

Identidade humana e mitos das origens no universo da utopia e da distopia

Human identity and myths of origins in the universe of utopia and dystopia

Jorge Bastos da Silva

UNIVERSIDADE DO PORTO / jorgebastosdasilva@gmail.com / ORCID | 0000-0003-4349-9756
https://doi.org/10.14195/978-989-26-2171-5_29

Resumo: Durante a sua estada no país dos cavalos racionais, o protagonista de *As Viagens de Gulliver* encara com repugnância uma raça de seres bestiais, violentos, cúpidos e lascivos, que a custo reconhece como seres humanos. Segundo a lenda que corre entre os Houyhnhnms, essas criaturas abomináveis, os Yahoos, surgiram um dia sob a forma de um casal, quais Adão e Eva grotescos, multiplicando-se até constituírem uma verdadeira praga, que importa extinguir. Obra de larga ressonância internacional, a narrativa de Jonathan Swift contém uma expressão extrema de um sentimento de misantropia que, derivado ou não da insanidade do herói, chama a atenção para o vínculo do imaginário utópico à ideia da perfectibilidade humana e levanta o problema da vida como condição que carece de ser merecida – afigurando-se, porventura, legítimo votar ao extermínio os corruptos ineducáveis. Mais, o relato swiftiano articula a problemática moral com a problemática ontológica: que grau ou tipo de sim-patia pode ou deve existir entre os seres humanos, numa perspetiva universal ou universalista, em correlação com a diversidade das conformações culturais ou civilizacionais, e que identidade humana se deteta por intermédio dessa mesma sim-patia? Ao longo dos séculos, o imaginário utópico ocidental tem equacionado esses problemas, predominantemente sob o ângulo de uma fraternidade a construir, muitas vezes associada ao advento de um apocalipse no horizonte da distopia e da ficção científica. O presente texto debruçar-se-á sobre um aspeto particular do tema, explorando algumas instanciações da consciência da fraternidade universal expressa não em ideias do futuro, mas em mitos das origens.

Palavras-chave: identidade humana; imaginário utópico; perfectibilidade humana; fraternidade universal

Abstract: During his stay in the country of rational horses, the protagonist of *Gulliver's Travels* faces with disgust a race of bestial, violent, domineering, and lustful beings, which he recognizes as human. According to the legend that runs among the Houyhnhnms, these abominable creatures, the Yahoos, appeared one day in the form of a couple, like a grotesque Adam and Eve, which multiplied until they were a real plague that had to be extinguished. A work of wide international resonance, Jonathan Swift's narrative contains an extreme expression of a feeling of misanthropy that, whether or not derived from the hero's insanity, draws attention to the link of the utopian imaginary to the idea of human perfectibility and raises the problem of life as a condition that needs to be deserved – it seems legitimate to condemn the corrupt and ineducable to extermination. Furthermore, the Swiftian account articulates the moral and the ontological dimensions: what

degree or type of affection can or should exist between human beings, in a universal or universalist perspective, in correlation with the diversity of cultural or civilizational conformations, and which human identity is identified through this same empathy? Over the centuries, the Western utopian imaginary has addressed these problems, predominantly from the perspective of a fraternity to be built, often associated with the advent of an apocalypse on the horizon of dystopia and science fiction. This text will focus on an aspect of the topic, exploring some instances of the consciousness of universal brotherhood expressed, not in ideas of the future, but in myths of origins.

Keywords: human identity; utopian imaginary; human perfectibility; universal brotherhood

No filme *Metropolis*, estreado em 1927, o realizador Fritz Lang e a guionista Thea von Harbou desenham uma cidade do futuro cindida em duas esferas socioeconómicas estremadas: os operários, vergados ao peso de um trabalho monótono e extenuante, encontram-se confinados às profundezas, manuseando máquinas e habitando alojamentos subterrâneos, enquanto à superfície se agigantam estupendos arranha-céus, sobrepujados por uma moderna Torre de Babel, de cuja altura preside ao destino de todos o criador e dono da urbe, seu «cérebro» austero e autoritário. Fora o indispensável trânsito de administradores e capatazes, as duas esferas não se tocam, a não ser de improviso e com timbre de escândalo. Neste mundo marcado pelo fosso entre classes, os filhos dos privilegiados comprazem-se em brincadeiras pueris nos Jardins Eternos, entregues a uma vida de alienação pouco consentânea com a sua idade. Porém, certo dia, os portões abrem-se de súbito e o entretenimento infantil é confrontado com a irrupção de um grupo de crianças do povo, descalças, sujas e pasmadas. Encabeçando o grupo, uma jovem mulher, de semblante angelical, chamada Maria, vem fazer uma exortação à fraternidade dirigida tanto aos ricos como aos pobres: «Seht! Das sind Eure Brüder! [Vede, são os vossos irmãos!]». Os intrusos são expulsos, tendo interrompido por breves instantes a ocupação inconsequente dos eleitos, mas a incómoda mensagem perturba Freder, o filho do ditador-capitalista de Metropolis. Identificando-se a partir de então com os operários, Freder toma o lugar de um deles e vem a ser crucificado nos manípulos de uma máquina, chamando pelo pai, perguntando se nunca mais acaba o turno na fábrica. A patética exclamação «meine Brüder, meine Schwester [meus irmãos, minhas irmãs]» condensa o sentido do nome da personagem, no qual se entrevê o substantivo latino *frater*, «irmão».

Tendo despertado Freder para essa nova consciência, Maria prega aos operários uma palavra messiânica, numas catacumbas duas vezes milenárias, em segredo e defronte de um altar cheio de cruzes. Prediz a vinda de um mediador («ein Mittler»)

que trará a filantrópica libertação dos escravizados. É Freder o prometido, como a sequência da crucificação deixava adivinhar.

Noutro plano da intriga, assistimos à emergência de uma realidade nova, resultante do génio de Rotwang, um cientista perverso, dominado pelo rancor e pelo desejo de vingança. Trata-se de um *robot* indistinguível de uma pessoa autêntica e que recebe o rosto de Maria. Rotwang, que se reclama de criar «o homem do futuro», «o homem-máquina» («der Mensch der Zukunft», «der Maschinen-Mensch»), alcança na figura do *robot* a «re-criação» («Wieder-Erschaffung») de uma mulher amada que perdeu. A falsa Maria, instigadora da violência revolucionária entre os trabalhadores como do tumulto e da luxúria na classe privilegiada, declara num cabaré querer ver o mundo a ir para o diabo, numa dissolução orgiástica, e é finalmente destruída na fogueira, como bruxa, pela turba enraivecida. Morto também o demoníaco Rotwang, que se despenha do topo de uma igreja gótica, e sublevados os operários, que por desatenderem ao funcionamento da «máquina-corção» («die Herz-Maschine») veem ficar submersos os túneis, qual castigo diluviano, verifica-se a reconciliação do capitalista com os operários, mediada por Freder em consonância com o apostolado de paz e fraternidade de Maria.¹

Metropolis revela-se, assim, uma fábula política e moral que respira os ventos descontraídos da sua época: exprime uma visão da sociedade rescendente de marxismo e corporativismo e impregna-se, ao mesmo tempo, de referências religiosas, convocando desde logo motivos relacionados com a criação da humanidade, a Paixão de Cristo e as profecias do Apocalipse. Parecendo uma alegoria da superação do judaísmo pelo cristianismo, oferece o anúncio de uma era nova, de graça e fraternidade, a erguer sobre as ruínas do mundo moderno e como que à sombra do templo medieval.

Sendo certo que uma panorâmica exaustiva das manifestações do espírito utópico na cultura ocidental não pode dispensar referência às ilhas dos Lotófagos e de Circe em Homero, à Idade de Oiro em Hesíodo, à república ideal e à Atlântida de Platão e à ilha dos Sonhos de Luciano de Samósata, não é menos seguro afirmar que a ideação de eutopias e distopias tem vindo a inscrever-se predominantemente

¹ Esboçamos uma sinopse do filme com base no visionamento da versão indicada no final deste ensaio. Sobre as várias versões da obra – nada menos do que três, na sua etapa originária, com responsabilidades repartidas entre Lang e o estúdio –, pode consultar-se o estudo de Elsaesser (2011: 30-42).

numa mundividência informada por valores éticos e por um quadro imaginativo reportáveis ao judeo-cristianismo. Este grande caldo de cultura compreende a tríade essencial formada pela evocação do Jardim do Éden, pelo relato da Paixão de Cristo e pela profecia do advento da Nova Jerusalém, constituintes de uma tópica abundantemente glosada pelos visionários ou, mais singelamente, inventores de lugares possíveis onde usufruam os seres humanos de uma condição mais plena. É conjectura verosímil que a incrustação daquelas três instâncias cardinais – de génesis, soteriologia e consumação – no património intelectual e vivencial, não apenas como instâncias situadas no cômputo do pensável, mas também, e decisivamente, como realizações verídicas testemunhadas, tenha sido crucial para a indagação utópica, na sua dupla face de figuração eutópica e distópica. Tanto a doutrina judaica como a doutrina cristã, mormente por comportarem uma vincada componente messiânica, permitiram ancorar um princípio de esperança (e aqui recordamos Ernst Bloch e o seu estudo *Das Prinzip Hoffnung*) que infunde e enquadra retrospectiva e prospetivamente o presente, indicando (ou provando) que o Homem já conheceu e voltará a conhecer uma condição afortunada. Esta desnaturalização do presente, por assim lhe chamarmos, decerto favoreceu a predisposição demonstrada histórica e filosoficamente pelo judeo-cristianismo de capacitar a secularização ao entronizar a dignidade da pessoa e a força não apenas da vontade mas também da inteligência (porque os seus mais influentes pensadores recusaram postular a incompatibilidade do livre-arbítrio e do entendimento humano com a verdade revelada ou com a fé). Essa secularização de perfil não necessariamente contraditório dos pressupostos fundamentais da experiência religiosa habilitou indivíduos e sociedades a buscar a compreensão do mundo e as soluções para os seus problemas para além dos limites estritos do pensar dogmático, na perspectiva mais ampla de uma *praxis* desvinculada de uma ênfase absorvida pelo transcendente.

Merece ser sublinhado que todos os motivos e vetores referidos supõem o valor da fraternidade dos homens, subentendida na descendência de pais comuns (e numa unicidade aliás reforçada pela circunstância de Eva ter sido formada a partir de Adão), no universalismo do sacrifício e da mensagem crísticos (em contraste com a noção hebraica do povo eleito), numa secularização que, *a fortiori*, derroga a intolerância e o dogmatismo e numa antropologia racionalista que consagra o pluralismo, apontando para uma putativa solidariedade dos diferentes. O próprio Apocalipse joanino, se, respeitando um critério moral, contempla somente a salvação dos justos, não deixa de conceber-se como um processo de alcance universal por excelência. O Juízo Final incide sobre a generalidade dos indivíduos, vivos

como mortos, todos respondendo perante Cristo de acordo com uma norma que se depreende uniforme.

Ao debruçarem-se sobre a situação da humanidade, não é raro que os autores de utopias, surjam estas nimbadadas de otimismo, sejam dominadas pela angústia, recuperem os referidos motivos de extração bíblica, projetando as suas propostas e ansiedades em enunciados que ora remetem para iluminados que inspiram, reformam e redimem as comunidades humanas, ora objetivam o receio de que a imprudência dos homens ou um qualquer desígnio ou acidente cósmico dite o aniquilamento da espécie. Aos estudiosos da tradição da utopia não tem passado despercebido este pendor para atualizar e modular arquétipos radicáveis no magistério evangélico e nas profecias joaninas. Embora notem, suplementarmente, a relevância do imaginário do jardim ideal, com a sua genealogia veterotestamentária (plausivelmente combinada com a da Arcádia greco-latina), não se afigura que tenha nesse contexto granjeado cabal destaque o modo como se vê reinvestido de significado o elemento nodal que é a história de Adão e Eva.

Uma topologia das realizações do espírito utópico ocidental abarcará as declinações do profetismo, da cidade dos homens e da cidade de Deus, da viagem, da visita guiada, do legislador sábio ou colégio de sábios, do isolacionismo, da maquinaria, e obviamente também do jardim, e terá no *topos* de Adão e Eva um elemento que não deve ser descurado. Este trabalho pretende realçar as articulações do *topos*, inserindo na tradição do Ocidente alguns exemplos portugueses.

Adotar este ângulo permite descrever um arco – mítico, conceptual, temporal – que põe em relevo uma simetria: um arco que liga a origem ao apocalipse, o momento no qual tudo surge àquele outro no qual tudo se desmorona para dar lugar a um novo e superior edifício, um pretérito mais-que-perfeito a um futuro mais-que-perfeito. Assim se confere integridade ao quadro onde se contempla a História percorrida, subvertida e subsumida numa acabada permanência, entre o início do devir e a apoteose que se salda num a-*vir* definitivo.

Constitui uma instanciação dessa simetria o pensamento do médico e hermetista português Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e Castelo Branco, autor do tratado *Ennoxa, ou Aplicação do Entendimento sobre a Pedra Philosophal...*, cujos dois volumes foram publicados em 1732 e 1733.² Trata-se de uma defesa da alquimia que combina a linguagem da ciência (ou pseudociência), da salvação e

² Corrigimos neste passo o título, na observância do advertido na própria obra, que retifica o frontispício alegando erro de amanuense: cf. vol. I, primeira paginação, 201.

do poder, e para cujo seio não hesita Anselmo Caetano em arrolar o precedente de Adão, «primeiro pay do genero humano», que, segundo diz, «foy o primeiro Mestre da *Arte Magna*» (Castello Branco, 1732-1733, I, segunda paginação, 57). Mediante um raciocínio de analogia, aliás, o autor recua ao momento do *fiat* para comprometer Adão não apenas com o cultivo do saber alquímico, mas com a própria materialidade primordial, inerente e subjacente da natureza:

Criou Deos Adam do limo da terra, em que residiaõ as virtudes de todos os elementos, e principalmente da terra, e da agoa, as quaes constituem mais a machina corporea, e sensivel. Nesta Estatua de barro inspirou Deos a respiração, ou espiraculo da vida, que he a alma racional: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*; e desta sorte vivificou aquelle barro com o Sol do Espirito Santo: criou homem, e mulher, ou como diz o Texto, macho, e femea, e lançando-lhes a sua benção, lhes poz o preceito, e lhes concedeo a faculdade de multiplicar: *Masculum, & feminam creavit eos: benedixitque illius Deus, & ait: crescite, & multiplicamini, & replete terram, & subjicite eam*. A criação da *Pedra Philosophal* he por todas as circunstancias semelhante à de Adam; porque do corpo terrestre, e grave dissoluto pela agoa se faz o limo, que mereceo chamar-se *Terra Adamica*, na qual residem as qualidades, e virtudes de todos os elementos. Tambem se lhe infunde a alma celeste pelo espirito da quinta essencia, e o influxo solar, e pela benção, e orvalho do Ceo se lhe dà a virtude infinitamente multiplicativa, mediante a copula de ambos os sexos. (Catello Branco, 1732-1, II, 49-50)

Assim como Adão se compunha de alma e de «machina corporea, e sensivel», também «o *Lapis Hermetico*» (I, segunda paginação, 139) dos iniciados será composto de espírito e do substrato elemental da natureza. Em sintonia com este paralelismo, os diversos nomes da pedra filosofal envolvem os *topoi* da gestação e da cura: «*Chrysofer[m]a, Semente de Ouro, Terra benedicta, Agua da vida, [...] Elixir, Remedio de todas as enfermidades*» (I, segunda paginação, 41) e «Eva» (II, 92), este último segundo trecho colhido no *Vocabulario* de Rafael Bluteau. Vale notar que as imagens clínicas e generativas não são meras formulações metafóricas; pelo contrário, é como se o químico descobrisse uma nova literalidade ao sondar a realidade oculta das coisas, do mesmo modo que apreende a geral transmutação dos elementos e das criaturas. Na mundividência de Anselmo Caetano, tudo tende a transfigurar-se. *Ennæa* é uma obra impregnada da percepção da fluidez intrínseca

da realidade. Numa abordagem em que a analítica se mistura com a fantasia, o autor mostra-se fascinado pelo paradoxo; pela discriminação de qualidades e componentes; pela mudança de condição de seres e elementos (por vezes, mesmo, entre a condição de matéria inanimada e a de ser vivo); pela maneira como cada integrante do real se inclina a atingir o seu estado perfeito ou culminar. Ilustra esta lógica geral de sublimação, por assim a designarmos, o «primeiro pay», matéria infundida de vida, origem dos homens que, por mandato divino, se multiplicou e outrossim princípio, móbil e símbolo de um apogeu para o qual aponta toda a Criação.

Abonado do precedente adâmico, Anselmo Caetano frisa a inexistência de incompatibilidade entre a revelação e a fé cristãs, de um lado, e o conhecimento hermético da natureza criada por Deus, de outro. Afoita-se desse modo a expor a crisopeia, *i.e.*, a transformação em ouro dos metais vis ou inferiores, e a argiropeia, a transformação dos mesmos metais em prata (além das operações, os nomes denotam as pedras que as realizam). À «faculdade de multiplicar» (que de resto é um dever) concedida a Adão e Eva corresponde um tempo histórico em cuja extensão

[...] todo o ente imperfeito, e in[c]ompleto, que se altera, aperfeiçoa, e enche com alguma cousa, ou agente, que o aperfeiçoa, e purifica, se pôde purificar, e aperfeiçoar cada vez mais, até adquirir o ultimo termo da sua natural perfeição, transmutando se dentro do seu mesmo genero de imperfeito em perfeitíssimo [...]. (I, segunda paginação, 13)

Esta teleologia que preside ao concerto das criaturas encontra correspondência no tema da perfectibilidade do homem e da sociedade, porquanto, «se a *Arte Magna* purifica os Metaes impuros, e imperfeitos, tambem purifica os corpos humanos, convertendo-lhe a idade de Ferro em idade de Ouro» (I, segunda paginação, 18).

Dizendo-se ortodoxa na sua aparente heterodoxia, a gnose de Anselmo Caetano é uma prognose. Neste ponto, as teses experimentais fundem-se com o argumentário moral, espiritual e até político, revestindo-se de uma incidência apocalíptica que converge com o sentimento patriótico do autor. Com particular afincio na epístola dedicatória, Anselmo Caetano refere-se apologeticamente ao Quinto Império do mundo e do Céu, que será o império universal e conclusivo de Cristo e dos reis de Portugal (cf. I, primeira paginação, 9, 29-33). Saúda com entusiasmo D. João V como primeiro soberano do Quinto Império (cf. I, primeira paginação, 37-42) e faz o panegírico de Lisboa como cidade misteriosamente destinada a acolher tanto o imperador como o pontífice, os dois vigários de Cristo (cf. I, primeira

paginação, 44-47). Repassando a sua visão da ideia da *translatio*, o trânsito das eras de glória de oriente para ocidente, exalta a capital portuguesa enquanto «*Cidade mais Occidental de todas*» e, pois que «*Deos, em quanto Governador do Mundo, se conforma consigo mesmo em quanto Creador delle*», constata que a ascensão e a queda dos impérios condizem com os grandes ciclos do universo:

O Sol, os Ceos, a Lua, as Estrellas, e os Mares, todos se movem perpetuamente do Oriente para o Occidente; e porque a roda, que os ignorantes chamaõ da Fortuna, he propria, e verdadeiramente a da Providencia Divina, correndo sempre os movimentos naturaes do Universo desde o Oriente ao Occaso, pede a proporção, e harmonia do mesmo Universo, que tambem corraõ do Oriente para o Occaso os movimentos politicos. Assim que não he totalmente violenta a força, que muda, e desfaz os Imperios antigos, e cria, e levanta os novos; mas nessa mesma violencia, ou força tem muito de natural, pois segue os movimentos, e pezo de toda a natureza.

Assim, é legítimo, é natural e é esperado que «*o Augustissimo Senhor D. JOAM V. como Príncipe do Brasil, e Rey de Portugal, [...] passará a conquistar todas as partes do Mundo*» (cf. I, primeira paginação, 55-57), e vaticina o autor que um dia todos os homens servirão a Cristo «*como vassallos*» (I, primeira paginação, 62). Anselmo Caetano reinterpreta a parábola do semeador (Mt 13, 3-23, Mc 4, 1-20, Lc 8, 4-15), associando-a à missão cometida ao povo português em Ourique (cf. I, segunda paginação, 61-66). Os portugueses serão os segadores da parábola evangélica, os agentes assinalados da conquista e da conversão universais, sob cuja égide todos os homens haverão de ficar irmanados.

Anselmo Caetano, quanto à índole e ao registo das suas propostas, é um especulativo, um apologeta, um cientista à sua maneira. No regime da ficção utópica, todavia, o tema adâmico tem reverberações mais vastas e variadas. Os autores de utopias formais concebem lugares alternativos, ideais ou infernais, de resolução dos problemas do quotidiano e da existência ou de cautério da estultícia e da perversidade humanas. Nas visões eutópicas, em particular, os protagonistas das suas narrativas, desempenhando o típico papel de viajantes-repórteres, demandam ou deparam-se com homens e mulheres admiráveis, costumes sedutores, ideias cativantes. Postos perante a novidade das terras encontradas, há perguntas que se lhes impõem, filhas do enlevo e da perplexidade: como suprem esses povos as necessidades de sustento, como organizam o trabalho e o ensino, quão avançada é a sua ciência, como constroem as suas casas, que soluções sanitárias têm ao

dispor, como vivem o seu dia a dia, que ritos sociais e religiosos praticam, de que se compõe a sua fé, como é exercido o poder? São perguntas que recaem sobre as vivências, os procedimentos, as descobertas e os ensinamentos técnicos; e, porque o prisma axiológico e institucional é também inevitável, casos há em que, muito naturalmente, se junta àquelas a questão da procedência, da origem: quem decidiu que tudo fosse assim? Ou, mais fundamente: como começou tudo isto, de onde provêm estas gentes, de quem descendem, que força as fez nascer? A interrogação acerca do passado remoto, na qual se desdobra, enfim, a questão do «porquê?», decorre do maravilhamento despertado por sociedades que parecem encarnar os desígnios da história e do progresso, se não mesmo da iluminação, que se diria patentear o retrato de como tudo pode vir a consumir-se, o paradigma da plenitude.

Muitos utopistas (seguramente a maioria) limitam-se a fornecer respostas empíricas, positivas, seculares, iludindo a interpelação metafísica, ou tão-somente antropológica ou etiológica. Ao invés de dizerem que homens são aqueles, declaram como vieram a organizar-se sob uma forma específica de comunidade, obedecendo a um conjunto característico de preceitos. É o caso do próprio Thomas More, que confia à personagem Rafael Hitlodeu a tarefa de relatar os primórdios da civilização dos utopianos, encargo que o marinheiro luso cumpre nos seguintes termos:

Foi Útopo (cujo nome, na sequência de uma vitória alcançada, foi posto à ilha, pois antes dessa data o nome dela era Abraxa) quem se empenhou em que um povo rude e selvagem chegasse a um grau de cultura e civilização que quase ultrapassa tudo aquilo que os outros mortais constituíram. Foi ele quem, logo depois de ter alcançado vitória fulminante a um primeiro e único ataque, tomou a peito rasgar um istmo, por onde a terra ficava ligada ao continente, e assim fez com que o mar circundasse o território. Para fazer tal obra requisitou não apenas indígenas mas [...] associou-lhes também todos os seus soldados e por isso, com a repartição do trabalho por tanta gente, a obra foi realizada com uma rapidez inacreditável; aos vizinhos (que no início se riam por considerarem que era desvario) cativou-os pela admiração e acabou com eles pelo terror. (Morvs, 2015: 291-292)

Segundo Hitlodeu, o estabelecimento da sociedade utopiense fundou-se num ato de conquista, protagonizado por um herói civilizador cuja proveniência o texto não esclarece. A partir de então, o povo da Utopia passou a encarar o transcurso histórico como o espaço de realização gradual mas indeclinável dos ditames de Útopo, atitude que constitui uma virtual denegação da expectativa apocalíptica

– decerto um indício de que a defesa dos costumes utopianos por Hitlodeu não deve ser tomada demasiado à letra. A etapa inicial da Utopia reflete uma notável capacidade de organização e realiza um feito de engenharia assombroso (o corte do istmo que ligava a península ao continente, para tornar a Utopia numa ilha), e, a par disso, demonstra uma ambição imperial sem reboço, assente na presunção de superioridade acalentada pelo príncipe e aceite pelo povo agora seu epónimo. O isolacionismo dos utopianos deixa claro que o ideal de fraternidade é dificilmente extensível aos estrangeiros, com os quais mostram renitência em partilhar o seu modo de vida, estando, no entanto, prontos para replicar sobre outros povos o ato inaugural de agressão, tendo em vista o estabelecimento de colonatos.

Na medida em que compreende uma narrativa das origens, mas não um mito antropológico, a *Utopia* de More abraça uma perspetiva eminentemente civil. Entre os autores que seguiram a mesma orientação, conta-se o inglês Henry Neville, que publicou em 1668 *The Isle of Pines*. O texto dá notícia de como um navio holandês, empurrado por uma tempestade, foi dar à costa de uma ilha austral, algures no oceano Índico, e de como os navegantes se depararam com uma população desconhecida e isolada, contudo falante de inglês. Ficaram os visitantes a saber que compõem esse povo de alguns milhares de pessoas os descendentes de um pequeno grupo de náufragos, formado pelo guarda-livros George Pine, a filha do mercador que o empregara, duas criadas e uma escrava negra. Nesta robinsonada *avant la lettre*, a ilha revelou-se aprazível, farta e desprovida de animais ferozes:

[...] the countrey [was] so very pleasant, being always clothed with green, and full of pleasant fruits, and variety of birds, ever warm, and never colder then in *England* in *September*: So that this place (had it the culture, that skilful people might bestow on it) would prove a *Paradise*. (Ford, 1920: 65-66)

O desejo de reconstruir o Paraíso não surpreende num contexto ainda marcado pela militância puritana, mas *The Isle of Pines* tem uma óbvia componente de fantasia erótica, que concede ao plebeu alçado a patriarca a posse de mulheres de diferentes estatutos sociais e raças, fantasia essa só em parte compaginável com os cabedais de ideólogo do republicanismo que se reconhece ao autor. De qualquer forma, mais do que uma oportunidade, a coabitação é como que um dever, e nessa qualidade sancionável. Constatando-se não terem falta de sustento nem estarem ameaçados por animais perigosos, e ser o clima ameno e portanto não se confrontarem com doenças nem debilidades, depressa começaram os habitantes a multiplicar-se. Na convicção de que não seria possível deixarem a ilha, desenvol-

veu-se uma sociedade autónoma, regulamentada por um longevo George Pine, que estipulou o casamento monogâmico, definiu quatro famílias ou tribos, interditou o incesto, oficializou a religião cristã, instituiu a monarquia hereditária (o príncipe atual é seu neto), fixou princípios de direito positivo, estatuiu magistraturas.

Interessante concatenação de motivos que temos vindo a encontrar localiza-se na *Viagem ao Interior da Nova Hollanda* de Vasco José de Aguiar, publicada em 1841. O romance descreve uma expedição ao interior da Austrália, onde pela primeira vez penetram viajantes europeus no Vale da Razão, cujos habitantes o narrador qualifica de «superior[es] a todos os povos da Terra» (Silva, 2010: 108). Pelo meio do relato de um bom número de excitantes aventuras, a obra oferece um epítome dos usos e costumes desse povo, entre os quais se destacam a vigência de uma monarquia constitucional e a prática de uma religião que vibra com claras ressonâncias da cristã (o catecismo fala de um Grande Profeta que se apresentou no mundo «sem a mais pequena sombra de fausto» (Silva, 2010: 206), à semelhança de Jesus Cristo, e perpassa a sua crença um substrato bíblico manifesto em imagens como a de leões deitados com cordeiros).

Havendo uma ênfase constitucionalista na ordem pública do Vale de Razão – é caro o acatamento da Lei Fundamental –, associável ao posicionamento político do autor, que aderiu ao partido de D. Pedro durante as Lutas Liberais, não desdenha Aguiar de coligir um «resumo da história desta grande nação» que recua a um passado brumoso. Das «trevas da antiguidade», que abrangem uns três ou quatro milénios, há memória vaga de «algumas guerras, mudanças de governos e outros incidentes, sem se referir a épocas, e nomeando apenas alguns dos heróis daqueles tempos tão remotos». A segunda era franqueou-se com a unificação dos diversos povos num «só império debaixo do férreo jugo de um tirano, [época que] compreende circunstanciadamente um intervalo de seiscentos anos até à aparição do Grande Profeta, em que começa a terceira parte, que por espaço de dois mil anos continua até à época presente» (Silva, 2010: 140). Curioso é que este relato protele até à segunda época uma alusão a Adão e Eva, combinando-a com a ocorrência de um cataclismo aproximável ao dilúvio de Noé. Esse Adão e essa Eva não se situam, pois, no começo dos tempos, mas no recomeço dos tempos:

Uma extraordinária revolução do globo que alterou uma grande parte da sua superfície subverteu todo o espaço que ocupa aquele grande vale, que anteriormente se elevava unido às serras que o rodeiam. Alguns milhões de habitantes, que povoavam a sua grande extensão, pereceram naquela

terrível calamidade, salvando-se milagrosamente dois indivíduos de diferente sexo, os quais se propagaram de tal modo que no fim de alguns séculos já todo aquele espaço continha algumas tribos numerosas, que por mais de quinze séculos se dilaceravam ferozmente, não perdoando a sexo nem a idade. (Silva, 2010: 140)³

No seio desse segundo grande período, dá-se o aparecimento de «um verdadeiro herói (descendente do tirano), dotado de um carácter pacífico e insinuante e de uma habilidade sem igual, [que] dedicou o seu génio superior à civilização daqueles povos» (Silva, 2010: 140). O papel histórico desse príncipe lembra o de Útopo na Utopia moreana e é reforçado pela convergência da liderança temporal com a liderança espiritual, como no Quinto Império de Anselmo Caetano, porquanto «[f]oi durante este reinado venturoso que apareceu o Grande Profeta, que ditou àqueles povos uma religião a mais filosófica, livre e tolerante [...]; ela tem sempre conservado aquelas gentes na mais sólida paz e no maior afínco à justiça e à verdade» (Silva, 2010: 141).

Mau grado o carácter generoso desse credo, que leva os habitantes do Vale da Razão a rezar ecumenicamente ao Deus de todas as nações, nunca tomaram eles passos efetivos para romper o seu isolamento. Assim sendo, não se pode dizer que subscrevam muito palpavelmente uma ética de fraternidade universal. Algo muito distinto ocorre no arquipélago da Utopia debuxado por José Vitorino de Pina Martins em *Vtopia III*, de 1998. São parcos os pormenores desvendados por Miguel Mark Hytlodeu, «embaixador gerúsico», acerca de como a ilha visitada no século de Quinhentos pelo seu antepassado Rafael Hitlodeu passou a estar acompanhada de duas outras, graças a «metamorfozes geológicas» (Hytlodev & Martins, 1998: 308), mas sabemos que o território não foi imune a catástrofes naturais, entre elas um formidável terramoto em 1737. Seja como for, prestando ardente culto a Jesus Cristo e S. Francisco de Assis, o povo da Nova Utopia concebe

³ Remetendo Adão e Eva para um momento histórico posterior ao da cosmogonia, a obra de Vasco José de Aguiar suscita dois comentários, merecedores de desenvolvimento que não cabe aqui. Primeiro: o conceito terá afinidades com a tese de Isaac La Peyrère, exposta em *Préadamites*, de 1655, de acordo com a qual Adão não era antepassado da humanidade como um todo, mas apenas dos judeus. Segundo: Aguiar pode ser lido como precursor de certo imaginário da ficção científica, como, *e.g.*, o de Olaf Stapledon, no romance *Last and First Men*, de 1930, que associa Adão e Eva à quinta espécie humana – criada pela quarta a partir da terceira – de um total de dezoito (cf. Stapledon, 2004: 203).

a fraternidade universal em termos místico-apocalípticos. Procurando compreender a sua doutrina da ressurreição, o narrador interpela o enviado utopiano com uma conjetura que recorre à imagem do jardim e da árvore:

D. Miguel das Vtopias já me disse noutra ocasião [...] que os nossos queridos mortos continuam a viver não só no nosso coração pela saudade mas ainda nos simulacros que os lembram nos jardins onde repousam. [...] Quererá tudo isto dizer que os Vtopianos aceitam que a morte representa apenas uma espécie de adormecimento, de repouso, já que, nos jardins, descansam os corpos dos nossos caros desaparecidos sob a proteção de uma árvore viva e as suas almas perpassam no sopro da brisa misturando-se ao canto das aves e ao perfume das flores? (152)

Responde Miguel Mark Hytlodeu: «As almas dos bons erguem-se à unidade universal do cosmos, embora Deus permita que, apesar dessa união, possam todos e cada um deles conservar a sua individualidade, a sua identidade». É plausível que as almas dos maus se lhes venham a juntar, após «um grau de purificação mínima que lhes permita serem admissíveis na excelsitude do Cosmos» (152-153). O narrador sintetiza: as almas unir-se-ão «na unidade vital do Cosmos, que é uma das formas de expressão de Deus, da sua vitalidade *ab extrinseco*[,] numa espécie de apoteose escatológica» (153).

Os dois palestrantes comungam de uma esperança que abarca o além-morte e o além-tempo e para cuja realização não deixam, bem assim, de ser chamados a contribuir os homens de fé e consciência. Diz o narrador, que aparece ostensivamente identificado com o autor da obra:

Virá um momento em que todos pertencerão a um único rebanho, com um único Pastor. [...] Há sinais de que a segunda plenitude da História está para cumprir-se... [...] E isso significa que a purificação terá de preceder o apocalipse, que a renovação terá de ocorrer antes do Juízo Final. Teremos ainda de viver uma primavera do espírito, de universal fraternidade. De um *retour aux sources*. De um *ressourcement*. (419-420)

Miguel concorda, exprimindo o seu anseio por uma depuração do meio ambiente, das almas e das igrejas, devendo estas caminhar «para a metanoia e para a formação de uma única comunidade fraterna». Exorta a que nos empenhemos «todos nesse projeto maravilhoso de nos amarmos como irmãos e de amarmos a Natureza como uma parte da nossa própria vida» (422), esperando, por outro

lado, que «o tempo faça florescer a idade da plenitude, a primavera espiritual da fraternidade entre todas as Igrejas que se blasonam do nome de Cristo, o advento esplendoroso de uma Gnose verdadeira, de uma Cristofania natural e racional, na universalidade assumida» (417).

Sendo as abordagens de Thomas More, Henry Neville e Vasco José de Aguiar preponderantemente ético-políticas, e penhorando-se a *Vtopia III* de Pina Martins a um futuro vinculado ao transcendente, outros autores não se coíbem de voltar o rosto em direção ao passado para cogitar genealogias e até cosmologias. O filme de ficção científica *Prometheus*, de 2012, realizado por Ridley Scott, abre com um indivíduo extraterrestre, antropomórfico ainda que titânico, deixado sozinho no nosso planeta, fazendo-se destruir para dar início à vida. A contiguidade de criação e aniquilação é um tema recorrente no filme. No ano de 2094, uma viagem interplanetária em busca das origens da espécie humana permite a uma equipa de cientistas encontrar uma nave onde jazem os restos mortais de um grupo dos chamados «engenheiros» (a designação é interessante por remeter para a ideia de criação artificial).⁴ No momento em que a médica Elizabeth Shaw analisa o material genético de um dos cadáveres, exclamando «It's us», a questão da origem dá imediatamente lugar à questão do extermínio: «What killed them?». O que matou a tripulação dos «engenheiros» foi um alienígena que eles se preparavam para lançar sobre a Terra visando o extermínio dos seus descendentes humanos. Não é explicado de onde vieram os «engenheiros», nem por que motivo empreenderam criar a humanidade, nem o que causou tão extremo arrependimento dos criadores. De todo o modo, no desiderato de eliminar a espécie humana secunda-os o androide David, ressentido por se lhe negar igualdade e pertença entre os seres humanos (o filme revisita a infelicidade e a sanha vingativa da criatura de Victor Frankenstein). Infetando o companheiro de Elizabeth, David faz com que ela, que era incapaz de conceber, fique grávida do monstro. Ciente de que está em causa a sobrevivência da humanidade, a médica recusa-se a ser uma Eva e, fazendo uso de uma sofisticada cápsula clínica, provoca a si mesma um aborto. No final, estando ela convicta de ter neutralizado a ameaça, vemos que da fusão de um «engenheiro» com o ser que o matou resulta um ser brutescamente antropomórfico – o primeiro de uma nova e aterradora espécie.

⁴ *Prometheus* é o nome da nave em que viajam os astronautas oriundos da Terra. Como é sabido, Prometeu foi, segundo o mito grego, o criador do Homem. O filme retoma, portanto, um outro mito das origens, que cruza com o do Génesis.

Nas aventuras de John Carter no planeta Marte, Edgar Rice Burroughs ousa uma mitologia de escala ainda mais inusitada. Barsoom, como chamam os nativos ao planeta, é morada de um conjunto de povos distintos (de pele branca, negra e verde, com quatro ou seis membros) e divididos por contendas mais ou menos permanentes. No segundo volume da série, *The Gods of Mars*, de 1913, o herói sai vencedor de uma sequência de combates, acabando por derrotar um príncipe dos homens negros, que se reclamam da condição de deuses e de serem, ademais, os primogênitos do planeta. O príncipe Xodar, que se tornará amigo de Carter, discorre sobre a origem da vida em Marte, remetendo para um tempo no qual os diversos seres se preservavam em estado de solidariedade ou compatibilidade, porque agarrados a uma árvore primitiva (cf. Burroughs, 2012: 314-316). Esta reescrita do motivo da árvore primordial admite a ideia de evolução. Xodar alega que a Árvore da Vida albergou nos seus frutos muitas formas de vida, que apareceram e se extinguíram ou metamorfosearam, até que surgiram as quatro espécies que povoaram a superfície do planeta. Num dos quatro compartimentos dos frutos da Árvore da Vida nasceram os homens-plantas, ligados aos ramos da árvore pelos estames que lhes cresciam no alto da cabeça; num segundo compartimento surgiram as lagartas de 16 patas; noutra ainda, os ascendentes dos horrendos macacos brancos; e no último, o homem negro primitivo. Libertando-se do invólucro do fruto, as várias espécies vieram a espalhar-se por todo o Barsoom. Por arrojada que seja esta mitologia, Xodar não se inibe de estender a designação de «humanos» a mais do que uma espécie.

Tendo passado em revista este conjunto de exemplos, que traduzem, consoante a apreciação crítica que deles façamos, ou o potencial de inspiração da narrativa do Génesis, ou a sua trivialização em épocas posteriores, terminamos com uma breve referência à misantropia de Jonathan Swift, curiosamente o único sacerdote (anglicano) do nosso elenco de autores. Em *Gulliver's Travels*, sátira amarga que viu a luz do dia em 1726, Swift apropria-se do episódio de Adão e Eva para dar a perspectiva que têm os Houyhnhnms, os cavalos racionais, da raça humana decaída dos Yahoos. De feito, durante a sua estadia no país dos cavalos, o protagonista encara com repugnância uma raça de seres bestiais, violentos, cúpidos e lascivos, que a custo reconhece como seres humanos. Segundo a história que corre entre os Houyhnhnms, essas criaturas abomináveis surgiram um dia sob a forma de um casal, quais Adão e Eva grotescos, que se multiplicaram até constituírem uma verdadeira praga que importa agora extinguir (cf. Swift, 1985: 318-321). A narrativa contém a expressão extrema de um sentimento de misantropia que, derivado

ou não da insanidade do herói, chama a atenção para o vínculo do imaginário utópico à ideia da perfectibilidade humana e levanta o problema da vida como condição que carece de ser merecida – afigurando-se porventura legítimo, como em *Prometheus*, votar ao extermínio os corruptos ineducáveis. Mais, o relato swiftiano articula a problemática moral com a problemática ontológica: que grau ou tipo de sim-patia pode ou deve existir entre os seres humanos, numa perspectiva universal ou universalista, em correlação com a diversidade das conformações culturais ou civilizacionais, e que identidade humana se deteta por intermédio dessa mesma sim-patia? No fundo, é mais uma vez o problema da fraternidade que se põe, desta feita em termos do mais acerbo ceticismo.

Bibliografia

- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Burroughs, E. R. (2012). *Mars Trilogy: A Princess of Mars, The Gods of Mars, the Warlord of Mars*. New York: Simon & Schuster.
- Castello Branco, A. C. M. de A. G. (1732-1733). *Ennaea, ou Applicaçãõ do Entendimento sobre a Pedra Philosophal [...] (2 vols.)*. Lisboa Occidental: Na Nova Officina de Mauricio Vicente de Almeida.
- Elsaesser, T. (2011). *Metropolis*. S.l.: Palgrave Macmillan.
- Ford, W. C. (1920). *The Isle of Pines 1668: An Essay in Bibliography*. Boston: The Club of Odd Volumes.
- Hytlodev, M. M. & Martins, J. de P. (1998). *Vtopia III*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Morvs, T. (2015). *Vtopia ou a Melhor Forma de Governo*. Trad., pref. e notas A. A. Nascimento. Estudo introd. J. V. P. Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Silva, J. B. da (2010). *Vasco José de Aguiar, Utopista Português do Século XIX. Edição Antológica*. Porto: Edições Afrontamento.
- Stapledon, O. (2004). *Last and First Men*. London: Gollancz.
- Swift, J. (1985 [1967]). *Gulliver's Travels*. Ed. P. Dixon e J. Chalker. Introd. M. Foot. Harmondsworth: Penguin.

Fontes audiovisuais

- Lang, F. (realizador) (2006). *Metropolis*. FNAC/Costa do Castelo Filmes [DVD].
- Scott, R. (realizador) (2012). *Prometheus*. Twentieth Century Fox.