

**Utopias de Cordel e Textos Afins:
Uma Antologia**

Edição de
Jorge Bastos da Silva

Famalicão: Edições Quasi, 2004.

Introdução Crítico-Histórica

É natural que um povo de viajantes, um povo que, geração atrás de geração, molda a sua situação no mundo pelo curso do grande mar oceano, se ponha a inventar lugares de achamento e portos de chegada. No entanto, a generalidade dos estudos à data disponíveis aponta a exiguidade, quando não a inexistência, da produção de utopismos e de utopias em Portugal. Falamos em *utopismos* e em *utopias* no respeito por uma distinção heurística à partida fundamental, e como propõe numa reflexão preciosa José Eduardo Reis (em artigo ainda no prelo), entre o modo do utopismo, que abriga um vasto conjunto de registos discursivos, da profecia à hagiografia, das constituições para países a haver a toda a sorte de milenarismos, e o género da utopia, que se articula formalmente entre os pólos da viagem e da reportagem, com privilégio da reflexão em torno das questões políticas e morais.¹ Doravante, neste breve ensaio introdutório, será neste sentido mais restrito que falaremos em utopias, salvo indicação em contrário, deixando, pois, para segundo plano a consideração do modo do utopismo.

O volume que agora se publica integra-se num projecto de investigação que pretende, no respeito por aquela dupla expressão do fenómeno do pensamento utópico – o utopismo e a utopia literária –, reexaminar a situação da cultura portuguesa na tradição intelectual do Ocidente. Os trabalhos em curso obrigam de imediato a repensar a tese da inexistência de utopias portuguesas, a partir da identificação de diversas espécies relevantes, nomeadamente dos séculos XVIII, XIX e XX, enquanto a constatação de que utopias estrangeiras circularam em versões portuguesas, algumas delas realizadas segundo estratégias tradutivas bem interessantes, se afigura igualmente merecedora de atenção.² De resto, é curioso notar que já no primeiro quartel de Setecentos a palavra *utopia* aparece registada em verbete próprio no dicionário de Rafael Bluteau (que tanto tem de enciclopédico), onde se nota conhecimento do texto moreano fundador do género – facto talvez não muito surpreendente, pois o humanista do Renascimento escreveu a sua obra em *lingua franca* e, de qualquer modo, Bluteau

tinha relações pessoais importantes com a Inglaterra. Ao mesmo tempo, oferece o lexicógrafo uma abonação que conota o termo com o bom governo das sociedades (eutopia) mas que sugere deverem os projectos de transformação social ser encarados com cepticismo. O texto do verbete é o seguinte:

UTOPIA. He o nome de hũa obra politica, dividida em dous livros, composta por Thomàs Moro, Chancellor mòr de Inglaterra, em que o dito Autor falla em Povos, que só na imaginação existem. (Tenho muito que admirar nas agudezas dos Politicos, mas com tudo isto as *Utopias* bem ordenadas, atégora fóra dos livros se não tem achado. Escola das Verdades, pag. 475.)³

É bem verdade que, no estádio actual das investigações, não se encontram disponíveis dados em número suficiente – nem em relevo qualitativo – para autorizar a ideia de que no seio da cultura portuguesa se configura uma tradição consistente de literatura utópica própria, produto e característica de uma vivência e de um imaginário referenciáveis a uma identidade nacional específica. Não é isto negar que Portugal tenha participado do fluxo de ideias de carácter utópico que permeiam a tradição cultural do Ocidente, sendo de destacar, aliás, esse contributo deveras significativo, nos limites do pensamento milenarista e do registo profético, que é o mito sebastianista, com muito especial relevo para a obra de António Vieira. Mas é sublinhar que, talvez por uma crónica falta de espírito crítico e reformista, e pela exiguidade da consciência política que quase sempre nos marcou, em grande parte devida, pode supor-se, a constrangimentos ideológicos e institucionais que o Santo Ofício pode simbolizar, em Portugal, historicamente, não se conhece produção contínua de textos de reflexão sobre a sociedade patente e de concepção de sociedades alternativas enquadráveis no género literário das utopias. Na bibliografia portuguesa, de uma maneira geral, os afloramentos do pensamento utópico que são detectáveis, quer se trate de textos autóctones, quer se trate de traduções, não são tantos nem tão relevantes – à luz da tradição utópica ocidental e à luz da própria cultura nacional – como os que se oferecem em países como o Reino Unido, a Itália e a França. Em todo o caso, cumpre reconhecer a existência, até hoje ignorada quase em absoluto, de algumas espécies que importa ler e apreciar. Foi essa a intenção que presidiu à elaboração da presente colectânea.

Em função do estudo das utopias, importa assinalar a paradoxal situação de um rumo histórico que se diria reunir as condições objectivas de possibilidade do discurso utópico, na medida em que se assume um trajecto votado ao novo, ao desconhecido, ao potencial, enquanto, por outro lado, parece não ter tido uma fortuna correspondente esta particular espécie de pensamento especulativo – em sentido radical: a faculdade e a prática de os homens se examinarem, como a um *espelho*, perante a lacuna de real que constituem os mundos por achar, os continentes e ilhas demandados. Como género especificamente constituído, como regime de discurso, tal especulação pode inscrever-se na linha formal que *Utopia* de Thomas More inaugura. No âmbito desta problemática, parece claro que Portugal surge mais como espaço, cultura, povo e destino participante do processo de irradiação de visões utópicas e de discursos afins – maioritariamente originários de França e de Inglaterra – do que como produtor desses textos. Mesmo assim, essa sua condição de destino e receptor está por estudar no próprio significado que terá para a cultura portuguesa.

Mencionando apenas meia dúzia de utopias e de textos genologicamente afins, com intencionalidade política mais ou menos assumida, ou iminente de imaginação e entretenimento, diga-se que ficaram a dever-se a autores portugueses obras como a alegoria do Cavaleiro de Oliveira *Viagem à Ilha do Amor* (1744); a *Viagem ao Interior da Nova Hollanda*, de Vasco José de Aguiar (1841), narrativa de exploração e aventura que redundava no encontro fortuito de uma civilização desconhecida; a *Constituição do Paraíso Terrestre*, de autor anónimo, com segunda edição em 1833, na qual chega a ser apresentado um programa para a organização política do universo; a proposta vegetarianista de Ângelo Jorge, *Irmânia* (1910); a fantasia satírica *Aventuras de João sem Medo*, de José Gomes Ferreira (1963); o romance de José Saramago *A Jangada de Pedra* (1986), cujo iberismo tem aliás precedentes importantes em textos oitocentistas; e, em data próxima, *Utopia III*, de J. V. Pina Martins (1998), uma meta-utopia, contributo de especial relevo para os desenvolvimentos contemporâneos do género.

A par da produção destes e de outros títulos, há naturalmente que notar o influxo de obras estrangeiras sob a forma de traduções – e, nalguns casos, de adaptações –, fenómeno de que são exemplos (para não recuarmos ao período internacionalista por excelência da literatura europeia, a Idade Média) a *Relação de hum Famoso Descobrimento da Ilha Pinès*, de Henry Neville (1761); a fantasia satírica *Viagens de Gulliver a Varios Países Remotos*, de Jonathan Swift (1793); a robinsonada *A Ilha*

Incognita, ou Memórias do Cavalheiro de Gastines, de Guillaume Grivel (1802), na qual se assiste à fundação de uma sociedade e à luta pela sua sobrevivência; o idílio sentimental *Paulo e Virginia*, de Bernardin de Saint-Pierre (1807); histórias de aventura e exploração, como *As Minas de Salomão*, de H. Rider Haggard (1889-90, na *Revista de Portugal*), e *Tarzan e o Império Perdido*, de Edgar Rice Burroughs (1973); e ainda essa recente utopia plena que é *A Ilha da Mão Esquerda*, de Alexandre Jardin (2002).⁴

É mesmo especialmente interessante constatar os pontos de convergência e intersecção entre a produção portuguesa e a produção estrangeira que, neste domínio, tem circulado entre nós. Assim, por exemplo, vemos publicar-se em Coimbra, em 1821, sob a assinatura de José Máximo Pinto da Fonseca Rangel, um *Projecto de Guerra contra as Guerras, ou de Paz Permanente*, que importará relacionar com *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe* de William Penn (1693), com o *Projet de Paix Perpétuelle* do abade de Saint-Pierre (1713, havendo revisões e desenvolvimentos posteriores), com o ensaio *Zum ewigen Frieden* de Immanuel Kant (1795), com *A Plan for an Universal and Perpetual Peace* de Jeremy Bentham (1789) e com outras propostas análogas, nomeadamente surgidas no seio do Iluminismo europeu.

Encontram-se também entre nós textos construídos em torno das potencialidades da ciência e da tecnologia, e até exercícios de imaginação prospectiva (talvez sem surpresa, no país que viu emergir a *Apologia das Coisas Profetizadas* de Vieira, no século XVII), como são «Lisboa no Anno 2000», de Mello de Mattos, uma série de quatro artigos que saiu na *Ilustração Portuguesa* em 1906, a utopia satírica de Fidelino de Figueiredo *Uma Viagem á Fobolandia* (1929) e as novelas *O Licôr Vermelho*, de Gambetta Neves (1933), e *O Grande Cidadão*, de Virgílio Martinho (1963). Colocam-se estas obras a par de diversas ucronias estrangeiras, ora plenas de entusiasmo ou delírio tecnológico, ora configuradoras de visões distópicas do futuro, julgadas merecedoras de tradução e edição. Citemos *O que há-de ser o Mundo no Anno Tres Mil*, de Émile Souvestre (1859); *Da Terra à Lua*, de Jules Verne (1874); *As Maravilhas do Ano 2000*, de Emilio Salgari (1927); *O Homem que Dormiu Cem Anos*, de Henri Bernay (1936); *1984*, de George Orwell (1955); *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley (1955); *Fundação*, de Isaac Asimov (1961); *O Outro Mundo*, de Cyrano de Bergerac (1971).

A ideia de que não há utopias portuguesas é um lugar-comum que resulta tacitamente do menosprezo ou do desconhecimento que mostram ter os estudiosos em

geral das manifestações utópicas presentes na cultura lusa através dos tempos, à parte o eixo sebástico.⁵ Tal lugar-comum surge categoricamente explicitado num curto artigo de João Medina (1978-79). Constata o historiador o contributo dado pelos povos ibéricos ao alargamento das fronteiras do mundo conhecido e, com isso, o prolífico cultivo da narrativa de viagens por autores quatrocentistas e quinhentistas como Pero Vaz de Caminha, Francisco Álvares, Fernão Mendes Pinto, Duarte Barbosa, Gaspar Correia e João de Barros – do que resulta uma perplexidade: «O estranho porém é que, estando nós na origem como que factual da *Utopia* [na nossa qualidade de singradores de novos mares, à compita com os Espanhóis, e porque a personagem Rafael Hitlodeu de More pode ter por base um marinheiro português realmente conhecido de More], não se acha em toda a literatura de viagens acima referida nada de comparável ao livro de More» (165).⁶ Medina coíbe-se de justificar, explicar ou interpretar o facto suposto. Ora, se os elementos que mencionaremos adiante desmentem tal facto (risco que correm todos os trabalhos de síntese perante a emergência eventual de dados até certa altura ignorados), a ausência no artigo de uma dimensão explicativa ou interpretativa é porventura sintomática da natureza das questões em jogo. Que Medina, depois de fazer a constatação a que o induzem os dados conhecidos, fique no limiar de uma explicação sugere ser de uma ordem que não compete ao historiador a tarefa seguinte.

Esta poderá passar, com efeito, por indagar do *sentido nacional* da experiência colectiva multissecular do povo que foi sendo Portugal, transcendendo no sentido da inquirição ensaística o registo historiográfico estritamente considerado. Desta maneira, a corrente de pensamento que Medina representa suscita a consideração de autores que se debruçaram sobre a questão da portugalidade, em busca de razões para a relativa escassez – já que a sua absoluta inexistência fica negada – de utopias portuguesas. Atinge certo volume a bibliografia pertinente a este respeito, de Antero e Oliveira Martins a Eduardo Lourenço e José Mattoso (para nos atermos apenas ao último século e meio). Se interrogarmos tais ensaístas demandando razões para a exiguidade da utopia literária em Portugal, deparamos com uma sugestiva convergência de opiniões, não obstante a diversidade de posicionamentos ideológicos, quadros conceptuais e intuítos mais ou menos polémicos, e sendo uns mais apologeticos e outros mais desencantados, em torno de duas ideias: a) a centralidade dos Descobrimentos como expressão da identidade nacional e/ou como processo da sua constituição; b) a reduzida propensão nacional para o pensamento abstracto, para a especulação e a indagação científica, a par de um certo vício de inércia política.

Sabendo-se que páginas de intelectuais como Eça de Queirós, Teófilo Braga, Fidelino de Figueiredo, António Sardinha, Fernando Pessoa, António Ferro, Jaime Cortesão, Miguel Torga, Francisco da Cunha Leão e Pinharanda Gomes também poderiam ser consultadas, vejamos em que sentido se têm pronunciado alguns pensadores. Bem entendido, não se pretende arriscar aqui qualquer ideia nova acerca do que possa constituir uma eventual portugalidade. Aliás, confessamos algumas reservas em relação à própria legitimidade teórica e metodológica de exercícios desse tipo. Trata-se de uma caracterologia, quando não de uma nebulosa espiritualidade reificada, que supõe a generalidade e a permanência de certos traços temperamentais e socioculturais, cuja historicidade é assumida mas exposta apenas superficialmente. Parece útil, em todo o caso, reunir um conjunto de testemunhos reflexivos do qual venha a ressaltar uma consequência específica que ilumine a questão em apreço.⁷

1. Falando nas *Conferências do Casino*, em 1871, sobre as «Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos», afirmou Antero de Quental, logo a abrir a sua intervenção:

A decadência dos povos da Península nos três últimos séculos é um dos factos mais incontestáveis, mais evidentes da nossa história: pode até dizer-se que essa decadência, seguindo-se quase sem transição a um período de força gloriosa e de rica originalidade, é o único grande facto evidente e incontestável que nessa história aparece aos olhos do historiador filósofo. (Reis 1990: 95)

O diagnóstico anterior é severo para com os sucessores da geração que vê como heróica: logo após a primeira geração do processo de descobertas e conquistas, composta por homens superiores, «As seguintes, que o deviam consolidar, fanatizadas, entorpecidas, impotentes, não souberam compreender nem praticar aquele espírito tão alto e tão livre: desconhecaram-no, ou combateram-no» (100). Assim, constata que, após aquele breve período áureo, e a par da decadência das artes, da depravação dos costumes, da miséria e da opressão, não há peninsulares entre os *verdadeiros heróis da epopeia do pensamento*:

Nos dois últimos séculos não produziu a Península um único homem superior que se possa pôr ao lado dos grandes criadores da ciência moderna: não saiu da Península uma só das grandes descobertas intelectuais, que são a maior obra e a maior honra do espírito moderno. [...] A Europa culta engrandeceu-se, notabilizou-se, subiu sobretudo pela ciência: foi sobretudo pela falta de ciência que nós descemos, que nos degradámos, que nos anulámos. A alma moderna morrera dentro de nós completamente. (104)

Por outras palavras, o panorama do passado posterior ao impulso inicial da expansão – e o panorama, mesmo, do presente – é confrangedor: «Tais temos sido nos últimos três séculos: sem vida, sem liberdade, sem riqueza, sem ciência, sem invenção, sem costumes». Como causa maior desta decadência, destaca-se o catolicismo pós-tridentino, ao qual se contrapõe a «[...] *liberdade moral*, conquistada pela Reforma ou pela filosofia [...]» (105-106), factor da ordem do pensamento que possibilitou a emergência de novas potências entre as nações.

Foi o movimento expansionista do Renascimento peninsular que deu o cunho anacrónico à vida posterior dos dois países: tratou-se de uma aventura brilhante mas ruínosa, uma oportunidade histórica malbaratada, porque a sua índole não condizia com a índole do mundo moderno:

No ponto de vista heróico, quem pode negá-lo? foi esse movimento das conquistas espanholas e portuguesas um relâmpago brilhante, e por certos lados sublime, da alma intrépida peninsular. A moralidade subjectiva desse movimento é indiscutível perante a História: são do domínio da poesia, e sê-lo-ão sempre acontecimentos que puderam inspirar a grande alma de Camões. A desgraça é que esse espírito guerreiro estava deslocado nos tempos modernos: as nações modernas estão condenadas a não fazerem poesia, mas ciência. Quem domina não é já a musa heróica da epopeia; é a economia política, Calíope dum mundo novo, se não tão belo, pelo menos mais justo e lógico do que o antigo. [...] Qual é, com efeito, o espírito da Idade Moderna? é o espírito de *trabalho* e de *indústria*: a riqueza e a

vida das nações têm de se tirar da actividade produtora, e não já da guerra esterilizadora. (119-120)

Trabalho árduo e verdadeiramente produtivo, como dirá Eduardo Lourenço, foi coisa que os Portugueses nunca quiseram, foi para se isentarem dessa necessidade que construíram o império. Antero diz: «Havia então uma única indústria nacional... a Índia! Vai-se à Índia buscar um nome e uma fortuna, e volta-se para gozar, dissipar esterilmente» (122). E disso notar-se-á ainda um efeito insidioso e persistente na actualidade, fruto de uma educação errada que, enquanto faz persistir aquilo que Antero designa de *inércia política das populações*, indispõe para o trabalho o português, fatuamente aristocrata de um império que nunca verdadeiramente aproveitou e, portanto, desqualificado para a senda do progresso:

Finalmente, do espírito guerreiro da nação conquistadora, herdámos um invencível horror ao trabalho e um íntimo desprezo pela indústria. Os netos dos conquistadores de dois mundos podem, sem desonra, consumir no ócio o tempo e a fortuna, ou mendigar pelas secretarias um *emprego*: o que não podem, sem indignidade, é *trabalhar!* (126)

2. Figura maior do movimento saudosista e da Renascença Portuguesa, Teixeira de Pascoaes publicou em 1915 o ensaio espiritual-didáctico *Arte de Ser Português*, onde o emprego de termos como «verdade portuguesa», «alma pátria», «raça lusíada», até «génio da língua portuguesa» denota um conceito essencialista da identidade da nação. Preside à redacção do ensaio um sentido de urgência e um dever patriótico: no entendimento de que «As Descobertas fôram o inicio da sua Obra. Desde então até hoje tem dormido», o autor obedece ao propósito de «[...] colocar a nossa Patria resurgida em frente do seu Destino» (Pascoaes 1915: 18) – uma aspiração a um renascimento pátrio que o contemporâneo Pessoa, em *Mensagem*, também apontaria. Adoptando um registo próximo do messiânico, Pascoaes sublima o seu entendimento da realidade nacional numa ideia de divindade, exortando: «Temos de considerar a nossa Patria como um sêr espiritual, a quem devemos sacrificar a nossa vida animal e transitoria» (40, em itálico no original). Em conformidade, salienta a *feiçãõ religiosa do génio lusíada*, como síntese de sensibilidade pagã e cristã num «[...] sentimento saudoso das Cousas, da Vida

e de Deus [...]» e que faz reverter a uma origem étnica e a uma causalidade geográfica: «A alma patria é [...] caracterizada, pela fusão que se realizou, na nossa Raça, do principio naturalista ou ariano e do principio espiritualista ou semita, e pelas qualidades moraes da Paisagem que, em vez de contrariar a herança étnica, lhe dá mais vida e relevo» (94, em itálico no original).

Obviamente, essa saudade, sentimento que basta a definir o carácter moral dos Portugueses, manifesta-se de outros modos que não na projecção utópica, na elaboração de utopias. Aliás, discorrendo sobre as manifestações literárias dessa índole colectiva, Pascoaes afirma das obras que «Elas ganham, em viva expressão, o que lhes falta em força dialectica e constructora de pensamento» (98). Ou, expresso com maior fôlego:

O genio lusiada é mais emotivo que intelectual. Afirma e não discute. Quando uma ideia se comove, despreza a dialectica; e é *sendo* e não *raciocinando* que ela prova a sua verdade.

A emoção afoga a inteligencia, ultrapassando-a como força criadora. E assim, corresponde á nossa superioridade poetica, uma grande inferioridade filosofica. O portugûes não é nada filosofo; a luz do seu olhar alumia mais do que vê; não abrange, n'um golpe de vista, os conhecimentos humanos, subordinando-os a uma logica perfeita e nova que os explique e organise em corpo de harmonia.

O portugûes não quer explicar o mundo nem a vida, contenta-se em vivê-la exteriormente; e tem, por isso, um verdadeiro horror á Filosofia, imaginando encontrá-la em tudo o que não entende.

Este defeito grave, acendendo-lhe a luz do coração, não a torna reveladora e constructiva de novas verdades que representam o mobil superior do Progresso. (115-116)

Esta característica, que para Pascoaes não constitui uma inferioridade intrínseca, pois caberá ao povo portugûes realizar a sua índole própria e não copiar a de outros, há que reconhecer todavia que representa o contrário do que é preciso para escrever utopias.

A par disto, é curioso que Pascoaes declare o idealismo da Renascença Portuguesa como expressamente *não-utópico*: «Não é utopico; mas a própria Realidade elevada ao Ideal, alcançando, sem mudar de natureza, uma expressão transcendente». E prossegue lançando, de passagem, uma invectiva, cujo alvo nos é hoje difícil de

perceber (aludirá aos republicanos, revolucionários e autores da nova constituição?): «Á utopia dos nossos maiores que só acreditavam na Materia, n'uma vil materia obediente ás leis escritas, reformavel por meio de portarias e decretos, devemos oppôr o verdadeiro idealismo: a crença no Espirito como sendo o fim divino da Materia, a Necessidade convertendo-se em Liberdade» (180-182). Neste quadro surge pois a saudade como qualidade revelacional e sublimadora, «[...] representando um papel divino e transcendente» (183).

3. Na sua *Breve Interpretação da História de Portugal*, publicada postumamente mas que tem por base uma obra saída em castelhano em 1929, António Sérgio, na esteira de Antero, irmana a nossa condição com a da Espanha, apontando a decadência das nações peninsulares após o processo da expansão: «A coincidência ilógica de uma grande preponderância da actividade comercial-marítima e do acanhado absolutismo de uma monarquia fanática, perseguidora de hereges e de judeus (e que se não despirá do seu fanatismo ao ir comerciar com os infiéis)[,] estreitamente ligada à de Castela e sofrendo muito a influência desta, dá desde agora a Portugal uma fisionomia contraditória, que é um dos males de cujos efeitos lhe tem sido mais difícil desenvencilhar-se» (Sérgio 1972: 35). Mesmo um racionalista crítico como Sérgio não enjeita a ideia de uma sobredeterminação dos acontecimentos, falando numa *missão histórica de Portugal* que se cumpre no ciclo das Descobertas, a que chama *fase característica* da história nacional (cf. 33). A ideia é retomada noutro passo do ensaio, quando os Portugueses são caracterizados como «[...] um povo cujo papel histórico foi o de ser por essência o navegador, e que, oriundo de uma faina cosmopolita, teve por *missão* abraçar a terra e pôr-se em contacto com todas as raças [...]» (146, itálico nosso). Se o processo de expansão se conota com algum tipo de destino, para a subsequente decadência aponta Sérgio erros humanos como causas: o esbanjamento, o fausto e a vaidade, que escondiam dívidas, quando não a fome; acusa, enfim, a prevalência de «[...] um espírito de ganância apressurada e de balofa ostentação [...]» (97).

4. Discutindo em 1943 *O Problema da Filosofia Portuguesa*, escreve Álvaro Ribeiro:

Afastados da Europa Central, por situação geográfica e por missão histórica, desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia “moderna”, (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mas original; assim, o que na

linha internacional parece marcha retardatária, talvez possa ser interpretado como fidelidade nobilíssima, se não como astúcia antevisora.

A expressão especulativa do génio manifestado nos Descobrimentos só mais tarde, e de outras fórmulas, poderia surgir.
(Ribeiro 1943: 15)

Repare-se: a) na centralidade dos Descobrimentos como experiência histórica definidora da especialidade do pensamento português; b) na insuficiência da identificação dessa especificidade do pensamento português, aliás postulada de forma quase essencialista, como que deixando adivinhar a sua precariedade como pensamento próprio; c) na ideia de atraso, de desfasamento no tempo, de diferimento, no alinhamento do pensamento português com o *centro* europeu – um desfasamento de tempos que se conjectura seja também de modos, na esperança de encontrar a tal qualidade discreta do pensamento português. Tudo isto – como comprova aquele repetido «talvez» – num horizonte de esperança especulativa: a esperança de que haja uma ideia que resgate a filosofia portuguesa da virtual condenação que resulta da constatação daquela sua periferia, secundaridade, condição epigonal.

5. O antropólogo Jorge Dias, discutindo em 1950 *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*, atribui de novo um estatuto nodal à expansão marítima: «Foi no clima de exaltação dos descobrimentos marítimos que os elementos psíquicos díspares da população portuguesa se fundiram e alcançaram as suas expressões mais elevadas» (Dias 1985: 40). Em conformidade com o lugar central desse processo histórico, aventa que «A cultura portuguesa tem carácter essencialmente expansivo, determinado em parte por uma situação geográfica que lhe conferiu a missão [dir-se-ia certamente melhor: a oportunidade] de estreitar os laços entre os continentes e os homens» (15). E ainda: «A força atractiva do Atlântico, esse grande mar povoado de tempestades e de mistérios, foi a alma da Nação e foi com ele que se escreveu a história de Portugal» (16). Procurando definir o que designa de *personalidade-base* do português, aponta que «A actividade portuguesa não tem raízes na vontade fria, mas alimenta-se da imaginação, do sonho, porque o Português é mais idealista, emotivo e imaginativo do que homem de reflexão» (24). Do mesmo modo, retomando um tema que conhecemos de Pascoaes, «O espírito português é avesso às grandes abstracções, às grandes ideias

que ultrapassam o sentido humano. A prova disso está na falta de grandes filósofos e de grandes místicos» (39).

6. Segundo a sátira lançada por José Rodrigues Miguéis à mania das grandezas do português, em *As Harmonias do «Canelão»*, de 1974, para o português, «Tudo tem de ser grande, total, perfeito, concomitante, eterno, ou não será. Sobretudo na aparência, para vir no jornal, para me convencer das minhas óptimas intenções, da minha sabedoria *à la page*, e para deitar poeira nos olhos dos ingénuos ou crentes». O português caracteriza-se, quando não pela passividade, por uma ambição desmedida e irrealista, que corresponde igualmente a uma imobilidade (vimos como Antero denunciou a atonia política e a incapacidade para o trabalho como fenómenos endémicos ou característicos dos habitantes da Ibéria) – e aqui Miguéis é verdadeiramente lapidar:

Não me basta saber de tudo contemplativamente, à laia de espectador, ou ter opiniões *ne varietur* sobre este mundo e o outro: quero refazer, reformar tudo. O que estaria muito bem, seria digno de louvor, se eu, que me queixo de viver no pior dos mundos possíveis e aspiro a morar no Éden Terrenal, fizesse o que é preciso para me arrancar àquele e edificar, pelo menos, o começo deste.
(Miguéis 1984: 70)

Ou, como se diz noutra momento: «É preciso saber olhar o relógio da História e, vamos, dar-lhe corda também» (83). Ou ainda, o português a contemplar a sua vocação de senhor do mundo: «Embelezar, ajardinar, digerir, contemplar, dormir a sesta. Os outros cavam!» (88).

É ainda a mania das grandezas, motivo de frustração da acção, que impede o homem português de protagonizar a utopia – no fundo, de verdadeiramente tomar a cargo o seu destino (é noutra sentido que ele utiliza a palavra, como se vê):

O meu erro – traficante ou reformador, videirinho ou poeta, mártir ou parasita – tem consistido em cultivar a Utopia, em manter um derramamento psíquico e físico desproporcionado às minhas possibilidades, um escuro e trágico hiato entre o que sou e o muito que ambiciono ou sonho ser. Há nisto um repúdio da realidade, um

escapismo, uma cisão entre o Eu real e o Eu ideal ou mítico, que é o primeiro passo para a psicose colectiva. (83)

No fundo, o que está em causa, na vizinhança de uma incapacidade para agir social e politicamente com a independência necessária, é que, confessa o sujeito enunciador do texto, «Sou incapaz de pôr um problema em equação» (23). Apresenta-se o comum lusitano como um indivíduo marcado por vícios de pensamento que o incapacitam para a acção reformadora do corpo social (já Antero falava nisso, atribuindo-o a uma falsa educação), obcecado como está na conciliação não-fracturante de interesses e aspirações opostos, objectivamente imobilizado pelo receio de assumir uma dissidência ou uma ruptura: «[...] tenho padecido de sectarismo ideológico, sempre mais fiel ao Sistema, à doutrina, à ideia preconcebida, aos “exemplos” dos outros, do que à realidade e às possibilidades sub- e objectivas, que se me impõe aferir mutuamente e pôr de acordo, se possível». Assim, confessa-se desprovido do *senso da iniciativa e da responsabilidade*, e conhece que alguns dos mais altos espíritos da nação se apresentam «[...] dominados pela obsessão dos *fins*, sem contar com os *meios* de lá chegar [...]» (81-82).

Com mordacidade involuntária (?), a personagem-narrador da sátira de Miguéis diz-se um *Lusitanus Vulgaris*: «[...] ainda hoje (mas em casca ou carcaça) sou o mesmo que foi às Índias. Nem que o negue ou não queira, continuo a ver a vida e o mundo, e a mim próprio, sob o prisma do fugaz e ilusório Quinhentismo» – no que poderá entrever-se crítica do autor à ideologia nacionalista do Estado Novo. E continua:

Fui então a meu modo e em certa medida engenhoso, forte e universal; fiz coisas definitivas, exerci influência, fui temido e respeitado, e contribuí para dar novo rumo e ritmo à civilização: tive a minha hora de Grandeza e de Paixão! [...] Foram-se as Índias e as naus, mas resta-me a empáfia do trinca-fortes e o hábito do bricabraque. Não tendo mais epopeias que narrar, contemplei-me no umbigo, refinei na gramática, na retórica, na estilística (mas com o estilo cada vez a pior!) e na imitação dos paradigmas, museus da cultura embalsamada. Virei costas à realidade e deixei cair a casa em pedaços. Habitado a meditar e a executar com génio e sacrifício, em proporções ecuménicas e paraimperiais, ainda hoje, séculos decorridos, não me posso resignar a fazer seja o que for na medida

das minhas modestas proporções actuais, dentro do quadro mundial que se alterou e agigantou em volta de mim, reduzindo-me (embora sem me diminuir). [...] Perdi, se é que alguma vez cheguei a possuí-la de verdade, a estrutura de Império: mas continuo, individual e socialmente, a viver na pararealidade, na paranóia do Império-que-foi ou não chegou talvez a ser. (73-74)

Este país que, muito embora em registo de caricatura, faz de si este conceito precisa, de facto, de uma autognose, de uma psicanálise, como Eduardo Lourenço, que convém em diagnóstico essencialmente idêntico, se encarregar de fazer poucos anos volvidos. Os mesmos termos da obra de Miguéis são sugestivos dessa necessidade: após séculos de equívocos quanto ao próprio estar-no-mundo do sujeito português,

[...] a tarefa pedagógica mais urgente seria, por ora, a de adoptar um ponto de partida crítico, com base na reavaliação da minha história *real*, que me reconduzisse ao senso da minha autêntica dimensão física e espiritual, no tempo e no espaço, na obra e nos meios, e à suprema finalidade, que é a relativa felicidade do Português, esse eterno olvidado, a quem tanto prometo e por quem faço tão pouco: e aplicar a essa reintegração, com consciência, a mesma exemplar tenacidade com que, inconscientemente, me – e o – transviei. (84)

Portugal é, assim, nos termos desta análise, um país de falhados, ou melhor, um país que força ao fracasso e reduz à impotência os melhores do seu povo (um povo de suicidas, como dizia Unamuno?),

[...] sob o peso do videirismo, da praticalidade, do dogma, do conformismo, e da «tradição». E choramo-los depois, compungidos, como se a morte deles, quase sempre precoce, provasse alguma secreta palavra-de-ordem ou fatalidade: a do fracasso, da inutilidade de todo o esforço, a qual me convém porque nela me escudo, ou justifico a minha relativa esterilidade. (82)

7. Dalila Pereira da Costa, em *A Nau e o Graal*, de 1978, no âmbito da sua apresentação dos Descobrimentos como desígnio mítico identificador do imaginário português e, simultaneamente, como revivescência de estruturas de pensamento de origem judaico-cristã e céltica, investe esse movimento ou fenómeno histórico de um profundo significado espiritual que transcende a própria realidade histórica específica dos Portugueses, na medida em que faz reverter a sua essência e a sua identidade a substratos míticos de matriz judaico-cristã e céltica. Defendendo uma perspectiva radicalmente mitificante desse processo histórico, sustenta que «[...] os Descobrimentos serão uma procura do Outro Mundo; e no Outro Mundo, dos tesouros supremos, espirituais e materiais. Procura que sempre, através da sua história, teria ocupado um povo nos seus constantes erros sobre a superfície da Terra» (Costa 1978: 9). Assim, o seu ensaio traduz um entendimento da realidade histórica portuguesa impregnado de referências herméticas e insistindo em percepcionar aquela realidade como a concretização ou materialização de matrizes míticas. Portugal é visto como uma nação que assume um expansionismo histórico que espera ou que aponta para um apocalipse do Espírito Santo – uma visão visceralmente utópica e iniciática da lusitanidade, portanto. Neste quadro, os Descobrimentos são encarados como a manifestação máxima dos dois arquétipos espirituais definidores da identidade portuguesa, arquétipos textualmente consagrados na *Demanda do Santo Graal* e na *Navegação de São Brandão* – apontando sempre a sua essência, pois, para um plano de hierofania: «O que Galaaz, S. Brandão e o Infante – e cada um dos mareantes e cavaleiros pretendiam, era o descobrimento e possessão duma verdade: então como fim da ocultação do Vaso ou da Ilha. E a instauração sobre a terra do paraíso» (73).⁸ Num raciocínio que depende da diluição virtual das fronteiras entre figuras míticas e figuras históricas, e que permite ver homens como encarnações de ideais, é deste modo traçado um horizonte desmedido, de significado religioso, milenarista, iniciático, para os Descobrimentos portugueses, que na situação em que é publicada a obra (deixara recentemente de existir o Portugal que fora produto da expansão ultraoceânica) ainda mais agudamente deixa transparecer a distância entre a realidade patente e a visão exaltada. De resto, a defesa da centralidade dos Descobrimentos alicerça-se num entendimento do carácter do povo português que não anda longe daquele que encontramos em Pascoaes: «Assim, no carácter concreto pragmático e histórico da nação portuguesa, pelo facto dum conhecimento necessariamente tomar nela de preferência a forma de acção, ou melhor, tudo ser conhecido como vivência, talvez seja possível, ou legítimo, ver nos Descobrimentos,

seu acto ou exemplo fundamental, como rito e revelação divina; e ainda como um processo de iniciação através da história» (113). Por conseguinte, exorta o leitor a contemplar o processo histórico das Descobertas

Como movimento que sem cessar conduz uma comunidade a longínquas aventuras sobre a terra; nela, ultrapassando os seus limites até então conhecidos; e que, paralelamente na alma, como espaço interior, a teria levado a ultrapassar os limites do real visível, o único visto como possível, e a aceitar e procurar conhecer o real invisível, ou o sobrenatural; vivendo então assim, duplamente em ambos, e concedendo a cada um o seu valor e existência específicos, em pleno realismo. (147-148)

8. Nos ensaios coligidos em *O Labirinto da Saudade*, cuja primeira edição data de 1978, Eduardo Lourenço classifica-nos certamente como «[...] um povo de longa tradição de passividade cívica [...]» (Lourenço 1992: 44) – o que a História comprova abundantemente. Na verdade, a escrita de utopias exige aquilo que Augusto Santos Silva designou como «[...] a recusa do efeito de naturalização da ordem das coisas» (Silva 2001: 101),⁹ recusa que depende de um estado de consciência que tem sido deficitário na vida colectiva portuguesa. Dir-se-á, com Lourenço e implicitamente contra Pascoaes, que somos um povo incapacitado por uma característica saudade mirífica que só transige com as necessidades pragmáticas da reforma social e política em situações de premência extrema, como foi a batalha contra o absolutismo miguelista ou o sentimento de decrepitude nacional que, associado à monarquia, precipitou o seu derrube. Por outro lado, apresenta o ensaísta a ideia de uma dissociação remota, radical e decisiva, na cultura e na mentalidade portuguesas, da razão e da imaginação, ideia que, a aceitar-se por válida, ajudará a explicar a exiguidade em número e qualidade das utopias formais, pois é uma espécie de *imaginação racionante e racionalizada* – o *sonho* de outras *possibilidades* de vida *prática*, faculdade cheia de tensões ou paradoxos – a faculdade constituinte das utopias.

À semelhança de outros pensadores atrás considerados, Lourenço denuncia a vaidade e a ilusão em que vive este «[...] Povo que foi grande e decaiu» (Lourenço 1992: 151). E escreve ainda:

Durante um breve período, os calcorreadores desse Império – mas sobretudo os portadores nele da fé católica – ajuntaram à sua *imagem* de portugueses a *nova imagem* de terras e costumes desconhecidos e prodigiosa é a soma desse saber de experiência sofrida, mas essa *nova imagem* ficou como que suspensa no interior do percurso autónomo da cultura metropolitana, nem a bem dizer «exótica», marginalizada, sem função alguma no nosso *imaginário*. O que *fomos como portugueses da Metrópole*, o que éramos como donos reais ou potenciais de terras longínquas ficou separado e separado continuou praticamente até ao fim de uma das mais insólitas aventuras colonizadoras do planeta. Só num Vieira existiu a *dupla e mítica participação* nessa aventura que não foi de dupla face, mas de diversificada espécie e por isso não nos converteu *noutros* tanto como se poderia esperar. (40)

Vai isto de encontro à magnitude que tem Vieira (que é a de uma singular representatividade) como pensador utópico no horizonte da cultura portuguesa e à escassez de visões utópicas, que, a confirmar-se – e procuraremos deixar claro que a questão permanece em aberto –, surge desfasada da experiência histórica portuguesa de navegação e império.

Não estamos seguros de que generalizações de certo tipo acerca do percurso histórico de Portugal e dos Portugueses não usurpem o lugar que cabe ao rigor de método – muito embora tais generalizações sejam parte integrante do próprio objecto de estudo, elementos de uma auto-imagem com maior ou menor força persuasiva.¹⁰ De todo o modo, ficam atrás alinhados alguns tentames de definição psicossociológica da cultura e do carácter portugueses, compostos a partir de esquemas perceptuais e segundo estratégias retóricas que variam entre a sátira benévola de Miguéis e a exaltação apocalíptica de Dalila Pereira da Costa, cuja *forma mentis* mítica se revela incapaz de resistir a um exame de tipo positivista.

A dupla questão a que pretendemos responder é: como se explica a precariedade ou a inexistência de uma tradição contínua significativa de pensamento utópico, à parte o Sebastianismo? e como se explica que o Sebastianismo constitua excepção nesse panorama? As diversas sínteses interpretativas da identidade portuguesa apontam uma

incapacidade crónica de conjecturar alternativas de organização social, projectando-as com imaginação prática num plano de credibilidade empírica. É este um critério constituinte da utopia, ao qual o carácter espiritualista da visão de um Vieira obviamente não corresponde. A capacidade de engendrar visões-outras de si, de conceber uma identidade mais desejável para si, como realidade colectiva susceptível de ser criada num lance de voluntarismo, distingue a ambição utópica das expectativas milenaristas, cuja realizabilidade é do domínio da fé, não da acção.

O critério da exequibilidade implica responsabilidade, iniciativa e protagonismo *humanos* no planeamento, na execução e na divulgação ou propaganda de uma utopia; tudo o que se situe na proximidade de uma qualquer *saudade* – em Pascoaes, nomeadamente – é demasiado nevoento e incute demasiada carga de expectativa passiva para, neste sentido, ser qualificado de utópico. A utopia não pode deixar de se ater à materialidade, isto é, às condições putativas de concretização social de uma nova situação humana, o que de modo algum quer dizer que seja desespiritualizada, como Pascoaes erroneamente sugere, conotando-a negativamente. Pelo contrário, a utopia tanto requer um conteúdo ideológico ordenador dos sentidos e das práticas do viver social como a ponderação, digamos que realista, das condições objectivas em que existe uma comunidade.¹¹

Relevará do nosso percurso histórico colectivo a presença de um *saber de experiência feito*, na expressão de Camões, que não se converte em saber reflectido; de uma cultura que se vive mas não se pensa, dizem vários autores. Torna-se corrente a acusação de menoridade reflexiva, que Álvaro Ribeiro, por exemplo, procura rebater, com alguma ansiedade profissional. A insuficiência de pensamento crítico, distinto e próprio, e em particular a falta de audácia na cogitação de matérias políticas e sociais, apontadas, entre outros, por Miguéis, sugerem fraca habilitação para a escrita de utopias.

É geralmente reconhecida aos Portugueses uma vocação de errância além-fronteiras – e, particularmente, ultramarina –, a que as comemorações camonianas de 1880, o Dez de Junho como «Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas» e uma *Expo-98* dedicada ao tema «Oceanos» deram ou dão expressão celebratória. O mar surge, pois, como um destino, seja em gesta heroicamente percebida, seja, num registo de maior desencanto, em êxodos «[...] determinados pela pressão secular de uma indigência pátria a compensar, ou por uma vontade bandeirante de aceder à custa de outros a melhor vida» (Lourenço 1992: 14, em itálico

no original) – palavras de Eduardo Lourenço, que assim impugna toda e qualquer visão de nacionalista auto-apologético, denunciando a sua irrealidade e o seu carácter puramente propagandístico. Ora, a especulação utópica é um exercício crítico-imaginativo no qual o critério da desejabilidade e o critério da exequibilidade procuram equilibrar-se numa visão específica de uma ordem social e moral alternativa, assumindo-se o homem como o promotor e o responsável por esse equilíbrio;¹² depois, a *visão* torna-se *proposta* ao inscrever-se nos limites de um género ficcional específico. Em Portugal, do mesmo modo que terá faltado o fôlego crítico, terá sido débil a propensão para a intervenção cívica e política.

Talvez, de facto, a escassez de interpelação utópica não seja de admirar. É duvidoso que tenham surgido entre nós pensadores do político, ou do humano com abertura privilegiada ao domínio do político, da craveira de um Locke e de um Burke; de um Montesquieu e de um Rousseau; de um Marx e de um Nietzsche. É difícil acomodar no panorama traçado a pretensão de Romeu de Melo de que a liberdade é «[...] a ideia que maior relevância tem nos interesses e aspirações do pensamento lusíada [...]» (AA. VV. 1985: 12, em itálico no original). A própria literatura portuguesa, de feição marcadamente contemplativa, lírica e retórica, como reconheceram António Salgado Júnior (1985) e Jacinto do Prado Coelho (1977), revela pouca propensão para admitir o género da utopia – quer dizer, a literatura portuguesa, na sua veia secularmente dominante, tende a divorciar-se da reflexão sobre as realidades sociopolíticas, pelo menos numa perspectiva de acção ou de reforma (porque escárnio e maldizer não lhe têm faltado).

Caracteriza-os então, ao pensamento e à literatura, um anelo da partida, um desassossego e um anseio de mudança divorciados da capacidade de intervenção, que com demasiada frequência se esfuma no português suave. E, no entanto, as utopias existem. Os textos que aqui reunimos – ao fim de bem mais de dois séculos de aparente esquecimento, em alguns casos – levam a (re)equacionar diversas questões, com a atenção centrada em vários momentos do século XVIII e ainda no primeiro quartel do século seguinte. Sugerem, desde logo, hipóteses de releitura de certos aspectos da cultura portuguesa sua coeva, nomeadamente na conjuntura do Absolutismo e do Iluminismo. Por outro lado, e como é óbvio, propiciam um novo e mais profundo entendimento da relação da cultura portuguesa com o pensamento utópico ocidental. E obrigam, ainda, oriundos que são os textos do vasto acervo documental designado por *literatura de cordel*, a repensar a fronteira entre o popular e o erudito, problema que é

pouco habitual pôr-se na área dos Estudos sobre a Utopia, já que, as mais das vezes, as utopias emergem em ambientes de elite intelectual.

A expressão *literatura de cordel* remete para espécies bibliográficas de modesto acabamento editorial e, concomitantemente, de baixo custo; para folhetos de pequeno formato (*in octavo* ou menor), muitas vezes de uma extensão de oito, doze ou dezasseis páginas, em regra não ultrapassando as trinta e duas. Apoiando-se no testemunho do poema de Nicolau Tolentino *O Bilhar*, Arnaldo Saraiva define-a como aquela espécie de literatura que «[...] (no séc. XVIII, pelo menos) pendia de paredes ou, às vezes, dos braços, sobretudo dos cegos, e se prendia a um *cordel*, ou guita, ou barbante, para amostra, exposição e venda [...]». E acrescenta um reparo importante: «Salta à vista que o “de cordel” não define inicialmente literatura nenhuma, pois apenas define o modo como essa literatura era mostrada ou exposta, decerto para venda ao “vulgo”» (Saraiva 1975: 116).¹³

Como aponta ainda Albino Forjaz de Sampaio, *literatura de cordel* é uma categoria ou designação bibliográfica (cf. Sampaio 1922: 9). Mas podemos dizê-lo com maior clareza: corresponde a um momento, a um capítulo da história do livro – como objecto no qual se consubstancia fisicamente, nos séculos XVII e XVIII sobretudo, mas ainda um pouco antes e um pouco depois, uma grande diversidade de tipologias textuais (peças de teatro, crónicas, notícias, reportagens, óperas, utopias, sátiras, poesias, sermões, manuais de conduta e moralidade); e como bem de valor económico, realidade editorial, comercial e social, que assume valor de troca no mercado. É, portanto, o suporte material no qual se apresentam conteúdos muitíssimo variados, e é o modo como esses textos de tipos muito diversos se apresentam ao público, constituindo um factor ou uma modalidade de primacial importância neste longo período em que, justamente, o mercado do livro se forma em Portugal, acompanhando o ritmo de alfabetização e ilustração – e de disponibilidade vivencial, social e material para o saber e o lazer – que se alarga a camadas novas da população. Deste ponto de vista, e significativamente, o ponto de viragem parece poder situar-se em 1832-34: a cultura liberal-romântica constitui um outro cenário, mais exigente no que respeita à qualidade física das edições que consome; por outro lado, não se alimenta já do panfleto avulso, da folha volante – que ainda no contexto ardente das lutas civis e constitucionais tem um papel de relevo –, mas do periódico.

Todavia, se se pode dizer que a designação *literatura de cordel*, por referência a um modo particular de produção material e de circulação das obras, potencia a sua

divulgação entre camadas relativamente largas da população, será enganador identificá-la simplesmente com o conceito de *literatura popular*, porquanto esse suporte e os correspondentes circuitos de difusão admitiam tipologias textuais que só com extrema dificuldade podemos deixar de situar numa esfera de relativa exigência e erudição. É o caso dos sermões. O facto de a literatura de cordel proporcionar a sua divulgação alargada – disponibilizando-os, ao mesmo tempo, à consulta reflectida, individual ou doméstica, isolando-os do contexto performativo, oratório, da respectiva génese – não os torna populares, isto é, não os radica num registo de cultura diferente daquele de que são originários, que é o de um corpo de doutrina e de práticas de pregação dos quais o clero era detentor zeloso e exclusivo, se bem que dirigindo-se, muitas vezes, a audiências indiferenciadas.

É também falsa a ideia do fosso entre o popular e o erudito porque os empresários do cordel, com frequência, seleccionavam e aproveitavam da tradição editorial (letrada) aqueles textos que, na íntegra, em excertos ou adaptados, melhor podiam corresponder aos interesses comerciais em jogo, isto é, que, pelos assuntos abordados, pela concepção literária, pela arquitectura ideológica subjacente, pela intenção morigeradora ou recreativa, melhor sofriam certo grau de divulgação que tal formato prometia.¹⁴ Assim, sendo oferecidas as obras a mecânicos e a académicos, a clérigos e a burgueses, a cortesãos e a cidadãos, vê-se que no âmbito da literatura de cordel são as categorias de popular e de erudito, em muitos casos, mais propriamente situáveis no modo de ler do que nos textos lidos.¹⁵

Como determinar, pois, a sociologia da leitura destes panfletos, a não ser admitindo que eles parecem não querer excluir ninguém da sua convivência, ao mesmo tempo que os circuitos de distribuição e o baixo preço tendiam a colocá-los ao alcance de uma parte apreciável da população, sobretudo urbana, alfabetizada – e até, por práticas de leitura em voz alta, colectivas, a um grupo ainda mais amplo? Tal admissão é tão verosímil como fruste na sua indeterminação objectiva. Em todo o caso, tendo em conta a notável profusão destas obrinhas, que se contam por centenas (e não sabemos quantas se terão perdido irremediavelmente), é de secundar João Palma-Ferreira na inferência de que «A literatura de cordel patenteia a realidade cultural (ou incultural) da maioria da população portuguesa nos séculos XVIII e XIX [...]» (Silva 1973: 21); assim como é de reproduzir a prevenção de Arnaldo Saraiva, que adverte, na esteira de Forjaz de Sampaio, para o facto de ser hoje «[...] praticamente impossível saber se muitos

livros ou folhetos, inclusivamente com características de livros ou folhetos de cordel, foram realmente fabricados ou vendidos como os de cordel» (Saraiva 1975: 117).¹⁶

Acresce que, como objecto de estudo sério e sistemático, os folhetos de cordel têm sido largamente descurados ou menosprezados ao longo do tempo. Para tal descaso terão concorrido factores de vária ordem. Na literatura popular, que naquele *corpus* tem, de facto, um peso relativo muito grande, o problema da autoria e da individualidade põe-se, em grande parte dos casos, de uma forma que repugna aos quadros conceptuais da crítica literária mais convencional, como lhe repugna o elevado grau de redundância das produções que se apresentam no formato de literatura de cordel, pois é sua marca a facilidade e a frequência com que se aproveitam materiais de livro para livro, por recorte, adaptação, imitação, de resto incluindo as próprias gravuras. Esta prática de reciclagem deve relacionar-se com a necessidade de alimentar continuamente uma apetência pela leitura por parte do público, com o conservadorismo de gosto e interesses que os editores lhe conheciam ou supunham, com a fraca disposição dos editores para correrem o risco do insucesso perante leitores e organismos censórios, com uma eventual incapacidade criativa, com a ausência de conceitos mais modernos de propriedade intelectual ou literária, até com um outro entendimento do que constitui o mérito literário ou artístico, distante da sobrevalorização da originalidade que viria a constituir o cerne do pensamento estético em momentos posteriores.

Por seu turno, a historiografia tende mais a valorizar decretos, proclamações, crónicas, tratados, periódicos e arquivos de natureza diversa, negligenciando, bastas vezes, a literatura de cordel, talvez porque a própria designação genérica permita a suspeita de que esses incontáveis folhetos são *mera literatura*, e portanto ficção – como se a ficção não constituísse, ela própria, um testemunho documental apreciável.¹⁷

No domínio do estudo das Letras, a negligência dos folhetos de cordel, que em épocas anteriores se deveu ao preconceito da literatura culta contra a popular, do erudito contra o vulgar, em competição de prestígio – preconceito e distinção comparável ao fosso que se cavava, em eras um pouco mais distantes, entre as obras em latim e grego e aquelas escritas em vernáculo –, prolongou-se mesmo pelo Romantismo dentro, fosse porque as novas realidades editoriais remetiam o cordel para um nicho desprestigiado do mercado, fosse por certos equívocos em relação ao popular que levaram a que os românticos amiúde praticassem a poesia *sentimental* julgando representar a poesia *ingénua* (para recuperarmos a dicotomia schilleriana).¹⁸ Assim, houve que esperar pelo século XX para que alguns (aliás escassos) estudiosos

chamassem a atenção para esse manancial de informação sobre a cultura portuguesa – e sobre a cultura em Portugal – que constituem as frágeis folhas volantes dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, onde desembocam descrições de festividades e efemérides, lendas, mitos, romances, peças de teatro sagrado e profano, sátiras, tratados de moral e costumes, sermões, elogios fúnebres, narrativas de prodígios, relatos hagiográficos, histórias de aventuras e desde logo notícias de vária sorte, a prenunciar o jornalismo de periodicidade regular que só se imporia, de facto, aí por inícios de Oitocentos.

De qualquer forma, neste contexto, importa menos sublinhar a distinção entre cultura erudita e cultura popular do que referir que os folhetos de cordel são delas um interessantíssimo lugar de encontro, que se situam com frequência na intersecção dessas duas dimensões da cultura. Porque, na verdade, o que é essencialmente popular nos folhetos de cordel é o objecto físico para que remete a designação. Quanto ao conteúdo, poderá dizer-se que nada estava, à partida, arredado: o suporte permitia – e permitiu – que textos de apologética, autos sacros e compêndios de moral figurassem ao lado de sátiras burlescas, relatos de naufrágios e operetas (e as muitas vezes reimpressas invectivas contra a *malícia de mulheres*). Os limites impostos eram extrínsecos ao suporte e ao formato: prendiam-se com a apetência do público por esta ou aquela matéria, segundo supunham os editores, e com os ditames dos vários organismos de censura vigentes.

É mesmo aspecto importante do circunstancialismo histórico destas publicações o seu estatuto legal, quer dizer, a sua dependência de um aval conferido pelo Estado e/ou pelas autoridades eclesiásticas. Ao longo do período considerado, o controle foi exercido, à vez ou cumulativamente, por organismos como a Inquisição e a Real Mesa Censória, chegando a ser estabelecido um sistema de censura tríplice. Registe-se que, em princípio, nenhuma das obras reproduzidas no presente volume pôde ser impressa sem passar pelo crivo da censura prévia. Comprovam-no os frontispícios das espécies bibliográficas seleccionadas, que ostentam menção das licenças obtidas.¹⁹ É este um dado objectivo da maior importância, que objectivamente deverá condicionar a nossa interpretação dos textos – condicionar, não simplesmente limitando as opções interpretativas, fechando os sentidos potenciais do texto, reduzindo-os a uma ortodoxia, mas alertando-nos para a possível detecção de modalidades subtis de abertura à ambiguidade, à ironia, à insinuação.

As obras constantes da presente antologia documentam algumas das incidências utópicas ou para-utópicas da cultura portuguesa, ou que ela acolheu, num período de cerca de cem anos – do primeiro quartel do século XVIII ao primeiro quartel do século seguinte. Como antologia que é, não aspira a exaustividade mas a um valor exemplificativo. As obras são acompanhadas de notas bibliográficas e comentários explicativos e interpretativos.²⁰ Procedeu-se à modernização do texto, em particular no respeitante à ortografia e à pontuação, não se tendo julgado necessário, de uma maneira geral, discriminar os critérios de fixação textual. No caso da última utopia reproduzida, que foi objecto de três edições, são anotadas singelamente algumas variantes da lição do texto.

Diga-se que não pode ser dada por concluída a pesquisa em torno destas espécies, mesmo no que respeita a aspectos fundamentais como a atribuição de autorias e a identificação de originais e fontes. Do trabalho até agora efectuado em bibliotecas, arquivos e obras de referência resultaram algumas conjecturas, muitas dúvidas e, felizmente, umas quantas certezas também. A consulta de especialistas estrangeiros, no que respeita à identificação de certos textos que se presumem traduções, revelou-se, até ao momento, infrutífera. Contudo, algumas ideias genéricas podem desde já ser avançadas, a acrescentar às que fomos deixando nas páginas anteriores. Note-se, em primeiro lugar, que o conjunto das espécies identificadas é revelador do alto grau de permeabilidade da cultura portuguesa ao que vem de França, seja daí originário, seja o francês língua de intermediação. Em segundo lugar, que parece confirmar-se a ideia de que os Portugueses têm escassa imaginação utópica, tão pouco de sua lavra terá sido produzido no vasto *corpus* investigado. Em terceiro lugar, recordando que, na sua face mais negra, se pode ver-se a sociedade portuguesa de Setecentos vivendo numa esclerose de medos e vigilâncias, de temores e delações, em que o fôlego da novidade era, muitas vezes, remetido a viver no estrangeiro, se pode vê-lo remetido, também, no caso destas obrinhas, para um estrangeiro que pretensamente as escrevesse, a coberto de cuja máscara um aspirante português a reformador ensaiasse pensar criticamente sobre a realidade que o circundava, eximindo-se assim ao interrogatório e à perseguição.

Estas três teses são, até certo ponto, conflituantes entre si, ficando a aguardar os resultados de pesquisas futuras, que permitirão com maior segurança confirmá-las ou negá-las. Em todo o caso, os compromissos assumidos junto da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, entidade financiadora do projecto de investigação no qual nos

inserimos, requerem que esta fase do trabalho venha agora a lume. Nem por isso as questões em aberto ficarão abandonadas.

Escreveu António Feliciano de Castilho, nuns apontamentos biográficos, em 1858: «As realidades importantes do presente já foram utopias no passado; assim acontecerá no futuro a muita utopia de hoje. O utopista é um conductor das turbas, e a quem as turbas apupam. Do utopista, enterrado com o nome de doido, ressurge o grande homem, e ressurgia antigamente o semi-deus» (Castilho 1903-14: LXV, 22).²¹ Não queremos desenterrar doidos nem grandes homens, e muito menos semi-deuses. Mas exumar do esquecimento textos que se revestem de valor documental vale sempre a pena, para, conhecendo-os, nos re-conhecermos. É o que tentamos fazer aqui, sob o signo da utopia, sondando um período mais ou menos bem delimitado da história das mentalidades em Portugal.

Obras Citadas

AA. VV. (1980), *Naufrações, Viagens, Fantasias & Batalhas*, selecção, prefácio, leitura de texto e notas de João Palma-Ferreira, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

AA. VV. (1983), *Horta de Literatura de Cordel. O Continente Submerso, o Grande Teatro do Mundo, os Sobreviventes do Dilúvio: Monstros Nacionais, Monstros Estrangeiros*, selecção, fixação do texto, prefácio e notas de Mário Cesariny, Lisboa, Assírio e Alvim.

AA. VV. (1985), *A Ideia da Liberdade no Pensamento Português. Antologia*, selecção e prefácio de Romeu de Melo, Lisboa, Direcção-Geral da Comunicação Social.

AA. VV. (s.d.), *O Que é o Ideal Português*, Lisboa, Edições Tempo.

Abellán, José Luis (1985), «Utopía en el Pensamiento Español», *Cultura. História e Filosofia*, Vol. IV, pp. 7-19.

Álvarez de Miranda, P. (2000), «Sinapia», in V. Fortunati *et al.* (eds.) (2000), pp. 564-565.

Antunes, Manuel (1983-87), «Utopia», in _____ (dir.), *Polis. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, Lisboa, Verbo (5 vols.), Vol. V, cols. 1465-1468.

Araújo, Ana Cristina (2001), «O Maravilhoso Mundo “Reencontrado” na América Portuguesa», in Luís A. de Oliveira Ramos, Jorge Martins Ribeiro e Amélia Polónia (coords.), *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001 (2 vols.), Vol. I, pp. _____.

Bastos, José Timóteo da Silva (1926), *História da Censura Intelectual em Portugal (Ensaio sobre a Compressão do Pensamento Português)*, Coimbra, Imprensa da Universidade.

Bluteau, Raphael (1712-21), *Vocabulário Portuguez, & Latino...*, Coimbra, No Collegio das Artes da Companhia de JESU (depois outros locais e impressores), 8 vols.

- Calafate, Pedro (dir.) (1999-), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Editorial Caminho, 5 volumes publicados até à data.
- Castilho, António Feliciano de (1903-14), *Obras Completas de A. F. de Castilho, revistas, anotadas, e prefaciadas por um de seus filhos* [Júlio de Castilho], Lisboa, Empreza da Historia de Portugal, 80 vols.
- Chartier, Roger (1997a), «Lectures et Lecteurs “Populaires” de la Renaissance à l’Âge Classique», in Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (dirs.), *Histoire de la Lecture dans le Monde Occidental*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 316-330.
- Chartier, Roger (1997b), *A Ordem dos Livros*, trad. Leonor Graça, Lisboa, Vega, 1997.
- Claeys, Gregory (ed.) (1984), *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Claeys, Gregory (ed.) (1997), *Modern British Utopias, 1700-1850*, London: Pickering & Chatto, 8 vols.
- Coelho, Jacinto do Prado (1977), *A Originalidade da Literatura Portuguesa*, s.l., Instituto de Cultura Portuguesa / Secretaria de Estado da Investigação Científica.
- Costa, Dalila Pereira da (1978), *A Nau e o Graal*, Porto, Lello & Irmão.
- Costa, José Daniel Rodrigues da (1973), *6 Entremezes de Cordel*, recolha e fixação do texto de Luís Miguel Cintra e Jorge Silva Melo, Lisboa, Editorial Estampa / Seara Nova.
- Curto, Diogo Ramada (1996), «Littératures de Large Circulation au Portugal (XVI^e-XVIII^e Siècles)», in Roger Chartier et Hans-Jürgen Lüsebrink (dirs.), *Colportage et Lecture Populaire. Imprimés de Large Circulation en Europe, XVI^e-XIX^e Siècles*, s.l., IMEC Éditions / Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, pp. 299-329.
- Dias, Jorge (1985), *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa*, s.l., Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Dias, José Sebastião da Silva (1985), «Censura Literária em Portugal», in Jacinto do Prado Coelho (dir.), *Dicionário de Literatura*, 3.^a ed., nova reimpressão, Porto, Figueirinhas (5 vols.), Vol. I, pp. 174-176 [1.^a ed., 1960].
- Fortunati, Vita & Raymond Trousson (eds.) (2000), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2000.
- Fortunati, Vita (2000), «Utopia as a Literary Genre», in V. Fortunati et al. (eds.) (2000), pp. 634-643.
- Freitas, Manuel da Costa (1989-92), «Utopia», in _____ (dir.), *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo (5 vols.), Vol. V, cols. 365-372.
- [Giuglaris, Luigi] (1671), *Escola das Verdades aberta aos Princepes na lingua italiana, por o P. Luis Iuglaris da Companhia de IESU, e patente a todos na portugueza por D. Antonio Alvarez da Cunha...*, Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello.
- Guerreiro, M. Viegas (1983), *Para a História da Literatura Popular Portuguesa*, 2.^a ed., Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa / Ministério da Educação [1.^a ed., 1978].
- Houston, R. A. (1992), *Literacy in Early Modern Europe: Culture and Education, 1500-1800*, London, Longman [1.^a ed., 1988].
- Lanciani, Giulia (1997), *Sucessos e Naufrágios das Naus Portuguesas*, s.l., Editorial Caminho.
- Lima, Augusto César Pires de (1940), «A Literatura Popular e a Literatura Culta», *Liceus de Portugal*, Vol. I, n.º 1 (Maio), pp. _____.

- Lourenço, Eduardo (1992), *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 5.^a ed., Lisboa, Dom Quixote.
- Machado, Álvaro Manuel (1983), *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa / Ministério da Educação.
- Marcos, Luís Humberto (1999), «História da Censura em Portugal. Contributos para uma Cronologia (dos Tempos da Inquisição até 1974)», in AA. VV., *Imprensa, Censura e Liberdade. 5 Séculos de História*, Porto, Instituto da Comunicação Social / Museu Nacional da Imprensa, pp. 10-51.
- Medina, João (1978-79), «Não há Utopias Portuguesas», *Revista de História das Ideias*, Vol. II, pp. 163-170.
- Miguéis, José Rodrigues (1984), «Da Mania das Grandezas», in *As Harmonias do «Canelão». Reflexões de um Burguês – II*, 2.^a ed., Lisboa, Estampa.
- Morales Padrón, Francisco (1988), «Influencia del Libro en el Descubrimiento, Conquista y Colonización de América», in Fernando Lázaro Carreter (coord.), *La Cultura del Libro*, 2.^a ed. aumentada, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 269-273.
- Mouralis, Bernard (1982), *As Contraliteraturas*, trad. António Filipe Rodrigues Marques e João David Pinto Correia, posfácio de João David Pinto Correia, Coimbra, Livraria Almedina.
- Pascoaes, Teixeira de (1915), *Arte de Ser Português*, Porto, Renascença Portuguesa.
- Reis, Carlos (1990), *As Conferências do Casino*, Lisboa, Alfa.
- Reis, José Eduardo (no prelo), «O Género da Utopia e o Modo do Utopismo», in Fátima Vieira e Maria Teresa Castilho (orgs.), *Estilhaços de Sonhos: Espaços de Utopia*.
- Ribeiro, Álvaro (1943), *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito.
- Rodrigues, Graça Almeida (1980), *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa / Ministério da Educação e Ciência.
- Salgado Júnior, António (1985), «Caracteres Gerais. Da Literatura Portuguesa», in Jacinto do Prado Coelho (dir.), *Dicionário de Literatura*, 3.^a ed., nova reimpressão, Porto, Figueirinhas (5 vols.), Vol. I, pp. 149-150 [1.^a ed., 1960].
- Sampaio, Albino Forjaz de (1922), *Subsídios para a História do Teatro Português. Teatro de Cordel (Catálogo da Coleção do Autor)*, s.l.: Imprensa Nacional de Lisboa (Publicado por ordem da Academia das Ciências de Lisboa).
- Saraiva, Arnaldo (1975), «Literatura Marginal/izada (A propósito da “literatura de cordel”)», *Literatura Marginal/izada*, Porto, s.n., 1975, pp. 109-121.
- Sérgio, António (1972), *Breve Interpretação da História de Portugal*, edição crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão, e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Lisboa, Sá da Costa.
- Silva, António Manuel Policarpo da (1973), *O Piolho Viajante, divididas as viagens em mil e uma carapuças*, ortografia actualizada, prefácio, glossário e notas por João Palma-Ferreira, Lisboa, Estúdios Cor, 1973.
- Silva, Augusto Santos & Vítor Oliveira Jorge (orgs.) (1993), *Existe uma Cultura Portuguesa?*, Porto, Edições Afrontamento / Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.

Silva, Augusto Santos (2001), «Utopia e Pensamento Político», in AA. VV., *Utopia e Quixotismo*, org. Câmara Municipal de Cascais, coord. Fundação D. Luís I, s.l., Edições Colibri, pp. _____.

Tengarrinha, José (1965), *História da Imprensa Periódica Portuguesa*, Lisboa, Portugalíia Editora.

Trousseau, Raymond (2000), «Utopia and its Literary Genealogy», in V. Fortunati *et al.* (eds.) (2000), pp. 631-634.

Unamuno, Miguel de (1988), *Do Sentimento Trágico da Vida*, trad. Cruz Malpique, Lisboa, Relógio d'Água.

¹ Veja-se também Trousson (2000) e Fortunati (2000). A distinção proposta agrega ao género da utopia todo o tipo de encontros com culturas-outras que se situem no referido enquadramento formal, mesmo quando se trate de *distopias*, isto é, quando as culturas-outras representadas não sejam modelares mas indesejáveis. Nesta perspectiva, a definição de distopia, dentro do género da utopia, não será estrutural mas ideológica e valorativa.

² Não queremos adiantar demasiados dados. Diversas espécies bibliográficas estão a ser objecto de estudos e novas edições por vários investigadores do projecto *Utopias Literárias e Pensamento Utópico: A Cultura Portuguesa e a Tradição Intelectual do Ocidente*, sob a direcção da Prof.^a Doutora Fátima Vieira. A cada um caberá efectuar a cabal divulgação das obras que tem em mãos. Encontra-se também em preparação uma bibliografia sistemática das utopias e do utopismo em Portugal.

³ (Bluteau 1712-21: VIII, 601) Bem gostaríamos de saber determinar se este verbete teve ressonância específica, à parte a que globalmente conheceu o dicionário do sacerdote teatino.

A citação provém de Giuglaris (1671: 475). Constitui a obra, no original intitulada *La Scuola della Verità aperta a' Principi*, impressa em Veneza em 1650, um conjunto de reflexões filiável na literatura de espelho de príncipes. São as pedras da coroa de um bom governante, no dizer sucinto do tradutor português, «[...] a Religião, a Piedade, a Prudencia, a Fortaleza, a Constancia, a Paciencia, a Liberalidade, & a Justiça» («Ao Leitor», [v]). O texto que Bluteau cita – adaptando ligeiramente – pertence à Verdade XXIII e última, que consiste no seguinte: «Não pôde deixar de ser péssima a Política de quem governa hum Reyno temporal, de modo que se faça incapaz de possuir o Eterno» (474, em itálico no original). As palavras transcritas no *Vocabulário* surgem num trecho em que é desenvolvida a ideia de que «[...] o governo do Principe he aquelle, no qual menos que em todos os outros concorda com a especulativa a pratica» (475) – isto é, concorda menos que o engenheiro do artífice com a sua obra, que o cálculo do estratega com o curso da batalha, que os planos do piloto com a rota afinal cumprida. Abre esta secção do capítulo uma referência ao idealismo de Platão, por coincidência pai dos utopistas (cf. 474).

⁴ Damos, em indicação muito sumária, os títulos e as datas das primeiras versões portuguesas das obras. Verifica-se que as versões são elaboradas com demora muito variada sobre os originais, o que constitui, em si, um dado a merecer análise cuidada. É mesmo de notar que só no século XX foram publicadas versões de obras formativamente decisivas, como *La Città del Sole* de Tommaso Campanella e a própria *Utopia* de More, cuja recepção merece uma atenção que não lhes podemos dispensar aqui. Um estudo mais aprofundado revelará, de igual forma, que a transmissão dos textos nem sempre se processou de forma directa, havendo obras cuja recepção se mostra assaz dependente da intermediação de línguas e culturas terceiras – e dos condicionamentos interpretativos correspondentes.

⁵ O desconhecimento de utopias portuguesas reflecte-se na total omissão de referências nos verbetes respectivos das enciclopédias *Polis* e *Logos* (cf. Antunes 1983-87; Freitas 1989-92). Quanto à enciclopédia de literaturas *Biblos*, aguarda-se a publicação do Vol. V, que compreenderá a letra U. De modo semelhante, registre-se que na *História do Pensamento Filosófico Português* dirigida por Pedro Calafate (1999-) não deixam de ser tratadas certas manifestações de espiritualismo e certas incidências messianológicas, inclusivamente hebraicas e necessariamente abertas ao estabelecimento de paralelismos e interdependências com correntes de pensamento situadas extrafronteiras; tal como não deixam de ser contemplados o Sebastianismo e o Quinto Império. É claro que se trata de aspectos da cultura portuguesa afins à utopia, mas utopias em sentido próprio não são tratadas. É mesmo sintomático que, de uma maneira geral, não seja sequer posta ênfase no carácter para-utópico dos dados estudados. Só na análise

de um ou outro autor recente – como Raul Leal e António Quadros – se explicita estarmos perante pensamento de distinta dimensão utópica.

O já referido *Dictionary of Literary Utopias* (Fortunati & Trousson 2000), no que concerne à cultura portuguesa, regista diversas obras que dificilmente constituem utopias em sentido tipológico estrito. As obras portuguesas aí tratadas em artigo próprio são as seguintes: *Menina e Moça*, de Bernardim Ribeiro; *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, do Pe. Francisco Álvares; *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto; *Os Lusíadas*, de Luís de Camões; *História do Futuro*, do Pe. António Vieira; *A Cidade e as Serras*, de Eça de Queirós; *Mensagem*, de Fernando Pessoa; finalmente, *A Jangada de Pedra*, de José Saramago.

⁶ A assimilação do caso português ao caso espanhol, no argumento de Medina, implica a ideia de que em Espanha também não se verificou produção de utopias. Mas no próprio artigo, em nota nesta mesma página, se alude a uma utopia espanhola de finais do século XVII, *Sinapia*, de autor desconhecido (vd. Álvarez de Miranda 2000). De resto, é de notar que também entre os investigadores espanhóis se discute a (in)existência de utopias (cf., e.g., Abellán 1985).

⁷ Tal como não se pretende perspectivar a globalidade dos contributos que têm surgido para um entendimento teórico ou analítico da portugalidade, razão pela qual serão deixados de fora vários pensadores de outro modo de referência indispensável, também nos concentraremos sobre apenas uma obra, tomada por exemplar, de cada autor efectivamente aduzido. Assim, não serão abordadas *A Era Lusitana* e *O Génio Português* de Teixeira de Pascoaes, nem *Nós e a Europa* de Eduardo Lourenço, etc. A pretendermos ser exaustivos nesta matéria, seriam de igual modo pertinentes obras colectivas como sejam: *O Que é o Ideal Português* (AA.VV. s.d.), compilação das palestras proferidas no âmbito de um colóquio que teve lugar em 1961; e *Existe uma Cultura Portuguesa?* (Silva & Jorge 1993), registo das intervenções num debate realizado no ano anterior.

⁸ Noutro ponto do seu argumento, a ensaísta atribui um singular valor emblemático a São Brandão: «Será S. Brandão que reunirá em si, em si deterá, o centro da mitologia lusitana» (64), do mesmo modo que valem como expressões essenciais da experiência histórica dos Gregos a *Odisseia* e dos Italianos a *Divina Comédia* (cf. 113).

⁹ Coincide essencialmente com esta ideia a caracterização da utopia por dois princípios fundamentais, a saber: «[...] a vontade de rotura com o presente e a acentuação da categoria da possibilidade frente à categoria da necessidade» (Antunes 1983-87: col. 1468).

¹⁰ Não é de escamotear, embora não haja vantagem em desenvolver aqui essa análise, o carácter polémico de pelo menos algumas dessas reflexões, resultante das intenções dos autores e/ou do momento em que escrevem (por exemplo, Dalila Pereira da Costa contribuindo para uma interpretação mitificadora da identidade portuguesa e Eduardo Lourenço procedendo à respectiva psicanálise, como lhe chama, no mesmo ano e na sequência próxima de uma importante viragem política no País). Mais importante é verificar como nem só na palavra dos doutos se articulam certas ideias-feitas acerca da lusitanidade, já que é possível suplementar o sentido de tais testemunhos com dados de natureza diversa, ora correntes ao nível popular, ora suportados, promovidos e reproduzidos por instituições e ideologias específicas; em todo o caso configuradores de uma verdade de consenso mais ou menos adquirido, dotados de alto valor icónico pela amplitude da sua repercussão na memória colectiva (para assim lhe chamarmos) dos Portugueses. São ditos e ideias que se inscrevem quase num registo de anedotário, mas qual é o português que os não (re)conhece?

Como soi dizer-se, ora com orgulho pacóvio, ora em jeito de lamento, somos um *país de brandos costumes* – e temos, complementarmente, o nosso *fado*, que é fatalidade e lamúria (aplaudida) da mesma. Isto não ajuda à ousadia da utopia, que é desafio do instalado e desafio do destino. Também não ajuda a visão idílica de Portugal como *jardim à beira-mar plantado*, na metáfora de Tomás Ribeiro repetida à exaustão e que não passa de uma lisonjeira ilusão promotora de atavismo. Se falta a carne e o peixe, haja ao menos *pão e vinho sobre a mesa*. Junte-se a isto um hino nacional em que os Portugueses se declaram colectivamente, e sem reboço, *heróis do mar, nobre povo*, e em que se exorta a retomar *hoje de novo o esplendor de Portugal* – mas em que se associa essa exortação à coragem de marchar *contra os canhões*, o que já não se usa. E não é significativo que não haja qualquer lugar-comum na mente nacional respeitante a uma *ínclita geração* (no verbo do Poeta), uma qualquer, posterior àquela que, no século XV, presidiu ao período áureo e definidor da nacionalidade? Tal ausência é bem sintomática do modo insidioso como a nossa auto-imagem está secularmente penetrada da ideia de decadência.

É certo que alguns destes *clichés* se tornaram comuns ao serviço de uma ideologia política que institucionalmente os difundiu, a Política do Espírito estadonovista. Mas não é de historiar a génese ou de desconstruir o processo da sua implantação que nos ocupamos, antes do resultado dessa génese e desse processo.

¹¹ Uma distinção, que não a única legítima, entre a utopia como género literário e a utopia como timbre mental mais vasto é, de facto, aquela que acentua a relação da primeira com a operabilidade. Num contexto diferente, Unamuno afirma que «Há um mundo, o mundo sensível, que é filho da fome, e outro mundo, o ideal, que é filho do amor» (Unamuno 1988: 28). O género utópico, pela sua preocupação em apontar caminhos de acção ostensivamente aferidos a uma realidade palpável, responde com uma razão prática de ideal ao mundo da fome. E a formulação de Unamuno, se tem no seu pensamento um alcance e um significado existencial próprios, que não cumpre investigar aqui, serve para nos alertar para a dimensão *ética* que a utopia necessariamente comporta ao empregar conceitos como «fome» e «amor», passíveis de leitura como metáforas mas legíveis também na sua pungente e perturbadora literalidade.

¹² Paradoxalmente, se os Descobrimientos são um processo de confronto com hipóteses de Outro, num contexto em que se articulam fortemente com a ideação do Paraíso remetem mais para uma dádiva divina, uma oportunidade de justificação e de re-união com Deus, do que para a possibilidade de efectuar uma reconciliação entre os homens por via primordialmente humana. Sobre as explorações marítimas de Quatrocentos e de Quinhentos escreveu uma historiadora: «Guiados pelo numinoso rasto do medo, os navegadores não escapam à forte tensão escatológica que perpassa a aventura das grandes expedições oceânicas. Vive-se um tempo em que se reaviva a condição trágica da humanidade pecadora e em que a busca do Paraíso funciona como motivo de fuga e de libertação. Nunca como nos alvores da modernidade foi tão intensa a divulgação e a especulação em torno da ideia do Paraíso terreal» (Araújo 2001: I, 175). Sobre o mesmo assunto, ver ainda Morales Padrón (1988: 269-273), e considere-se também Machado (1983: 43-44, 47-49), sobre a Índia como reedição do Paraíso em Diogo do Couto e sobre a China como utopia em Fernão Mendes Pinto.

¹³ Escreve outro estudioso: «Chamamos literatura de cordel às folhas soltas, volantes ou folhetos, de índole popular ou semi-popular, que se vendiam pendurados de um cordel ou barbante: peças de teatro, motes glosados, romances, novelas. Eram já numerosos nos séculos XVI e XVII e multiplicaram-se no seguinte. [...] Expunham-se os folhetos às portas das livrarias ou eram negócio de vendedores ambulantes, cegos, de cujos braços pendiam e que às vezes tinham o exclusivo da venda [...]» (Guerreiro 1983: 68). Os cegos papelistas, repetidamente aludidos, eram membros de uma irmandade de cegos, ligada à paróquia de S. Jorge, em Lisboa, e usufruíam do privilégio real «[...] de só eles poderem apregoar e vender pelas ruas livrinhos, folhinhas, gazetas, relações, suplementos e outros papéis avulsos impressos» (Tengarrinha 1965: 43).

É de assinalar que este tipo ou fase da produção livreira encontra correspondência em outros países da Europa e das Américas. Para uma perspectiva sucinta, à escala europeia, do relevo da literatura de cordel na cultura dos séculos XVII e XVIII, pode consultar-se o estudo de R. A. Houston (1992: 181-185), estudo cujas referências bibliográficas são também úteis. Sobre o caso francês, que é o mais estudado e que é bem capaz de ter sido o de maior impacto, veja-se a obra de B. Mouralis (1982: 45-50).

¹⁴ *Vd.* as observações de R. Chartier relativas à *Bibliothèque Bleue* francesa (Chartier 1997b: 26-31).

¹⁵ Sobre as modalidades de leitura das publicações de cordel e congéneres, veja-se ainda outro contributo de R. Chartier (1997a).

¹⁶ É esta uma ressalva importante, que autoriza o investigador destas matérias a esperar certa indulgência para opções menos seguras. Pela nossa parte, estamos resguardados pelo ... *e textos afins* do nosso título. E se há certa flexibilidade conceptual na nossa selecção, diga-se que não é maior do que aquela que, ao elaborar as suas colectâneas de utopias iluministas (e não só iluministas), julgou operativa Gregory Claeys (1984 e 1997).

¹⁷ No meio do descaso dominante, alguns estudos têm sido produzidos, nomeadamente sob a forma de dissertações de mestrado apresentadas à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, enquanto alguns folhetos foram objecto de edição moderna. São de ver as seguintes colectâneas: Costa (1973); da responsabilidade de J. Palma-Ferreira, AA. VV. (1980); da responsabilidade de M. Cesariny, AA. VV. (1983); Lanciani (1997: 181-562).

¹⁸ Nem só os românticos se enganavam neste capítulo. A propósito, pode notar-se o seguinte episódio, recordado como autêntico: «Contou-me um dia o falecido Conselheiro António de Azevedo Castelo Branco, o poeta da *Lira Meridional*, que em face de um pedido de Teófilo Braga, em vez de colher quadras tradicionais, compôs algumas, que vieram a figurar no *Cancioneiro*... E, apesar de toda a sua cultura filosófica e estética, o Mestre não soube discriminar...» (Lima 1940: 29).

Para uma reapreciação da problemática histórico-cultural do cordel à luz dos contributos de Teófilo Braga, veja-se o artigo de Diogo Ramada Curto (1996).

¹⁹ Excepcionalmente, a menção às licenças obtidas pode surgir no final do texto. Só na *Relação dos Usos e Costumes da Nova e Disforme Gente*... e na espécie que a completa é omitida referência a licenças. Tratar-se-á de publicações que correram clandestinamente?

Sobre a censura no período a que correspondem os textos antologados, podem ser consultados os seguintes estudos de síntese de J. S. da Silva Dias (1985), Graça A. Rodrigues (1980: 15-59) e L. H. Marcos (1999: 10-51). Embora a carecer de ser lido com algumas ressalvas, continua a revestir-se de interesse a *História da Censura Intelectual em Portugal* de Silva Bastos (1926), com realce, em vista do nosso argumento, e havendo a descontar-lhe certo tom de militância, para o que sobre o impacto da censura na feição característica do pensamento e da literatura portugueses vem a pp. 76, 82-83 e 232-233.

²⁰ Além das obras de referência hoje correntes, fizemos uso abundante do *Vocabulario* de Bluteau, verdadeiro compêndio, não apenas do discurso, também dos saberes e das crenças de certa fase da cultura portuguesa e europeia.

²¹ Trata-se de um passo de *Castilho Pintado por Elle Proprio*.