digamos, pois, que se trata de um historiador da cultura, que se volta para o século XIX em busca das razões e sensibilidades que animaram os homens daquela época. Este historiador não estaria mais interessado em ver como neste século mágico o



homem foi capaz de criar máquinas maravilhosas ao mesmo tempo em que produzia, fortunas de um lado, misérias do outro. Tudo isto ele já estudara, e sua gama de conhecimento acumulado o fazia ter uma compreensão, digamos assim, satisfatória, com este processo... Também ele não teria mais interesse em voltar-se para os acertos e desacertos dos Estados, monárquicos ou já republicanos, a se enfrentarem na política internacional e a fazer frente às revoluções e movimentos sociais internos. Tudo isto já pesava na sua bagagem de leituras feitas, fazendo com que ele tivesse um relativo controle do “estado da arte” destas questões. Frente a tudo isto, ele não se motivava a fazer novas perguntas (PESAVENTO, 2003, p. 42).

Sendo assim, o que anima esta pesquisa ultrapassa as páginas da fonte, a resposta à sua época, a cronologia de seu escritor. Ligia Chiapianni (2000, p. 26) recorda que desde o Círculo Linguístico de Praga (1928-1939) a tarefa da história literária complica-se, pois, para explicar “por que se fala” e “por que se fala daquilo que fala” (a contra-realidade insular em questão, por exemplo), devemos relacionar o texto com a história política, social, econômica e cultural, sua relação com a *tradição* e *literatura do seu tempo*. Ou seja, aquilo que Roger Chartier (2000, p. 197-198) chama de “materiais e matrizes da criação estética” ou “formas de apropriações das obras do passado” na invenção literária; tornando-se impossível desabrigar-nos daquela arquitetura que o tempo pouco deteriora:

[...] os quadros mentais mais resistentes aos movimentos, estas “prisões de longa duração” de que fala Fernand Braudel, que durante séculos determinam, geração após geração, as atitudes profundas e as condutas dos indivíduos. Herança cultural – pressão, por exemplo, que exercem os “autores”, os “clássicos”, as exemplares obras-primas –, sistemas do mundo e crenças – representações religiosas –, modelos de comportamento, virtudes, tais como o patriotismo ou a honra (DUBY, 1999, p. 39-40).

Cabe ainda registrar que o “mundo verdadeiro das coisas de mentira”, isto é, da ficção literária, fornece-nos a *sintonia fina* de uma época; ou seja, os modos de sentir, temer ou sonhar de dado período são muitas vezes sensibilidades que estão para além do confessável, encontrando nesta modalidade narrativa seu terreno para florescer (PESAVENTO, 2006). Além disso, mesmo *A Utopia* sendo produzida por uma personalidade de exceção, as “massas anônimas” ali encontram-se representadas, afinal, a cultura e as reivindicações populares são muitas vezes as mais importantes fontes de inspiração do literato, estando presentes na alta intelectualidade devido sua realidade cotidiana (BAKHTIN, 1987).

Sendo a literatura fonte privilegiada de acesso ao imaginário e este dizendo respeito à “atividade do espírito que extrapola as percepções sensíveis da realidade concreta definindo e qualificando espaços, temporalidades, práticas e atores [...]” (PESAVENTO, 2006, p. 10), somado com a premissa de que “[...] os esquemas convencionais, que as gerações transmitem, são os primeiros a serem recebidos pelo público, mais ou menos conscientemente, porque são os



mais familiares, os mais visíveis, e são eles que mantêm enraizadas as imagens matrizes de uma mentalidade” (DUBY, 1999, p. 69), proponho encontrar as âncoras da criação insular em questão. Nos dois subtítulos que seguem, portanto, procuro apresentar um imaginário e tradição literária que, no terceiro item, podem ser entendidos como possibilitadores da obra de More.

Convém sublinhar que *A Utopia* não estará sujeita a uma meticolosa análise neste texto. Dessa forma, estando o artigo carente de uma reflexão acerca das utopias modernas, convido o leitor que desconheça o assunto a consultar as breves – mas substanciais – *Notas sobre utopia* de Marilena Chauí (2008), onde encontramos um panorama etimológico, as principais características das utopias, suas condições históricas de surgimento e presença até nossos dias. Para uma discussão mais densa recomendo o texto de Francisco Falcon (1996), *Utopia e modernidade*, visto que propõe-se a fazer um apanhado conceitual e introdução aos domínios teóricos desse tema, trazendo discussões sociológicas e filosóficas (para além de históricas) a partir das grandes autoridades no assunto. Por fim, indico a revista *Morus*, principal periódico nacional com diversas e notáveis publicações em que é possível aprofundar na vasta gama de conteúdos acerca do utopismo.

O Atlântico e as narrativas de viagens medievais

Sendo o elemento aquático primordial na cosmovisão greco-latina, era através dele que os deuses atuavam, onde os heróis surgiam e ainda onde estavam as Ilhas Afortunadas. Mas há de se diferenciar os mares. O Mediterrâneo insere-se dentro do Império, totalmente fechado e dominado pela ordem romana. Já o Atlântico, diferentemente do *Mare Nostrum*, localiza-se nas bordas do mundo conhecido e recebia toda a sorte de maravilhas, desde a Terra dos Mortos de Hades e excessivas monstruosidades, até a próspera Ilha dos Bem-aventurados, de Homero, Hesíodo e Plutarco. Sendo assim, o “Mar Oceano” era visto como fabuloso e caótico, mas não ruim: com o cristianismo isso fica evidente. Após tornado religião oficial do Império, o peixe, a barca, os pescadores, o caminhar de Jesus sobre as águas e outros recursos bíblicos do Novo Testamento sustentam uma visão benigna, situação perceptível na arquitetura de cidades portuárias como Lisboa.

Entretanto, segundo Paulo Lopes (2012, p. 13-14), com o fim do Império prevalece aquilo que Rufio Festo Avieno escreve no século IV em seu poema *A Orla Marítima*, sobre o “abismo do Oceano povoado de monstros” a Ocidente das colunas de Hércules (Estreito de Gibraltar, entre sul da Península Ibérica e norte de África). Ora, Plínio-o-Velho já havia alertado na primeira centúria depois de Cristo: “a água dos oceanos é a mãe de todos os monstros”, um



verdadeiro “reino dos prodígios”. Enquanto periferia do mundo, circunscrevendo a ecúmena e não podendo ser dominado, sobrepõe-se o entendimento veterotestamentário onde Deus separou as águas da Terra e viu que aquilo era bom, da queda/perdição de Jonas – por um monstro – ou ainda do apocalíptico território do Leviatã.

Ainda na Antiguidade Tardia (sécs. III-VII), a percepção das autoridades da Igreja não é diferente: confirmam o local de desordem, desconhecimento e morte, onde somente a costa pode ser navegada, pois, *plus ultra* está o extraordinário. Encontramos em Isidoro de Sevilha (sécs. VI-VII) a premissa de que quando tidas como uma grande massa isolada, as águas são nefastas, e cenário de tremendas tempestades levantadoras de ondas gigantescas, passando por repelir o homem. Acerca disso, Paulo Lopes traz a conclusão de José Mattoso sobre Isidoro pressupor o Oceano como lugar da dessemelhança. E não é admirável, afinal, “se o homem só podia habitar a terra, se só podia aventurar-se, quando muito, sobre mares interiores, como o Mediterrâneo”, o Atlântico tornar-se-ia o contrário da vida pela exclusão daquilo que faz parte do cotidiano humano (MATTOSO apud LOPES, 2009, p. 39). Sevilha transmitia os saberes e interpretações dos autores da Antiguidade Clássica e convicções presentes tanto do homem culto quanto do vulgar:

Ou seja, mesmo para quem não conhecia a teoria dos quatro elementos, o Oceano era uma extensão infindável de água na qual não se podia permanecer muito tempo e onde se encontravam perigos tanto maiores quanto mais os navegadores se afastavam [...] (LOPES, 2009, p. 39).

Para Júlia Tomás (2013, p. 20-31), a ideia do mar como um elemento adverso e destruidor provém diretamente da Bíblia e dos textos da Antiguidade, sempre revelando os mesmos tópicos em relação ao oceano: a tempestade – por onde Deus mostra sua hostilidade –, os monstros devoradores, as ilhas misteriosas e a dispersão infinita. Em grande síntese temos o *Mare Tenebrum*.

Este imaginário marítimo é exemplar da mentalidade medieval. Quando mencionamos Plínio-o-Velho e Isidoro de Sevilha estamos diante de dois enciclopedistas. A *História Natural* do primeiro e *Etimologias* do segundo estão ligadas de maneira umbilical (Plínio é uma referência de Sevilha) e procuram fazer um grande compêndio dos saberes antigos. Naturalmente, os quase seis séculos que separam suas obras proporcionam premissas diferentes; atentando-se a Santo Isidoro, autor mais lido durante a Alta Idade Média, podemos perceber o interesse cristão da preservação de determinados assuntos e sua ressignificação para o nascente medievo. Com isso, a herança Antiga é sensível, a julgar como a visão oceânica foi paulatinamente transformando-se.



Permanecendo neste recorte temporal temos São Brandão (sécs. V-VI). Este abade e missionário irlandês entrou para a história, sobretudo pela *Navigatio Sancti Brendani*, onde desbravou o Atlântico junto de outros clérigos para encontrar a Ilha das Delícias. O monge navegador influenciou de tal maneira o imaginário de seus contemporâneos acerca das antigas lendas que desde a Antiguidade Tardia foi lido e interpretado como um relato verídico até o Paraíso Terreal: uma viagem que pouco a pouco se foi identificando com as Canárias e veio juntar-se a um *continuum* cultural que desde a época Antiga situava no arquipélago as utopias clássicas.

O que devemos reter deste mito é, pois, a sua transcendência e o seu significado simbólico: a narração do périplo do monge irlandês até ao Paraíso acabou por reforçar a imagem que se tinha das Canárias desde a Antiguidade. Com essa identificação, o mito da ilha desaparecida adquire uma realidade auto-suficiente, uma realidade imaginária mas nem por isso menos real – porque a ilha de S. Brandão encerra em si mesma as características do misterioso e do oculto, do surpreendente e do inexplicável, a grandiosidade do fabuloso, a mistura do mito com o quotidiano. Desde o início, a dupla faceta de ficção e realidade converteu a ilha de S. Brandão (e, por consequência, as Canárias, na figura da sua oitava ilha) num espaço simbólico do Atlântico, numa possibilidade sempre aberta de encontrar e aproximar-se do *locus amoenus*, o outro mundo alternativo ao real – uma realidade nunca alcançada e eternamente procurada ou uma fantasia nunca concretizada. Nela se congrega, pois, toda a ideia de sonho, fábula, felicidade, harmonia, calma, pureza e libertação, que está na base, afinal, de todas utopias felizes (LOPES, 2009, p. 140-141).

A literatura de viagem esteve, portanto, presente desde a aurora da Idade Média (sobretudo em função da missionação); porém, é a partir dos Duzentos que ela conhece um *boom* juntamente com a explosão das cruzadas, comércio, cidades, universidades, etc. A ascensão do Império Mongol e sua conquista da China em 1214 abriu as portas da Ásia aos ocidentais graças a sua tolerância com o cristianismo, possibilitando intensas trocas (não apenas materiais). Diversos são os comerciantes que para lá foram e produziram narrativas, bem como emissários papais a fim de converter os mongóis de seu xamanismo antigo. Para além de seus utensílios e mantimentos, os viajantes também levavam consigo uma bagagem muito mais pesada. Maria Amorim sintetizou-a de maneira precisa em uma capital coletânea de estudos bibliográficos sobre o assunto:

Conforme se alargavam os horizontes do espaço geográfico, tornando as terras longínquas mais conhecidas, também aumentava o fascínio pelas coisas maravilhosas que albergavam. Tudo o que de insólito, invulgar, ou estranho contivesse a natureza, o homem dessas paragens, mais aguçava a curiosidade e o espanto. Aquele mundo parecia um outro mundo, um lugar onde tudo era o reverso do cognoscível, o outro lado do espelho, o *alter mundus*. Um sistema de representações do “diferente” começou a marcar lugar no referencial dos Ocidentais, num processo que não se pode considerar totalmente novo, uma



vez que essas categorias de significação, quer antropológicas, quer naturais ou espirituais, já se encontravam muitas vezes no seu universo mítico. O homem medievo possuía definições e quadros de entendimento apriorísticos, e, por vezes, o que o deslumbrava era também o corolário de uma rede subtil, mas reveladora de muitas permanências das antigas culturas da Antiguidade e das autoridades, sobretudo religiosas, do período medieval. Pouco importava, para o efeito, se as viagens eram reais ou imaginárias, se o autor era o próprio protagonista da experiência ou, apenas, um simples coletor de notícias, de relatos orais, de narrativas, de relatos bíblicos, de fisiólogos, bestiários, romances de cavalaria, tratados de astronomia, ou qualquer espécie de informes. [...] O itinerário podia reproduzir os anteriores, com uma ou outra variação, o escriba ser detentor de pior ou melhor estilo literário, ter, ou não, percorrido os lugares que bordejavam o Paraíso Terreal, o Reino do Preste João, as moradas das raças monstruosas, os vales do Demônio, as terras e Gog e Magog. Importante era o efeito produzido, o avolumar de maravilhas, o crescer em espanto (AMORIM, 1999, p. 132-133).

Portanto, a demanda da viagem muitas vezes – quando não *necessariamente* – eram as maravilhas. Por mais difícil que seja conceituar, as raízes de *mirabilia* estão em *mirari*, verbo latino para olhar, deslumbrar; uma admiração pelo extraordinário (LE GOFF, 1994, p. 46). “O fato de, nas terras distantes, as coisas serem totalmente diferentes das nossas é uma das características mais importantes (e mais procuradas) da viagem” (KAPPLER, 1994, p. 63).

Sabendo disso, compreendemos Marco Polo (1254-1324). Este famoso mercador veneziano que trabalhou como embaixador da corte mongol de Klubai Khan descrevendo riquezas e informando ao imperador sobre os territórios que visitara. Legou-nos seu *Livro das Maravilhas*, onde relata o deslumbramento gerado pela imensa quantidade de pedras preciosas, luxuosos palácios e diferentes costumes locais. Levando consigo as referências de seu tempo, estava imbuído da cartografia e lendas Antigas, do Oriente como berço das mais *ricas terras e monstros* – atentando-se ao real graças à função administrativa que cumpria, confirmou ao Ocidente este primeiro elemento, das ricas terras; em se tratando do segundo, os monstros, temos o célebre episódio de seu encontro com o bíblico (Salmos 22:21) unicórnio: “É um bicho muito feio de se ver. Assim, não são como vemos e imaginamos, que dizem que se deixam prender à donzela, mas diríeis que são em tudo o contrário do que gostaríamos que fosse” (POLO apud AMORIM, 1999, p. 150-151).

Os relatos de viagens imaginárias foram igualmente importantes neste tempo. O cavaleiro John de Mandeville comprova isso com suas *Viagens* (c. 1356), afinal, hoje sabemos que esta obra é praticamente um aglomerado de outras narrativas medievais, livros de história, tratados científicos e literatura religiosa. Este autor, diferentemente de Polo, ia atrás do fabuloso, relatando inúmeras raças monstruosas, fontes da juventude e rios que emanam do Paraíso Terreal, *maravilha das maravilhas*. É importante ter claro que a credibilidade desses relatos não



residia na veracidade, até porque para os medievais tudo isso já era real, estando confirmado pelos Antigos, pela Bíblia e autoridades da Igreja. Quando um narrador em primeira pessoa dá a conhecer as fabulosidades do mundo a partir do testemunho ocular, referenciando os doutores e localizando no espaço (como fez Mandeville), tudo ficava ainda mais crível:

É, de facto, inoperante estabelecer uma fronteira precisa entre o real e o imaginário relativamente às viagens medievais. Os dois campos confundem-se, cruzam-se e invadem-se quase sempre. Os próprios recursos discursivos utilizados pelos autores da época tornam falível efectuar tal separação. Afinal, a autenticidade do narrado apoia-se na autoridade do lido, do escutado a pessoas dignas de fé, as prestigiadas *autorictas*, do vivido e ainda da apresentação do relato na primeira pessoa, que tem uma função testemunhal e de resolução de dúvida nos casos mais suspeitos (LOPES, 2009, p. 145-146).

Com a chegada da dinastia Ming na China em 1368 e conversão dos mongóis ao islamismo neste mesmo século, o Oriente fechou-se. Agora, como saciar a sede de notícias dos já deslumbrados europeus? Aqui reside uma das características mais fortes das *mirabilia*: sua transposição. Estando sempre localizadas nas bordas do mundo, quando os viajantes lá chegam e não as encontram, por exemplo, transpõem-nas ao novo horizonte que ali nasceu, plenamente inexplorado. O oceano, dessa forma, torna-se um perfeito receptáculo, pois é o local do desconhecido. Em grande resumo, era hora de buscar novas rotas para a Ásia e ir ao encontro do maravilhoso contido no *Mare Tenebrum*, virando-se ao Ocidente. “Neste contexto, o sonho de abundância e de extravagância, de que Le Goff fala relativamente ao Índico [no livro *Para um novo conceito de Idade Média*], pode perfeitamente adequar-se ao Atlântico nesta fase inicial de sua descoberta e exploração” (LOPES, p. 2009, 142), como bem denuncia o interesse no Éden.

Segundo o texto bíblico o Paraíso está situado no Oriente, e esta opinião prevaleceu ao longo da Idade Média, apesar de diversas especulações sobre a localização. Aqueles que, seguindo a autoridade da Bíblia e dos Pais da Igreja, concebiam-no no Oriente acreditavam que as dificuldades em encontrá-lo deviam-se a ele ter se tornado invisível após o Dilúvio. [...] Portanto a localização do Paraíso era incerta e também o acidente geográfico em que se encontrava. As opiniões dividiam-se sobretudo quanto a ser uma ilha ou montanha. A primeira idéia parece ter sido a mais difundida, em função do próprio simbolismo de ilha, local isolado, cercado pelas águas assustadoras e purificadoras do mar. Ilha é um microcosmo, um “centro espiritual primordial”. Por isso a concepção de ilhas paradisíacas era muito antiga e difundida, como os medievais conhecendo referências às míticas Eliseos, Afortunadas, Feaces, Ogigia, Pancaja, Atlântida, Mérope e Avalon. A tendência medieval era localizar a ilha do Paraíso no oceano que se acreditava circundar a Terra. Quando passou a ser aceita a esfericidade do planeta, facilmente se concluiu que o Paraíso terrestre localizado no Oriente poderia ser alcançado a partir do Ocidente, como afirma João de Mandeville no século XIV e Cristóvão Colombo no século seguinte (FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 117-118).

A insularidade e as utopias na Idade Média



O afastamento/isolamento oferecido pelas águas tornaram as ilhas um espaço privilegiado para a imaginação da Cristandade. Como já introduzido ao mencionarmos São Brandão, por mais tenebroso que o Atlântico fosse, lá poderia estar o Éden. Ainda neste caso em específico, é importante reforçar a presença pagã e popular na cultura cristã e erudita, pois da mesma forma que a Europa medieval consolidou-se a partir da matriz greco-romana, também bebeu do manancial indo-europeu.

De um lado, como expressão do Outro Mundo celta, Avalon era concebida como local belo, puro, cheio de delícias e voluptuosidades. Localizado no Ocidente, este Além era conhecido por Sid, literalmente “paz”, local de igualdade onde não há nem druidas nem guerreiros, onde toda distinção social e funcional encontra-se abolida. De outro lado esse igualitarismo social era complementado pela abundância da natureza, que colocava tudo à disposição de todos. [...] Isto é, a mesma situação da Ilha Afortunada da mitologia clássica, que a *Vita Merlini* identificava com Avalon, a Ilha dos Frutos. Enfim, Avalon era uma das muitas representações possíveis do arquétipo paradisíaco, como demonstra o mito paralelo de Bran, sem dificuldades cristianizado em São Brandão e sua viagem ao Paraíso Terrestre (FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 42).

A obra de Mandeville, das mais lidas durante o Renascimento¹, demonstra o interesse ocidental pela insularidade. Quando narra o reino de Preste João, mitológico imperador cristão da Ásia que surgiu no contexto das cruzadas através de uma carta exortando os católicos a lutarem contra seus vizinhos muçulmanos, descreve-a da seguinte maneira:

Esse imperador, o Preste João, domina uma vasta extensão de terras, onde há muitas boas cidades e vilas e muitas ilhas grandes e largas, pois toda a terra da Índia está dividida em ilhas em razão dos grandes rios que nascem no Paraíso e dividem toda a terra em muitas partes. Também no mar tem o imperador muitas ilhas... Sob o poder do preste João estão muitos reis, muitas ilhas e muitos povos diferentes (MANDEVILLE, 2007, p. 229).

Dentre essas “muitas ilhas”, o cavaleiro destaca as com harmonia físico-social (Latoryn, Cassay, Chibense e Iamcalay) e edênico-pastorais (Bragman, Oxidrace e Gynoscriphe). Várias são as maravilhas oriundas desta vizinhança com o Paraíso: abundância de pedras preciosas nas águas que de lá partem, diversos monstros que no reino habitam e “[...] além daquela sociedade ser justa, não conhecer propriedade privada, não praticar roubo, mentira, adultérios ou vícios, pode-se dizer que para o homem medieval o império de Preste João era sobretudo local de fartura, de exuberância e natureza” (FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 41). Ou seja, a contra-realidade do autor.

O interesse no Jardim do Éden, local perdido da condição perfeita, denuncia algumas das mais caras utopias medievais: o sonho de uma natureza pródiga, da eterna primavera, do solo

¹ Segundo Kappler (1994, p. 59), no século XVII as *Viagens* já possuía noventa edições em dez línguas, e como traz Velloso (2016, p. 22), sua presença na cultura popular evidencia-se no célebre estudo de Ginzburg (2006), pois era um dos livros citados pelo moleiro Menocchio.



sempre fértil, do trabalho prazeroso... Tudo era melhor próximo do Éden, haja vista Caim, enviado para longe, onde a terra era pior, e o império de Preste João, rico material e espiritualmente em função da proximidade. Um espaço, portanto, sem fome e doenças, com boas águas e, como é possível calcular, sem as *injustiças* e *desigualdades* da Cidade dos Homens. Esses dois últimos aspectos sócio-jurídicos são preocupações centrais na Idade Média, sendo “[...] base de várias revoltas, heresias e utopias que pretendiam uma volta à equidade das leis divinas, destruída pelas leis humanas. Na célebre argumentação do líder da sublevação inglesa de 1381, ‘onde estava o nobre enquanto Adão cavava e Eva fiava?’” (FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 53). A esperança na igualdade e justiça desembocou em vários movimentos milenaristas, sendo relevante para os ingleses a imagem do rei Artur (quando voltasse de Avalon e instituisse o Milênio) e, também, a existência de “heróis” como Robin Hood.

Hilário Franco Júnior (1992, p. 53-78) coloca que o cristianismo popular do período medieval mantinha a esperança no renascer do mundo após sua decadência – o Milênio, uma antecipação do Reino dos Céus na Terra. Esta Era Messiânica, entretanto, dependeria de algum líder que surgisse ou retornasse de seu exílio histórico para salvar o povo de um contexto de calamidade. O medievalista traz que seis foram os principais anunciadores dos Novos Tempos: Artur, Carlos Magno, Frederico Barba Ruiva, Preste João, Filipe Augusto e Frederico II. Todavia, almejar esse “[...] igualitarismo social, político e econômico, quase sempre presente na visão popular do Milênio, tangenciava e, muitas vezes, adentrava a heresia e o anticlericalismo” (1992, p. 60), fazendo com que tais movimentos fossem suprimidos pelo poder oficial.

Diante desses anseios, “situar elementos portentosos e uma felicidade desmedida em remotos espaços insulares, não concedidos a outros locais da Terra é, com efeito, um *ex libris* do maravilhoso medieval” (LOPES, 2009, p. 145). Vale a pena ressaltar que graças a este distanciamento, tais lugares encontram-se fora do secular, da realidade temporal compartilhada.

A ilha é o que emerge do mar e promete tudo aquilo com que o homem sonha. Espaço puro e primordial, pelo seu próprio fechamento em contraste com a infinitude do oceano em que se enquadra, a ilha é um expoente da percepção simbólica do homem medieval. Ela é o lugar onde o maravilhoso existe por si mesmo, fora das leis comuns. É o lugar do arbitrário. A sua força é tal que persiste bem fundo na memória colectiva dos viajantes até aos séculos XV e XVI (LOPES, 2009, p. 152).

De acordo com isso e retomando o santo navegante, 120 foram os manuscritos da *Navigatio* chegados até nós e sua influência é tamanha que do século XIV até o XVIII as ilhas relatadas estão em muitas das cartografias mais famosas (de Angelino Dulcert, Pizigani, Beccario, André Bianco, Benincasa, Globo de Martin Behaim, etc.). Ao conquistarem Madeira (1423),



Canárias (1424), Açores (1432) e Cabo Verde (1456-8), os lusos inserem-nas ao grupo das Ilhas Afortunadas, pois, para além de encontrar novas rotas ao Oriente, tal qual Colombo, Vespúcio e Magalhães, no século XVI, buscaram-nas. Guillaume de L'Isle em 1707 representou na sua *Carte de la Barbarie, de la Nigritie, et de la Guinée* a fabulosa ilha de São Brandão a Ocidente das Canárias, denunciando sua forte presença ainda nos Setecentos.

A Utopia: uma literatura medieval?

Como mencionado no início, *A Utopia* inaugurou um novo gênero literário. Entretanto, sabendo que “estar atento à novidade, negligenciando o que demora, conduz com efeito às mais perigosas ilusões de óptica com que é ameaçado o historiador” (DUBY, 1999, 68-69) e pensando numa tradição literária de viagens imaginárias anteriores ao século XVI, creio ser válido atentar em certos tópicos já brevemente expostos.

Estamos diante de uma ilha de acesso dificultoso, possuidora de cidades totalmente iguais (com mesma arquitetura social e organizacional), contendo propriedade comunal (em que *todos* praticam a agricultura e revezam atividades no campo e na cidade), onde trabalha-se apenas seis horas por dia, há mobilidade entre as classes operárias/letradas e não existem guerras internas, imposição religiosa, autoritarismo, dinheiro ou qualquer outra forma de coerção. Agora, se deslocarmos no tempo esta descrição, é possível que se encaixe nos pensamentos utópicos de muitas sociedades anteriores ao (con)texto em evidência; o que não é estranho, afinal, e conforme destaca Ana Cláudia Ribeiro (2009, p. 142), Heródoto, Platão, Sêneca, Denis-o-Areopagita, Luciano de Samósata, Santo Agostinho, Pico della Mirandola e Américo Vespúcio são algumas referências citadas diretamente por Rafael Hitlodeu, explicitando os alicerces político-filosóficos de nosso autor – algo facilmente alargável quando refletimos sobre a provável influência cultural de seu meio enquanto cristão, inglês (burocrata conhecedor das insurreições, milenarismos e figuras míticas/heróicas de sua terra) e humanista (profundo curioso daquilo que circulava na Europa, como as *Viagens* e textos acerca dos Descobrimentos).

Dentro desta “mobilidade temporal”, parece-me que a presente literatura deve mais à Idade Média do que ao período clássico da Antiguidade. Diferentemente daquilo que nos é comumente apresentado, sobretudo em função da *República* de Platão – por certo influente – e “retomada dos Antigos pelos renascentistas” (assunto a ser tratado mais adiante), tentarei ilustrar as similitudes narrativas e afirmação de determinados ideários do imaginário medieval na sociedade perfeita de Thomas More através de alguns excertos.



Para começar, a dificuldade de acesso à ilha é presente tanto no medievo quanto na criação moreana. No primeiro caso, destacam-se, sobretudo as brumas, monstros marinhos, tormentas e desaparecimento de terras, no segundo:

A entrada do golfo é perigosa por causa dos bancos de areia de um lado, e dos escolhos, do outro. No meio se levanta um rochedo visível de muito longe, e que por isto não oferece nenhum perigo. Os utopianos construíram uma fortaleza defendida por uma boa guarnição. Outros rochedos ocultos pela água oferecem armadilhas inevitáveis aos navegantes. Unicamente os nativos conhecem as passagens navegáveis e por esse justo motivo ninguém pode entrar no estreito sem ser guiado por um piloto utopiano. Esta precaução seria ainda insuficiente, se os faróis dispostos pela costa não indicassem o rumo a seguir. A simples transposição desses faróis seria suficiente para destruir a frota mais numerosa, dando-lhe uma falsa direção (MORE, 2017, p. 67).

Tais quais os anseios das civilizações pré-industriais, em especial às interessadas no Paraíso Terrestre – ou ao menos sua vizinhança, como vimos com Preste João –, a natureza em Utopia é pródiga. Para além de ser toda cortada por rios, semelhante às Índias relatadas por Mandeville, possui “[...] água doce e potável” (MORE, 2017, p. 71) e, mesmo não sendo de igual fertilidade em todo o seu território,

Os habitantes combatem pela temperança as influências funestas da atmosfera; corrigem o solo por meio duma excelente cultura; de modo que em nenhuma outra parte vi jamais gado tão robusto, nem mais abundantes colheitas. Em país nenhum a vida do homem é mais longa e as moléstias menos numerosas (MORE, 2017, p. 105).

Em resposta ao questionamento “onde estava o nobre enquanto Adão cavava e Eva fiava?”, e sendo o alicerce de toda a crítica da obra, os insulares realizaram a medieval utopia do trabalho não-penoso e da não-distinção social pelo labor. Thomas More, no subtítulo *Das artes e ofícios*, traz que a agricultura é comum para todos os homens e mulheres, uma arte impossível de isentar-se mesmo para aqueles que praticam outros ofícios, como os que envolvem trabalhar com pedras, lãs, cerâmica, madeira ou metais (principais atividades da ilha). Não é incomum, também, que mesmo os magistrados – isentos por lei – trabalhem como todo o operariado. Em seguida, detalha as seis horas de trabalho diário da população: três antes do meio-dia, duas de repouso após o almoço e novamente mais três. Depois que param, jantam e estão livres para usar o tempo como bem entenderem. Se tal carga horária ainda está distante de acontecer cinco séculos depois, no XVI por certo receberia críticas – e nosso narrador antecipa-as:

Dir-se-á talvez: seis horas de trabalho por dia não são suficientes para as necessidades do consumo público, e a Utopia deve ser um país muito miserável. Mas não é este realmente o caso. Ao contrário, as seis horas de trabalho produzem abundantemente para todas as necessidades e comodidades da vida, e ainda um supérfluo bem superior às exigências do consumo. Compreenderéis facilmente se refletirdes no grande número de pessoas ociosas existentes nas



outras nações. Antes de tudo, são essas quase todas as mulheres, que em si já constituem a metade da população, e a maioria dos homens, ali onde as mulheres trabalham. Em seguida, esta imensa multidão de padres e religiosos vagabundos. Somai ainda todos esses ricos proprietários vulgarmente chamados *nobres* e *senhores*; acrescentai também as nuvens de lacaios e outro tanto de malandros de libré; e o dilúvio de mendigos robustos e válidos que escondem sua preguiça sob o disfarce de enfermidades. E achareis, em resumo, que o número de todas as necessidades é bem menor do que imaginais. [...] Considerai também como são poucos aqueles que a trabalhar estão empregados em coisas verdadeiramente necessárias. Porque, neste século do dinheiro, onde este é o deus e a medida universal, grande é o número das artes frívolas e vãs que se exercem unicamente a serviço do luxo e do desregramento (MORE, 2017, p. 77-78).

De igual maneira, a inexistência de valores e distinções estéticas sustenta esta estrutura de sociedade. Na Utopia não há dinheiro circulando, o ouro e a prata são minerados para que em tempos de guerra ou de intempéries garantam-se mercenários e abasteçam-se os celeiros; dessa forma, adornos pessoais – segregatórios em locais de desigualdade – são, a tal ponto, desvalorizados, que as correntes dos escravizados (criminosos) são feitas com esses metais. Esta “pompa” igualmente não existe nos trajes, afinal, “no trabalho, vestem de couro ou de pele; este traje pode durar por sete anos. Em público, cobrem-se de um casaco ou, sobretudo que tapa a roupa grosseira do trabalho” (MORE, 2017, p. 79). Soma-se a estas questões simbólicas a ausência de uma cultura nobiliárquica, ritualística no trato e superioridade estamental. Toda essa vaidade, para os utopianos, são prazeres tão bastardos quanto os jogos de azar e a caça.

Mikhail Bakhtin (1987, p. 8-10) coloca que as festas oficiais no Medievo, ou seja, da Igreja e do Estado feudal, contribuía intencionalmente para a manutenção da ordem social predominante – consagrando, por exemplo, a estabilidade de hierarquias, normas e valores político-morais. Em contrapartida, o carnaval promovia uma segunda vida ao povo, onde destronavam-se as hierarquizações e compartimentações por meio da paródia, como um mundo ao revés. Dessa forma, sendo as festividades carnavalescas uma das maiores expressões da cultura popular medieval, podemos perceber que esta não deixou de abstrair realidades distintas das vigentes.

É preciso assinalar, contudo, que a paródia carnavalesca está muito distante da paródia moderna puramente negativa e formal; com efeito, mesmo negando, aquela ressuscita e renova ao mesmo tempo. A negação pura e simples é quase sempre alheia à cultura popular. Sem conhecer essa linguagem, é impossível conhecer a fundo e em todos os aspectos a literatura do Renascimento e do barroco. Não só a literatura, mas também as utopias do Renascimento e a sua própria concepção do mundo estavam profundamente impregnadas pela percepção carnavalesca do mundo e adotavam frequentemente suas formas e símbolos (BAKHTIN, 1987, p. 10).



A ideia de utilidade pública e coletividade é o pano de fundo da idealização do diplomata inglês. Igualmente neste quesito podemos resgatar uma forma de pensamento medieval. O imaginário feudal, v. g., assenta-se numa sociedade organizada como que em um corpo com partes estritamente interdependentes para seu perfeito funcionamento: temos os *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, cada qual com suas responsabilidades específicas garantidoras da ordem universal. Esta visão organicista, este anseio pela unidade (nítido em conceitos como “cristandade”), é sensível na angústia/culpabilidade coletiva do Ocidente europeu naquilo que chamamos “crise do século XIV”, onde se justificavam as calamidades universais (ainda presentes na escatologia do Renascimento) com base nas falhas de alguns, sendo ilustrativa a interpretação acerca das epidemias (BASTOS, 1997). Por mais que a vida na Utopia não propague tais estruturas sociais (até porque, nesse sentido, aproxima-se mais dos propósitos carnavalescos), ela também repousa no princípio do indivíduo-coletivo, na confusão entre interesse público e privado, na saúde do corpo social: tudo é pensado e feito para o bem comum.

Assim, todo mundo, na Utopia, vive ocupado em artes e ofícios realmente úteis. O trabalho material é de curta duração, mesmo assim produz a abundância e o supérfluo. [...] Na falta de obras comuns ou extraordinárias a realizar, um decreto autoriza uma diminuição nas obras de trabalho, porque o governo não procura fatigar seus cidadãos em labores inúteis. O fim das instituições sociais na Utopia é de prover antes de tudo as necessidades do consumo público e individual; e deixar a cada um o maior tempo possível para libertar-se da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito, desenvolvendo suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das letras. É neste desenvolvimento completo que eles põem a verdadeira felicidade (MORE, 2017, p. 80).

[...] em qualquer outra parte, aqueles que falam de interesse geral não cuidam senão do seu interesse pessoal; enquanto que lá, onde não se possui nada particular, todo mundo se ocupa seriamente da causa pública, pois o bem particular realmente se confunde com o bem geral. Qual o homem que, em outro lugar, não sabe que se pode abandonar os seus próprios negócios, por mais florescente que esteja a república, não deixará, por isso, de morrer de fome? Daí a necessidade com que pensam em si antes de pensar em seu país, isto é, em seu próximo. Na Utopia, ao contrário, onde tudo pertence a todos, não pode faltar nada a ninguém, desde que os celeiros públicos estejam cheios. A fortuna do Estado nunca é injustamente distribuída naquele país; não se veem nem pobres nem mendigos, e ainda que ninguém tenha nada seu, no entanto todo mundo é rico. Existe, na realidade, mais bela riqueza do que *viver alegre* e tranquilo, sem inquietações nem cuidados? Existe sorte mais feliz do que não tremer pela existência, não ser azoïnados pelos pedidos e queixas da esposa, não temer a pobreza para seu filho, não apoquentar-se pelo dote da filha; mas estar sempre seguro e certo da existência do bem-estar, seu e dos seus, mulher, filhos, netos, bisnetos, até a mais longínqua posteridade de que poderia orgulhar-se um fidalgo? (MORE, 2017, p. 141-142).

Além de tais questões, diversos são os assuntos pertinentes a vários períodos históricos, como a utopia da paz, viver segundo as leis da Natureza (cultivando somente as virtudes),



estratégias de guerra, patriarcado familiar e político, modelo ideal de príncipe, escravidão, dentre outros. Contudo, e como já referido, a obra diz respeito ao seu ambiente de produção – possuindo, portanto, novas apreciações. Não querendo ser repetitivo no quesito trabalho, propriedade, injustiça e desigualdade dos Quinhentos, destaco: a existência de tolerância/liberdade religiosa em contraste com uma Europa sofrendo as Reformas da Igreja²; a lógica colonial empreendida pelos ibéricos de então era a mesma dos utopianos caso a ilha ficasse sobrecarregada de habitantes e precisassem migrar para o continente; a moral estóico-epicurista utopiana possivelmente devedora da cultura ameríndia³; o ideal humanista de busca e amadurecimento pelo conhecimento, algo acessível e incentivado a todos os insulares no tempo livre através dos cursos públicos.

Para além dessas novidades, perante o exposto acima, cabe refletir naquilo que Guillermo Giucci pondera ao abordar a carta apócrifa de Preste João:

Se, por um lado, o escritor medieval compensa a monotonia cotidiana de sua própria sociedade imaginando em lugares remotos a presença de microcosmos marcados pela alteridade, por outro, a projeção de sua própria de modelos mais justos e racionais fora de seu ambiente imediato deriva da desigualdade e da irracionalidade que observa a seu redor. [...] a adoção do modelo utópico popular não implica a crítica consciente à injustiça de uma sociedade concreta mediante o espelhamento com uma sociedade ideal [...], e sim a reclamação confusa – através de imagens de abundância e ordem – da necessidade de uma ordem social mais justa e racional (GIUCCI, 1992, p. 84-85).

Teria, desse modo, o renomado livro de Thomas More dado ordem e racionalidade aos anseios medievais?

Considerações finais

Vencida a discussão de que os recortes temporais dentro da História são criações ou escolhas arbitrárias e ideológicas daqueles que a produzem, estando sua função enquanto balizamento de estudo plenamente compreendida pelos que, hoje, iniciam-se nos assuntos historiográficos, é possível questionar a periodização comumente apresentada para a Idade Média (do século V ao XV d. C.). Hilário Franco Júnior demonstra isso em termos simples:

Se numa conversa com homens medievais utilizássemos a expressão ‘Idade Média’, eles não teriam ideia do que estaríamos falando. Como todos os

² Mesmo havendo o consenso de que todas as crenças levam à adoração do “Criador” e sendo perseguido/desprezado aquele que não crê na Providência, inclusive retirando sua cidadania. Por mais que esses elementos contrastem com a tolerância/liberdade destacada, podemos entendê-los à luz do clássico *O problema da incredulidade no século XVI* de Lucien Febvre.

³ Possivelmente, pois, esta reflexão foi iniciada por Américo Vespúcio nas suas *Quattuor Navigationes*, narrativas mencionadas logo no primeiro tomo d’*A Utopia*.



homens de todos os períodos históricos, eles viam-se na época contemporânea. De fato, falarmos em Idade Antiga ou Média representa uma rotulação *a posteriori*, uma satisfação da necessidade de se dar nome aos momentos passados. No caso do que chamamos de Idade Média, foi o século XVI que elaborou tal conceito. Ou melhor, tal preconceito, pois o termo expressava um desprezo indisfarçado em relação aos séculos localizados entre Antiguidade Clássica e o próprio século XVI. Este se via como renascimento da civilização greco-latina, e portanto tudo que estivesse entre aqueles picos de criatividade artístico-literária (de seu próprio ponto de vista, é claro) não passara de um hiato, de um intervalo. Logo, de um tempo intermediário, de uma idade média (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 11).

Este mesmo autor, historicizando brevemente o *obscurecimento* do medievo, coloca que: pelos Humanistas, a Idade Média era tida como um tempo de inferioridade da produção humana perante os feitos divinos; Protestantes criticavam o monopólio Católico; nos Absolutistas havia lamento pelos reis fracos; os Iluministas escrachavam do pensamento ser dominado pela Igreja; entretanto, pelos Românticos, era tida como a origem das nações, um tempo de fé e segurança, onde a cientificidade não causou problemas, tinha-se tranquilidade e merecia ser revivida (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 11-18). Ou seja, um processo muitas vezes de afirmação pela negação. Percebe-se que essas concepções formuladas ao longo de quatro séculos forjaram e permeiam até hoje a concepção de muitos sobre a tal “Idade das Trevas”, vista como o contrário do “progresso”, um entreposto estagnado de duas Eras brilhantes.

Convém dentro deste assunto destacar a falácia da “retomada dos clássicos”, pois, como foi possível abordar no item *O Atlântico e as narrativas de viagens medievais*, eles permaneciam bastante vivos na cultura dos “mil anos” que antecedem ao “Renascimento”. Independente dos espaços, seja nos mosteiros, cortes régias, universidades, tabernas, campo ou mar, a matriz greco-romana fundiu-se com o cristianismo e uma série de heranças indo-europeias. Dessa forma, podemos problematizar com tranquilidade a história quadripartite e sem interdependência, sobretudo quando o interesse for à mentalidade ou o imaginário de um tempo.

Tal como a palavra “mentalidade”, a palavra “imaginário” apresenta-se com um certo halo de indefinição que lhe confere uma parte do seu valor epistemológico, já que assim nos permite atravessar fronteiras e escapar às compartimentações. É um conceito libertador, um instrumento que abre portas e janelas e nos leva a outras realidades, mascaradas pelos rótulos convencionais das preguiçosas divisões da história (LE GOFF, 1994, p. 31).

Destarte, a presente pesquisa buscou dar conta de alguns tópicos que ultrapassam recortes abruptos para melhor pensar as condições de existência deste *Livreto deveras precioso*. Em primeiro lugar, apresentou a mentalidade oceânica na qual Thomas More se viu imerso; depois, procurou evidenciar que “ao longo de toda a história humana, a viagem e a narrativa de viagem constituem o veículo ideal dos sonhos e dos mitos” (KAPPLER, 1994, p. 92); posteriormente,



trouxe as ilhas enquanto lugares-comuns aos espíritos antigos, medievais e renascentistas para situar o extraordinário, “[...] [o] contrapeso para a vulgaridade e a regularidade quotidiano” (LE GOFF, 1994, p. 51); por fim, após este périplo nas águas do tempo, houve a tentativa de abordar as principais características da narrativa de Hitlodeu para além de uma leitura tradicional (esboçada na *Introdução*), empenhando-se em demonstrar que a ilha da Utopia emerge do manancial medieval.

Por mais que o diplomata não estivesse interessado em perguntar a Rafael sobre “[...] esses monstros famosos que já perderam o mérito da novidade: Cila, Selenos, Lestrigões, comedores de gentes, e outras harpias da mesma espécie que existem em quase toda a parte” (MORE, 2017, p. 29), More não conseguiu escapar do maravilhoso. Talvez quando Utopus conquistou Abraxa e ordenou o corte de um istmo a fim de separar o país do continente para então fazer nascer à ilha que legou seu nome (MORE, 2017, p. 67-68), na verdade tenha compreendido algo mais notório: rompeu com a regularidade, com o ordinário, com o tempo – criou um microcosmo insular, local por excelência das figurações utópicas.

Com tudo isso, não objetivo enquadrar Thomas More, *A Utopia*, o século XVI e suas gentes enquanto personagens, texto e contexto medievais, afinal, “o homem da Idade Média ou do Renascimento [já] foi revelado por Lucien Febvre como uma abstração sem realidade histórica” (LE GOFF, 1995, p. 77), tornando-se inoperante e até empobrecedor pensar historiograficamente desta forma. Não obstante, enxergo permanências e rupturas. A tradição literária evoca as matrizes de idealizações aqui enfatizadas; todavia, a afortunada ilha em questão difere-se de suas semelhantes: não é uma Dádiva, todas as suas maravilhas são frutos de uma sociedade organizada sem tutelas divinas, com a pura e simples liberdade do gênio humano enquanto criador de suas próprias condições materiais. Quem sabe, neste período de inúmeras transições e pontos de chegadas que é a Modernidade, o desembarque das viagens medievais tenha se dado na ilha da Utopia.

Referências bibliográficas:

AMORIM, Maria. Viagem e mirabilia: monstros, espantos e prodígios. In: CRISTÓVÃO, Fernando. (org.). **Condicionantes culturais da literatura de viagens**: estudos e bibliografias. Universidade de Lisboa: Edições Cosmos/Centro de Literatura de Expressão Portuguesa, 1999, p. 128-181.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC, 1987.



- BASTOS, Mário Jorge da Motta. Pecado, Castigo e Redenção: a Peste como elemento do proselitismo cristão. (Portugal, séculos XIV–XVI). **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 183-205, 1997.
- CHARTIER, Roger. Literatura e História. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2000, p. 197-216.
- CHIAPINNI, Ligia. Literatura e História. Notas sobre as relações entre os estudos literários e os estudos historiográficos. **Literatura e Sociedade**, n. 5, 2000, p. 18-28.
- CHAUÍ, Marilena. Notas sobre utopia. **Ciência e cultura**, v. 60, 2008, p. 7-12.
- DUBY, Georges. **Para uma história das mentalidades**. Lisboa: Terramar, 1999.
- FALCON, Francisco. Utopia e Modernidade. In: BLAJ, Ilana e MONTEIRO, John (orgs.). **História & Utopias**. Textos apresentados no XVII Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH, 1996, p. 121-145.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Viagens de Jean de Mandeville**. Tradução, introdução e notas de França. Bauru, SP: EDUSC, 2007.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- FRANCO JÚNIOR, _____. **A Idade Média, nascimento do ocidente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias e um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o novo mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- LESTRINGANT, Frank. O impacto das descobertas geográficas. **MORUS - Utopia e Renascimento**, v. 3, 2006, p. 155-173.
- LE GOFF, Jacques. As mentalidades, uma história ambígua. In: LE GOFF, J; NORA, Pierre. **História: Novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 68-83.
- LE GOFF, _____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LOPES, Paulo. A noite no imaginário marítimo português. **Estudos Humanísticos**. v. 1, n. 110, 2012, p. 9-34.
- LOPES, _____. **O Medo do Mar nos Descobrimientos: representações do fantástico e dos medos marinhos no final da Idade Média**. Lisboa: Tribuna, 2009.
- PAVLOSKI, Evadir. **1984 - A distopia do indivíduo sobre controle**. Editora UEPG, 2014.
- PESAVENTO, Sandra. O mundo como texto: leituras da História e da Literatura. **História da Educação**, v. 1, n. 14, set. 2003, p. 31-45.
- PESAVENTO, _____. História & Literatura: uma velha nova história. In: COSTA, Cléria; MACHADO, Maria. **História e Literatura: identidades e fronteiras**. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 9-25.
- MORE, Thomas. **A Utopia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- RIBEIRO, Ana Cláudia Romano. A utopia e a sátira. **MORUS - Utopia e Renascimento**, v. 6, 2009, p. 139-148.



TOMÁS, Júlia. **Ensaio sobre o Imaginário Marítimo dos Portugueses**. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade Universidade do Minho, 2013.

VELLOSO, Leonardo. **Um maravilhoso imaginário**: a representação do maravilhoso na literatura de viagens e na cartografia medieval e renascentista. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

WOOD, Ellen. As origens agrárias do capitalismo. **Crítica Marxista**, v. 1, n. 10, 2000, p. 12-29.