

O CÓDIGO BÍBLICO

Da UTOPIA

José Eduardo Reis
Universidade Trás-os-Montes
e Alto Douro

RESUMO:

A utopia enquanto género literário e modalidade de pensamento ideal identifica-se originalmente como um subproduto da laicização da cultura ocidental e, nesse sentido, como uma forma de designar as virtualidades criativas da imaginação e da razão humanas. Apesar de se lhe atribuir uma origem associada a um ideário de justiça e harmonia social e de se lhe reconhecer um âmbito de projecção no domínio da perfectibilidade humana, de ser, portanto, um *constructo* idealmente modulado a partir das leis da história e da fenomenologia antropológica, a utopia, nas suas duas principais modalidades imagético-temporais, a nostálgica retrospectiva e a futuro-prospectiva, bem como nas suas valorações axiológicas, positiva e negativa, recorta-se a partir de um fundo narrativo bíblico associado à matriz civilizacional do judeo-cristianismo. Este ensaio apresenta-se como uma modesta tentativa de identificar os grandes complexos temáticos e fabulares ou, se se quiser, o elementar universo mitológico da Bíblia, que, em larga medida, conformam a expressão secular da utopia.

ABSTRACT:

As a literary genre as well as an idealised trend of thought, utopia can be regarded first of all as an outcome of the Western cultural drive towards laicization and as a means of marking out the creative potential of human imagination and reason. Originally ascribed to a set of ideas relating to social justice and human perfectibility, utopia, in its main temporal and representative forms – nostalgic retrospective and futurist prospective – has nevertheless been shaped by the Biblical substratum of Western civilization. This essay is a modest attempt to identify the main thematic and narrative forms of the Biblical mythological universe that by and large have moulded secular utopia and utopianism.

PALAVRAS-CHAVE:

Bíblia, utopia,
espiritualidade,
Northrop Frye

>>

KEYWORDS:

Bible, utopia,
spirituality, Northrop
Frye

Num programa radiofónico em processo de emissão na RDP2 com o título queirosiano *O Véu Diáfano*, apostado ao subtítulo que define o âmbito do seu conteúdo, *Para uma História Temática da Música Europeia*, o seu autor, o musicólogo, compositor e chefe de orquestra Pedro Amaral, recorre à análise da evolução de diferentes formas da música litúrgica cristã, desde a missa de Notre Dame composta por Guillaume de Machaut, no século XIV, aos Requiem de compositores do século XX, como Stravinski e Lopes Graça, para fornecer uma linha expositiva, coerente e historicamente ilustrativa, da própria evolução do pensamento musical no espaço cultural europeu. De acordo com o refinado e amplo saber estético e musicológico de Pedro Amaral, a única arte dos sons praticada no nosso continente que permite discernir nas suas proteicas variações formais uma estável continuidade temática é justamente a que se destina a servir de suporte à liturgia cristã. Se no plano histórico das formas musicais eruditas do Ocidente europeu é possível identificar um género transtemporal, digamos assim, fundado num dispositivo convencional, numa gramática elementar, que tem como unidades constituintes ou componentes estáveis uma sequência ritualizada de orações (de imploração, de louvor, de graças), praticadas em diferentes contextos devocionais e inspiradas quase exclusivamente no credo católico e nas escrituras canónicas judaico-cristãs, também no plano da história do pensamento utópico do mundo ocidental é reconhecível a operatividade de um código fundacional constituído por um conjunto relativamente estável de textos de conteúdo idealizante, isto é, transcendentos e sublimadores do dado real, veiculados por textos bíblicos ou propagados pela sua exegese. Tanto no reconhecimento musicológico de que há uma temática recorrente na história da música europeia atinente à funcionalidade ritualizada do espírito religioso judaico-cristão como na constatação de que a narrativa cronológica das ideias utópicas é permeada pela revisitação e reacentuação de um conjunto definido de temas bíblicos,

deparamo-nos não só com o valor heurístico do axioma - aqui parafraseado — de T. S. Eliot de que nenhuma cultura surgiu sem uma religião, mas também com a tese, demonstrada por Northrop Frye, da identificação da Bíblia como o grande código da literatura ocidental. Considerando a definição de código como “o conjunto finito de regras que permite ordenar e combinar unidades discretas, no quadro de um determinado sistema semiótico, a fim de gerar processos de significação que se consubstanciam em textos” (Aguar e Silva, 1984: 76), e reconhecendo que ele se caracteriza por ser “transcendente, tanto no plano ontológico como no plano cronológico, em relação aos textos que possibilita produzir e receber, [e pela] recursividade das suas regras, isto é pela possibilidade de aplicação dessas mesmas regras num número indefinido de textos” (*idem*, 78), julgamos que é possível nomear metonimicamente a Bíblia (e metonimicamente porque na Bíblia se inclui um conjunto finito de textos, de capítulos, de versículos, que configuram um sistema operativo de idealização da condição ôntico-espiritual humana) como um código gerador, no contexto da civilização ocidental, do modo utópico de representar ideológica e textualmente o mundo. Para uma mais rigorosa explanação do emprego que aqui damos ao conceito de código, precisemos então que o aplicamos à funcionalidade de um sistema semiótico linguístico de teor literário, uma vez que é no seu âmbito que são gerados os acima referidos processos de significação reificados em textos de teor idealizante. A complexa heterogeneidade textual do código a que nos reportamos, para mais um código de tipo religioso como é primacialmente o livro da Bíblia, cuja origem e composição consubstancia, para os que crêem na sua qualidade numérica e teofânica, a revelação de uma verdade divina e a cifra para uma definida conduta espiritual, surge portanto, no nosso argumento, reconduzida à selecção daquelas passagens textuais, capítulos e versículos, que operaram como fontes temáticas, quer da recriação literária, quer da inspiração

>>

doutrinária associadas à tradição do pensamento utópico ocidental. De facto, este artigo decorre não propriamente de um saber, que não possuímos, bíblicista, mas de um sentimento de perplexidade, que teve a sua origem na investigação comparatista que fizemos sobre diferentes modalidades de expressão do pensamento utópico ocidental nas culturas literárias portuguesa e inglesa. Tal perplexidade foi-se ampliando à medida que nos fomos apercebendo de que dois dos grandes esquemas semânticos do utopismo ideológico e literário, o da regressão nostálgica e o da antevisão profética, são em grande medida elaborados, nas suas variadas, recursivas, explícitas e refractadas formulações histórico-culturais, a partir de uma matriz de pensamento, de um código bíblico. Não que esse seja o único código a determinar a génese e a evolução do pensamento utópico ocidental. A utopia não é um precipitado exclusivo de uma unívoca genealogia ou tradição cultural, mas antes, como afirmam Frank Manuel e Fritzie Manuel, uma “planta híbrida nascida do entrecruzamento da crença judaico-cristã num mundo-outro e paradisíaco com o mito helénico de uma cidade ideal na terra” (Manuel /Manuel, 1979: 15). Interessa-nos portanto demonstrar aqui alguns efeitos semionarrativos de tipo idealizante gerados por essa crença bíblica, por essa fórmula de pensamento esperançoso em “um mundo-outro e paradisíaco”. Mas antes propriamente de o fazermos parece-nos oportuno ensaiar uma breve reflexão em torno da diáde utopia / religião cristã.

Basicamente, podem reconhecer-se duas posições, de certo modo antagónicas, quanto à articulação do ideário cristão com o ideário utópico, na acepção positiva que este último termo comporta, isto é, como designando uma aspiração transformadora e superadora das limitações e constrangimentos das circunstâncias materiais da vida. Tais posições antagónicas cristalizam-se em torno, por um lado, de artigos doutrinários da dogmática cristã que suspeitam das afinidades entre o valor da plena liberdade da utopia e a heresia do pela-

gianismo – isto é, a doutrina proclamada pelo monge irlandês Pelágio (354 - 420/440) que considera o homem não só livre de qualquer originário estigma metafísico como um ser autónomo relativamente a Deus quanto à responsabilidade da sua salvação; num sentido diametralmente oposto, a afinidade do credo da religião cristã com o conteúdo positivo da ideia de utopia surge por via da funcionalidade do imaginário simbólico humano sob diversas formas, a saber, (i) pela afinidade tangencial ou sincrética que religião e utopia idealmente partilham na geração de horizontes de expectativa ultra-histórica inspiradores das suas respectivas modalidades de pensamento e acção (das suas fenomenologias), (ii) pelas afinidades axiológicas entre a fé religiosa na transcendência e a vontade racional de superação das limitações do dado empírico, (iii) por um comum desígnio de perfectibilidade espiritual e moral, e, (iv) finalmente, pelas equivalências dinâmicas que se podem estabelecer entre a esperança da salvação eterna e a libertação existencial terrena. Em relação à primeira posição não é de estranhar que a dogmática da Igreja de Roma e de outras igrejas de inspiração testamentária suspeitem *a priori* da possibilidade de encarar o aqui e agora do mundo, suspenso do advento da Parusia, como o único lugar aberto à construção de perfectíveis e utópicas realidades sociais. Menos ainda é de estranhar que suspeitem da possibilidade da consumação ou cumprimento integral do ser, uma vez que projectos ou ímpetus vivenciais que preconizam ou proclamam a realização do bem absoluto (social ou individual) nas condições imanentes da vida material colidem com o princípio metafísico da falta original e com a doutrina, daí decorrente, de que este é um mundo que se afastou da graça de Deus e que jamais o homem, por si só ou em mística comunhão com o ser da natureza, logrará suprir ou redimir a sua determinante mácula ontológica. É assim que, se, à luz destes pressupostos doutrinários, a utopia pode ser definida como uma “eterna heresia”, na definição de Thomas Molnar (1973), no pólo

>>

oposto, isto é, na sua dimensão imaginária-simbólica, liberta, portanto, das suas possíveis e imediatas conotações político-racionalistas, a utopia, no sentido positivo teleológico do termo, como representativa de um estado de perfeição contínuo, projectado no tema da cidade perfeita futura, converge, se não é mesmo congenial, com o núcleo da mensagem bíblica e cristã. É essa pelo menos a interpretação do autor do verbete sobre a utopia do *Dicionário de Espiritualidade*, de orientação doutrinal católica, Sandro Spinsanti, que não só inventaria o que considera serem os “os temas utópicos da mensagem cristã” – as imagens bíblicas do anúncio da cidade perfeita, a Jerusalém Celeste, a radicalidade da moral evangélica inspirada pelo sermão da montanha, a comunidade de culto, a esperança da salvação final – como dedica ainda parte do seu informe a uma pertinente reflexão sobre a função da utopia na vida espiritual cristã (1989: 1156-1167).

Esta ambígua, se não mesmo paradoxal, intercepção do utopismo com a religião é, aliás, reconhecida por Ernst Bloch, que, independentemente dos postulados marxistas com que enforma o seu *Princípio Esperança* – monumental reflexão filosófica sobre a fenomenologia do utopismo –, concretamente na sua quinta e última parte em que procede a um inventário crítico do potencial utopista veiculado por aspectos doutrinários dos principais sistemas religiosos, a seu ver construídos em grande medida como recursos contra a mais poderosa das anti-utopias, a da morte, declara que tais sistemas, apesar de “terem fornecido muitas promessas vazias e inadequadas à vontade de um mundo melhor, no entanto foram também, ao longo de muito tempo, o seu mais compósito cenário, a sua estrutura mais completa” (Bloch, 1986: 1181-1182; tradução nossa). Num sentido ainda complementar deste, também o padre Manuel Antunes reconhece uma possível afinidade entre pensamento ideal utópico e religioso quando, na sua sintética abordagem histórico-cultural sobre o tema da utopia, considera que um dos seus “modelos tipológicos” é o religioso, a par de outros modelos determina-

dos por outros conteúdos e princípios como (seguimos a sua taxonomia) o mítico, o racional, o político, o ético-filosófico, o prospectivo, o retrospectivo, o positivo e o negativo (cf. Antunes, 2007: 403-406).

Mas regressemos à Bíblia, a esse “atlas iconográfico”, “estaleiro de símbolos”, “imenso dicionário” nas epigramáticas caracterizações de Paul Claudel, citadas por José Tolentino Mendonça na sua apresentação à reedição da ímpar, pioneira e quase integral tradução para o nosso idioma do livro dos livros levada a cabo na segunda metade do século XVII pelo clérigo protestante português João Ferreira Annes d’Almeida (cf. *Bíblia Ilustrada*, 2006: 17). Se, como diz Tolentino Mendonça, na Bíblia “encontramos tragédias, comédias, epopeias, autobiografias, cantos de amor, relatos de naufrágios, índices historiográficos, peças de folclore, inventários, livros de viagem, registos de propriedade, bênçãos, maldições, calendários, aforismos [...] numa profusão que infinitamente se desdobra” (*Bíblia Ilustrada*, 2007: 17), se ela é “um reservatório cheio de personagens, um teatro do natural e do sobrenatural, um fascinante laboratório de linguagens” (*ibidem*), se no espaço da sua diversidade heteróclita e plural de géneros se apresenta como “uma monumental acumulação de possibilidades” (*ibidem*), não deverá constituir surpresa que nessa polifónica arquitectura textual se inscrevam também versículos, capítulos ou mesmo livros proto-utópicos ou utopizantes que se hão-de constituir num conjunto definido de unidades de significação narrativa, recursivamente utilizados de modo explícito ou refractado pela literatura utópica ocidental. São vários os estudiosos que, sustentados por um profundo conhecimento da história das ideias e da cultura literária ocidentais, reconhecem a importância e a funcionalidade que tanto o relato no *Génese* (2, 8-15) da criação divina de um paraíso terrestre, como os relatos de conteúdo profético, messiânico e milenarista, vetero e novotestamentários, relativos ao fim redentor do mundo exerceram na correlata articu-

>>

lação, quer do sentimento e do tema da nostalgia da condição edénica original, quer da expectativa da inauguração futura de uma fase da história da humanidade em que triunfam a felicidade e a justiça terrenas. O historiador Jean Delumeau, por exemplo, dedicou duas extensas monografias, *Une Histoire du Paradis* (1992) e *Mille Ans de Bonheur* (1995), ao estudo das implicações histórico-culturais da permanência desses mitos bíblicos.

Relativamente ao primeiro deles, o da crença num lugar original de felicidade e perfeição, que marcou indelevelmente o pensamento ocidental, ele provém, como o demonstrou Mircea Eliade (1967), de um arquétipo universal mental, civilizacionalmente afeito e modelado pelo espírito religioso semita. Sabe-se hoje que a sua transcrição escrita canónica, inserida no Pentateuco, é uma amálgama de várias versões, uma delas ou mais do que uma redigidas no século IX ou VIII antes de Cristo, por sacerdotes judeus. De tal modo foi apelativa para a mentalidade cristã a crença na existência do paraíso terrestre bíblico, que somente no século XVIII ela foi definitivamente derogada, quando os primeiros estudos geológicos, biológicos e paleontológicos provaram que a Terra não tinha sido incoada há seis mil anos, como computava a cronologia bíblica, e que a constituição física do ser humano provinha, por sucessivas metamorfoses, da natureza animal.¹ Ao longo da Idade Média, tal como se pode comprovar pela cartografia dessa época, o “ídolo” do paraíso habitou a mentalidade europeia: era crença comum, e fez lei a tese, que o jardim das delícias não submergira com o dilúvio e que existia de facto, algures situado a oriente.² Assim, primeiro os judeus e a seguir os cristãos conferiram veracidade histórica, prolongada por cerca de três mil anos, a esse lugar de bem-aventurança, por Deus criado / nomeado de Éden, que surge descrito num texto em língua portuguesa do século XIV, *Orto do Esposo*, do seguinte modo:

O parayso terreal he horto deleitoso, em que ha todas maneyras de arvores fremosas que dam fructu. E em elle esta o lenho da vida, e em elle nõ ha frio nem quentura, mais ha hy sempre temperança de aar, e ena meetade delle esta huma fonte que rega todo o pomar, e esta fonte se parte delle em quatro partes, de que se fazem quatro ryos. [...] E este lugar fez o Senhor Deus cõ suas mããos em no Oriente, em dom, que quer dizer em deleitaçom, o qual luguar he mais alto que toda a terra, em que he o aar muy dilicado e muy temperado de todo e muy esplandecente. E em elle ha sempre muytas plantas floridas e he cõprido de bõ odor e de lume e de toda fremusura e de todo prazer, em tal guisa que trascende todo o entendimento da [criatura] sensivil. (*Orto do Esposo*, 1956: 14-16)

>>

Northrop Frye, a quem devemos o título deste artigo, no seu breve mas iluminante ensaio, "Varieties of Literary Utopias" (1967), empenha-se em distinguir e em determinar conceptualmente, entre outras modalidades, e a partir de uma curiosa ilação bíblica, a convenção pastoril edénica e a convenção utópica da literatura. O seu argumento deixa implícita a ideia de que essas duas convenções, com naturezas e percursos diferenciados na história da literatura, têm a sua radical e primeira manifestação naqueles dois discretos mitos judaico-cristãos. Segundo aquele autor, essa distinção entre as duas convenções literárias pode, ainda num contexto de fundamentação bíblica, ser traçada por outra via, que tem como princípio de explicação o episódio da dissensão entre Caim e Abel. "Abel é um pastor e Caim um lavrador cujos descendentes constroem cidades e fazem desenvolver as artes. O assassinio de Abel parece simbolizar a liquidação de uma sociedade pastoril por uma civilização mais complexa" (Frye, 1967: 41; tradução nossa).³ Northrop Frye sublinha ainda a importância alcançada pelo género pastoril no Renascimento, precisamente na mesma época em que é redescoberto e desponta o género literário da utopia, associado este último que está, entre outros factores, ao movimento centrípeto da constituição das urbes-metrópoles e da concomitante revivescência do espírito cosmopolita.

A utopia é uma cidade, e exprime o ascendente humano sobre a natureza, a dominação do meio envolvente mediante esquemas mentais abstractos e conceptuais. No género pastoril, o homem está em paz com a natureza, o que implica estar em paz com a sua própria natureza, sem que o racional e o natural deixem de estar associados. (*idem*)⁴

28>29

Se, portanto, no plano dos sistemas de referências ideológicas da civilização ocidental se verificou uma perdurável crença na existência real do paraíso terrestre, crença essa que levou, por exemplo, Cristóvão Colombo na sua viagem marítima para demandar o oriente pelo ocidente a tomar à letra o sentido dos versículos bíblicos e a contratar como membro da sua tripulação um judeu-intérprete para estabelecer a comunicação em aramaico com os virtuais cidadãos do Éden, no plano da cultura literária o código edénico bíblico não deixou, como demonstra Frye, de ser tematicamente activado na definição e reprodução da convenção pastoril edénica, e isto apesar de a génese e desenvolvimento ulteriores desta convenção terem sido profundamente determinados pelas formas literárias cultivadas pela matriz clássica greco-latina.

Como dissemos acima, o outro grande e talvez mais impressionante esquema figurativo utópico de predominante feição bíblica é o que se projecta idealmente na dimensão do tempo futuro. É um esquema que ocorre tanto no Antigo como no Novo Testamento, associado às ideias de libertação material e salvação espiritual. Assume várias formas, que, grosso modo, se manifestam, primeiramente, na expectativa de cumprimento da promessa divina, anunciada pelos patriarcas Abraão (Gn 12.7) e Moisés (Dt 1.4), da doação ao povo eleito de uma terra "onde corre o leite e o mel" (Nm 13,27), seguidamente, nos vaticínios, quer da libertação da nação judaica do jugo inimigo, quer da inauguração num tempo futuro de um reino de abundância e justiça governado por um enviado divino, o messias, e, finalmente, na apocalíptica esperança milenarista da salvação dos santos cristãos organizados nas suas respectivas igrejas,

católica triunfante ou nacionalistas protestantes. É um esquema que começa portanto por ter a sua primeira expressão vinculada na aspiração colectiva de um povo (o hebraico) em se fixar num lugar melhor outro (Canaã) relativamente ao árduo e miserável desterro do deserto em que vivia, isto é, em ver cumprida no futuro uma esperança animada por uma aliança firmada com Deus. Este ímpeto de um povo que ao afirmar a sua liberdade identitária e a sua autonomia territorial se projecta viver noutro espaço num tempo ideal futuro, para mais com a confiança de ter sido o eleito por Deus e de estar a cumprir uma vontade providencial, leva Ernst Bloch a considerar que

>>

Nenhuma religião passou por tantos níveis de sublimação e de utopização do seu deus como a de Moisés. [...] O Deus de Moisés é a promessa de Canã ou, se não, não é Deus. [...] O impulso de Moisés confere unidade ao Antigo Testamento, nele incluído o Messianismo que surge, ou antes, que é anunciado mais tarde. É justamente isto [este messianismo] que está de facto latente na boa nova que impele o seu proclamador e seu povo ao êxodo e à promessa da terra, à terra prometida. (Bloch, 1986: 1234-1235)⁵

Ora o messianismo, que “surge e é anunciado” cerca de seis séculos depois do Êxodo, com o chamado Exílio ou deportação para a Babilónia (entre 606 e 586) dos habitantes do reino de Judá, em consequência da invasão síria e da tomada de Jerusalém, é fundamentalmente um dispositivo de esperança no advento de um tempo futuro de prosperidade sob o magistério de um enviado de Deus que porá termo às atribulações persecutórias e assegurará a realização do plano divino de salvar o povo judaico e, através dele, salvar a humanidade. A história do povo eleito passa assim a confundir-se com uma missão transcendente, a de fazer cumprir a vontade de Iavé em levar aos gentios a mensagem de ser ele o verdadeiro Deus; mas também, em virtude dessa responsabilidade carismática, é uma história que passa a ser moralmente interpre-

tada pelos profetas de Israel, vozes autorizadas e inspiradas pela Providência que lêem e justificam os acontecimentos trágicos da nação, as derrotas, as deportações, a diáspora, segundo o entendimento de que são actos de reparação justiceira infligidos por Deus aos seus filhos dilectos, actos expiatórios, necessários para se recuperar a terra prometida de leite e mel. O credo da nação eleita, que é levado ao seu extremo precisamente na literatura apocalíptica judaica, dá lugar, com o advento do Cristianismo, ao credo da comunidade (eleita) dos justos, dos mártires prosélitos, ao mesmo tempo que a figura mítica do Messias passa naturalmente a ser identificada com o Cristo. O mesmo esquema de pensamento utilizado pelos hebreus para justificar os reveses e a opressão política a que estavam submetidos, tomando o infortúnio como uma necessidade expiatória que prenunciava o advento de uma nova era, foi adoptado pelos primeiros cristãos que encaravam a feroz perseguição de que eram vítimas, sob a lei imperial romana, como um estágio necessário de sacrifício, congénere ao do próprio redentor da humanidade, preparatório da iminente inauguração do reino messiânico governado directamente por Cristo. Ele mesmo profetizara o seu segundo advento, tal como se pode ler nos versículos 27-28 do capítulo 16 do Evangelho segundo S. Mateus: "Porque o filho do Homem há-de vir na glória de Seu Pai, com os Seus anjos, e então retribuirá a cada um conforme o seu procedimento. Em verdade vos digo, alguns dos que estão aqui presentes não hão-de experimentar a morte, antes de terem visto chegar o Filho do Homem com o Seu Reino". Esta voz profética de Cristo vaticinando a fundação de um reino governado pela sua própria pessoa será ampliada pela visão apocalíptica do Evangelho de S. João, que, a dado passo, se refere à fundação de um reino messiânico pelo Cristo, que o governaria por mil anos até ao Juízo Final, na companhia dos mártires cristãos. Os versículos 4-6 do capítulo 20 do Apocalipse que se reportam ao período de duração desse reino estariam na origem

das mais fanáticas, ilusórias e oportunistas interpretações geradoras de verdadeiras expectativas na descida dos céus à terra. O que nos interessa destacar é que o mecanismo deste pensamento profético-apocalíptico, messiânico, milenarista, que denuncia o mal presente e anuncia o bem futuro, animará ao longo da história do Ocidente todo o tipo de projectos utópicos de transformação e aperfeiçoamento das circunstâncias político-sociais que são dadas viver. A cultura literária portuguesa, em particular, activará esse esquema hermenêutico, em momentos de crise da sua história e mediante formulações idiossincráticas e genológicas diferenciadas, quer através do discurso historiográfico (Fernão Lopes e o tópico do messianismo na *Crónica de D. João I*), quer do discurso doutrinador e parenético (Vieira e a visão do Quinto Império na *História do Futuro*, visão difundida também, como o demonstrou o Prof. João Marques, por outros pregadores da época da Restauração [cf. Marques, 2007]), quer pelo recurso à poesia (na *Mensagem* de Fernando Pessoa, escrita no rescaldo da crise da Primeira República e no contexto do impasse da ditadura), quer pela reflexão ensaístico-filosófica, com intencionalidade pedagógica (em grande parte dos escritos de teor exegético sobre o destino da nação portuguesa de Agostinho da Silva).

>>

Comentando o teor das mensagens de alguns profetas hebraicos, situados num plano de valores para lá do tom tau-matúrgico e mágico dos vaticínios dos primeiros videntes mencionados na Bíblia, Tolentino Mendonça entrevê naquelas incisões futuras a manifestação de uma consciência de comunhão com o destino social e ético do homem. Escreve ele que as “soluções que [os profetas] avançam encaminham para uma espécie de renovado contrato social: a prática da justiça, a correspondência solidária que ultrapassa a fronteira de classes e povos, um intransigente investimento na construção de uma paz ao mesmo tempo política e poética. A palavra torna-se veículo utópico” (*Bíblia Ilustrada*, 2007: 5).

Esse veículo utópico associado à visão escatológica da ins-

tauração de um reino harmonioso na terra por um acto providencial da vontade divina que se revelaria por estádios até ao fim dos tempos, e que conheceria na teologia da história do monge calabrés do século XII, Joaquim de Fiore, uma das mais espantosas formulações assentes numa complexa e numerológica exegese bíblica, foi uma visão que perdeu a sua força apelativa a partir do século das Luzes. Daria lugar à noção laica de progresso, noção esta tão operativa na própria evolução do género literário da utopia, que passou então a ser modelado mais pela determinação da coordenada do não-tempo futuro, da ucronia, do que pela coordenada do não-lugar presente. Contudo, essa mudança de determinação vectorial não terá anulado o valor que para todos os efeitos define o sentido original e positivo da palavra *utopia*, tal como Thomas More a inventou enquanto possibilidade de uma sociedade outra e mais justa do que a contingencialmente presente, valor que vemos reproduzido nestas palavras de D. António Ferreira Gomes, datadas de 1958, quando, ao reflectir sobre um dilema tão candente para os tempos actuais, o do economismo ou o do humanismo, afirma que “em vez duma sociedade assente sobre o separatismo entre categorias sociais que apenas a fortuna distingue [...], podemos idear uma sociedade em que o valor e o serviço sejam o critério de distinção e em que a fraternidade humana seja o cimento de união, não entre gente bem, mas entre gente boa” (Gomes, 2007). <<

NOTAS

[1] Sobre o abandono da crença num paraíso terrestre, cf. o capítulo "La Disparation du Jardin Enchanté" in Delumeau, 1992: 277-300.

[2] A cartografia medieval, modelada pela especulação teológica e bíblica, e em cujas representações sobreleva o simbólico sobre o real, produziu os chamados mapas de tipo T-O. Formam o T, incrustado na parte emersa central da terra, e que é figurada como uma grande ilha, o Mediterrâneo, eixo central do mundo, e os braços do mar Negro – rio Don e o Nilo – mar Roxo. Representa o O o mar exterior e circundante que envolve a terra. Nesta belíssima figuração imaginária convergem dois sistemas, o ternário associado à cruz, à santíssima trindade e à divisão do mundo em três continentes, Europa, África e Ásia, ocupando Jerusalém o centro do mundo, e o quaternário, definido pelos quatro pontos cardeais, associados aos quatro elementos. O Paraíso terrestre é representado a oriente, o qual aparece ao cimo dos mapas. Cf. Godinho, Vitorino Magalhães (1987), *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar, Séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel, p.225-226; Marques, Alfredo Pinheiro, (1987), *Origem e Desenvolvimento da Cartografia Portuguesa na Época dos Descobrimentos*, Lisboa, INCM, 33-34.

>>

[3] Tradução nossa.

[4] Tradução nossa.

[5] Tradução nossa.

BIBLIOGRAFIA ∨

A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração (2007), org., intr. e notas João Francisco Marques, Vila Nova de Famalicão, Quasi.

Aguiar e Silva, Vítor Manuel (1984), *Teoria da Literatura*, 6ª ed., Coimbra, Almedina.

Antunes, SJ, Padre Manuel (2007), *Obra Completa. Teoria: Cultura e Civilização*, coord. Luís Filipe Barreto, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Tomo I, Vol. IV.

Bíblia Ilustrada. Génesis – Levítico (2006), trad. João Ferreira Annes d'Almeida, apresentação e fixação do texto por José Tolentino Mendonça, Lisboa, Assírio e Alvim, vol. I.

Bíblia Ilustrada. Jeremias – Malaquias (2007), trad. João Ferreira Annes d'Almeida, apresentação e fixação do texto por José Tolentino Mendonça, Lisboa, Assírio e Alvim, vol. VI.

Bloch, Ernst (1986), *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, Padstow, Cornwall, Basil Blackwell.

Delumeau, Jean, (1992), *Une Histoire du Paradis*, Mesnil-sur-l'Estrée, Fayard.

-- (1995), *Mille Ans de Bonheur*, Mesnil-sur-l'Estrée, Fayard.

Dicionário de Espiritualidade (1989), trad. Augusto Guerra e Isabel Fontes Leal Ferreira, Edições Paulistas, São Paulo.

Eliade, Mircea (1967), "Paradise and Utopia. Mythical Geography and Eschatology in *Utopias and Utopian Thought*", ed. Frank Manuel, Boston, Beacon Press.

Frye, Northrop (1967), "Varieties of Literary Utopias", in *Utopias and Utopian Thought*, ed. Frank Manuel, Boston, Beacon Press, 25-49.

Godinho, Vitorino Magalhães (1987), *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar: Séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel.

Gomes, D. António Ferreira (2007), *Economismo ou Humanismo*, selecção por Sofia de Melo Araújo, *E-Topia, Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, nº 6.

Manuel, Frank / Manuel, Fritzie (1979), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.

Marques, Alfredo Pinheiro (1987), *Origem e Desenvolvimento da Cartografia Portuguesa na Época dos Descobrimentos*, Lisboa, INCM.

Marques, João Francisco (org.) (2007), *A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração*, Vila Nova de Famalicão, Quasi.

Molnar, Thomas (1973), *L'Utopie: Éternelle Hérésie*, Paris, Éditions Beauchesne.

Orto do Esposo (1956), Texto inédito do século XIV ou começo do XV, Rd. Crit. Bertil Maler, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro.

>>