

A ILHA COMO MAQUETE FICCIONAL:
COLONIALISMO E MISCIGENAÇÃO
EM *UTOPIA*, DE THOMAS MORE

THE ISLAND AS A FICTIONAL MOCK-UP: COLONIALISM
AND MISCEGENATION IN THOMAS MORE'S *UTOPIA*

José Roberto Araujo De Godoy¹

¹ Escritor, crítico literário, e pesquisador-colaborador do IEL-Unicamp, onde realiza estágio pós-doutoral.

Resumo: Este artigo se propõe a ler *Utopia* (1516), de Thomas More, como uma chave de análise das conexões intrínsecas entre a modernidade europeia e um conjunto de práticas produzidas pelo processo colonial. Nesse sentido, nosso objetivo principal é discutir de que modo o discurso ficcional pode servir a nós, leitores contemporâneos, como ferramenta didática para visualizar em territórios gestados pelo processo colonial a persistência de seus mecanismos. Fazer da ficção um campo de exploração e de resposta a esse processo significaria reivindicar a topologia do utópico, fazer deste uma espécie de maquete ficcional das sociedades constituídas pelo colonialismo, antecipando ou refletindo as alterações espaciais que a modernidade impõe.

Palavras-chave: colonialismo, modernidade, colonialidade, Utopia.

Abstract: This article seeks to read Thomas More's *Utopia* (1516) as a key of analysis of the intrinsic connections between European modernity and a set of practices produced by the colonial process. Thus, the main objective is to discuss how fictional discourse can serve us, contemporary readers, as a didactic tool to visualize, in territories created by the colonial process, the persistence of its mechanisms. Using fiction as a field of discussion and response to this process would mean to claim the topology of the utopic, making it a kind of fictional mock-up of societies constituted by colonialism, anticipating or reflecting the spatial alterations imposed by modernity.

Keywords: colonialism, modernity, coloniality, Utopia.

1 Introdução

Nossa proposta é retornar ao início da modernidade europeia, para visualizar as profundas conexões entre aquele momento histórico e o empreendimento colonial. Tal correlação, abundante nos estudos pós-coloniais, por diversas vezes tende a dar pouca atenção ao ficcional como potente aglutinador dos desejos europeus e de seus efeitos sobre outras culturas. Pretendemos articular aqui como a ficção torna visível esses efeitos, antecipando ou refletindo as alterações espaciais que a modernidade impõe.

Utopia, de Thomas More, documento fundamental daquele período, nos servirá como chave de leitura. O didatismo com que More narra a tomada de Abraxas pelo exército do rei Utopo possibilita ao leitor contemporâneo visualizar um repertório de atos que alteram as terras daqueles considerados inferiores, produzindo efeitos similares aos ocorridos no espaço colonial a partir da chegada dos impérios europeus. A essa instauração de uma nova soberania e de uma nova organização social, por meio de um conjunto de atos do poder, nomeamos como o “gesto de Utopo”. A partir da obra de More nos propomos a articular metaforicamente este gesto, repensando determinadas instâncias do colonialismo e seus reflexos no mundo pós-colonial, dando a ver de que modo se estrutura a moderna imaginação colonizadora.

2 Temporalidades em disputa

De início, é importante pontuar a instabilidade que ronda o próprio marco temporal da modernidade, uma disputa epistemológica que internaliza antigas hierarquizações no continente europeu, tornando muitas vezes imprecisos sua origem e possível encerramento. Sua formalização se configurou em gradações entre um primeiro e um segundo momento, iniciados no final dos séculos XV e XVIII, respectivamente, e, então, em décadas próximas a nós, sua superação, tal qual uma *coda*, um possível “após” a partir do qual a modernidade desvaneceria em direção às diversas acepções em que se ancora o contemporâneo.

O certo é que, onde quer que se firmem suas etapas, a modernidade será lida não apenas como o par que anda ao lado do capitalismo, em suas diversas fases, mas também como o instrumento central do eurocentrismo espreado no mundo pós-colonial, por meio de mecanismos práticos e didáticos² que teriam gestado um espaço-tempo homogêneo, linear e progressivo — a própria utopia que mobiliza o capitalismo.

Diante desse cenário, propomos uma leitura topológica que possibilite ver nos efeitos espaciais a formalização da modernidade. Partha Charttejee (2008) já

² Pensamos aqui nas discussões levantadas nos encontros e artigos do Grupo Modernidade/Colonialidade, criado no final dos anos 1990, por pesquisadores como Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, entre outros.

havia destacado esse aspecto ao questionar o idealismo subjacente à concepção de um espaço-tempo homogêneo da modernidade, notadamente aquela defendida por Benedict Anderson (1983). Ao notar que essas ideias não se traduzem materialmente no mundo real, Charttejee vale-se do léxico foucaultiano para ver o espaço real da vida moderna como uma heterotopia, e sua temporalidade como sendo marcada pela heterogeneidade e por uma densidade desigual (CHARTTEJEE, 2008, p. 62).

É importante lembrar que, conforme concebida por Thomas More, a ilha de Utopia era uma espacialidade que, embora anunciada como uma impossibilidade, um lugar nenhum, não localizável nas cartografias do período, é formatada como o equivalente à maquete ficcional de uma sociedade distinta da habitada pelos europeus. Essa conexão imediata entre a ficção e o fantasioso possibilitava ao autor discutir e criticar, com menores riscos, as sociedades europeias do período, nas quais transitava como eminente burocrata da corte de Henrique VIII. Resta indagar, porém, por que essa correlação prossegue entre nós, contemporâneos, sem o devido tensionamento das práticas inerentes à modernidade, independentemente de onde se firmem seus marcos e efeitos.

3 A Europa como ficção

Podemos começar a articular algumas hipóteses a partir do que propõem Ella Shohat e Robert Stam (2014, p. 2,

4), reavaliando o discurso hegemônico do eurocentrismo que atravessa e estrutura práticas e representações atuais, produzindo um contradiscurso que principiaria por relativizar a ideia da Europa como signo estável e por tomá-la como uma ficção geográfica que achata toda forma de diversidade cultural, dentro e fora do continente.

Pensar a Europa como uma ficção geográfica ou, nos termos de Dipesh Chakrabarty (2000), provincializar aquele continente seriam modos de recuperar, no campo simbólico, parte da diferença cultural destruída ou obliterada pelo afã incessante do progresso colonial, reproduzido, em termos de colonialidade (QUIJANO, 2014), no interior dos Estados-nações, que se constituem a partir do início do século XIX³.

Tal diferença pode ser associada, por exemplo, a modos de narrar ou representar espaços anteriores à chegada dos europeus, a partir de 1492, às terras que serão nomeadas como América. Recuperar em novo contexto o que o eurocentrismo firmaria como um *antes* não encontrado dentro do mundo histórico, e conseqüentemente abrir a disputa acerca das narrativas que formalizam as identidades nacionais a partir de uma única origem, seriam formas de resgatar as “culturas de contramodernidade [que] põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para ‘traduzir’ e, portanto, reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole [quanto] da modernidade” (BHABHA, 1998, p. 26).

3 Sobre o conceito de *nação* e suas implicações, ver “Disseminação”, em Bhabha (1998, p. 198-238).

Reconhecer a coexistência da diferença cultural dentro dos territórios nacionais nos permitiria pôr em disputa, na contemporaneidade, os espaços e temporalidades produzidos pelo capitalismo, e efetivamente fazer das identidades nacionais amplos espaços de convivência em que as *comunidades imaginadas* deixam de receber identidades essencialistas, operando, em contrapartida, como a afirmação da diferença entre tempo e história no espaço colonial e no território europeu, invertendo uma operação que, como defende Ariella Azoullay (2019), transforma em norma a “temporalidade linear imperial [que] separa os tempos [em] presente, passado, futuro”.

Fazer do campo da ficção um espaço de exploração e de resposta às profundas alterações espaciais produzidas pelo processo colonial; ler *Utopia*, de More, como um repositório de gestos estabelecidos pelo ficcional que, deslocados até a contemporaneidade, ganham novos contextos e tornam possível repensar as práticas do poder no mundo colonial e pós-colonial; e recuperar a topologia do utópico, a *materialidade da maquete* que Thomas More dá a ver em sua ficção; é o que discutiremos a seguir.

4 A ilha como maquete

No longo percurso entre o início do século XVI e os nossos dias correntes, *Utopia* se fixa como gênero

literário, cuja própria definição gera intensos debates no campo dos chamados Estudos Utopianos⁴. Sua articulação se daria a partir da recorrência de certos elementos, como o fato de tratar da viagem de um personagem por terras desconhecidas; de narrar eventos onde o protagonista toma contato com a estrutura das sociedades que habitam esses territórios, inteirando-se de suas formas de organização política, social, econômica e religiosa; e, fundamentalmente, do relato que produz em seu retorno ao seu local de origem para que possa comunicar o que viu, possibilitando incorporar o aprendido à sociedade em que vive (VIEIRA, 2010, p. 7).

Nosso aporte aqui é adicionar a essa reflexão os aspectos espaciais da obra de Thomas More porque eles nos parecem atualmente pouco notados, constantemente substituídos pela utilização do utópico como sinônimo de um porvir venturoso, uma ideia que, deslocada para um tempo nunca alcançado, esvazia-se de qualquer materialidade.

O espaço utópico, embora não assim nomeado, já habitava o imaginário do homem desde a Antiguidade, produzindo territórios que ofereciam uma dimensão espacial onde aportar as fantasias do estranho e da maravilha. A Atlântida platônica, a ilha de Saint Brendan e a Terra de Cockayne na Idade

4 Fátima Vieira (2010) aponta com acuidade a característica difusa da utopia enquanto gênero literário, muitas vezes misturando-se com gêneros assemelhados, como a ficção especulativa e a estética pastoral. Para essa discussão, ver Vieira (2010, p. 6) e Pohl (2010).

Média, assim como na Modernidade, a New Atlantis de Bacon e a Taprobane, citada por Campanella e Camões, só para ficar em poucos exemplos, davam prosseguimento a essas representações⁵, dando forma a um corpus literário robusto que fixa essas ideias no espaço simbólico ocidental.

Não é diferente o livro de More, em que se protagonista, Rafael Hitlodeu, descreve uma civilização que se difere e supera os reinos europeus do período. Porém, há algo distinto em sua narrativa que, mesmo pouco destacado, enseja dúvidas que merecem ser melhor exploradas.

Logo no princípio do livro 2, Hitlodeu narra sucintamente que, séculos antes de sua chegada à ilha, um exército comandado pelo rei Utopo havia invadido as terras da então chamada Abraxas, fazendo de seus habitantes os súditos que serviriam de base para criação de uma nova civilização. Logo de partida, Utopo teria ordenado aos nativos, assim como a seus próprios soldados, que cavassem “um canal com vinte e cinco quilômetros de largura na parte em que a península estava unida ao continente, ficando assim rodeada pelo mar” (MORE, 2018, p. 82), o que, combinado à geografia inóspita⁶ da região, transformaria aquele num território isolado e de complexo acesso.

5 Uma ampla discussão sobre fontes diversas desses espaços míticos da Antiguidade à Modernidade pode ser lida em Pohl (2010).

6 “Com baixios num lado e escolhos no outro, os estreitos que dão entrada à baía são de extremo perigo. No alto de um rochedo nu, que se ergue no mar perto do centro do canal e não oferece riscos, há uma torre ocupada por uma guarnição. As outras rochas estão sob a superfície e são traiçoeiras:

Este é o primeiro momento de um amplo gesto. Tomar posse da terra, separá-la do continente, eliminar suas fronteiras, fechá-la à presença externa, fazer daquele espaço o campo fértil para implantar um novo projeto, enfim transformá-la em ilha. O segundo foi dar ao povo dominado não simplesmente uma nova língua, mas sim um novo código, um alfabeto próprio, reproduzindo na linguagem a separação entre a ilha e o mundo.

O primeiro momento responde ao projeto ficcional de Thomas More de construir uma espacialidade que, como uma maquete, possibilitasse ao leitor visualizar um novo modo de vida social, em contraste aos reinos europeus, especialmente a Inglaterra⁷ de Henrique VIII. Sua ilha, produzida por um ato de vontade humana e não pelo desejo de Deus, podia assim ser cotejada à ilha do rei inglês, ao mesmo tempo em que se conectava às crescentes justificativas que tomam das mãos divinas o poder efetivo sobre a Terra.

É esse afinal o movimento que eclode na virada do século XV para o XVI, o fim do mundo como uma estrutura fechada, uma massa compacta e encerrada

só os ilhéus conhecem os canais de passagem e, assim, é muito raro que entrem estrangeiros na baía, a menos que tenham um piloto utopiano. Na verdade, nem assim a entrada é segura, a menos que ele se guie por marcadores instalados na costa. Se estes fossem transferidos para outros pontos, facilmente atrairiam para a destruição a maior das frotas inimigas". (MORE, 2018, p. 82-83)

⁷ Segundo Dominic Baker-Smith "Erasmus [de Roterdã] afirmou que More 'representou a república inglesa em particular', e nesse caso as 54 cidades de Utopia equivaleriam a seus 53 condados e Londres." Assim, como o rio Anidro que corta a capital Amaurota teria características como as do Tâmsa (MORE, 2018, p. 4).

em si — a ilha da Terra ou o *orbis terrarum*, a “porção do globo que compreendia Europa, Ásia e África e que havia sido destinada por Deus ao homem para que nela vivesse com exclusão de qualquer outra parte” (O’GORMAN, 1992, p. 162). Isto é, uma alteração ontológica que dará carne ao rol de explicações que norteiam a consolidação do processo colonial, possibilitando ao homem deixar de se ver como habitante da “parcela do universo bondosamente destinada por Deus a ele” (O’GORMAN, 1992, p. 162), e passando a compreender

que no seu mundo cabia toda a realidade universal de que fosse capaz de se apoderar, para transformá-la em casa e habitação própria; que o mundo, conseqüentemente, não era algo dado e feito, mas algo que o homem conquista e faz, que lhe pertence, portanto, a título de proprietário e amo (O’GORMAN, 1992, p. 162).

A ilha produzida pelo gesto de Utopo é fruto dessa potência recém-descoberta, abrindo o campo da ficção à vastidão dos novos espaços num momento em que as cartografias precisam ser redesenhadas, recebendo o selo da verossimilhança de um leitor que passa a crer haver mais no mundo do que supunha. É também o espaço que possibilita a More expor as bases do humanismo do qual é signatário, multiplicado em exemplos que dão relevo ao protagonismo humano, à força de sua vontade para alterar as sociedades, superando o acaso ou a intervenção exterior ou divina (VIEIRA, 2010, p. 7).

Dono de todas as terras de que tomasse conhecimento, e liberado por Deus para ocupá-las e explorá-las, as perguntas que o europeu cristão passaria a responder diziam respeito à formalização da posse das novas terras encontradas e o que fazer com aqueles que já as habitavam previamente. Mesmo que Hitlodeu não nos conte, algo similar deve ter se passado com Utopo quando toma Abraxas e ordena que esta seja separada do continente, nomeando-a como uma ilha, a ilha de Utopia, e dando a seus habitantes um novo território, uma nova língua e uma nova organização social.

Detalhar a geografia e produzir imagens que tornem visível aquele território para o leitor é o modo como More dá materialidade à ilha imaginada, fazendo com que, num mesmo traço, a descrição espacial corresponda às estratégias de organização política e social praticadas. Assim, o confinamento torna qualquer desejo de contato estrangeiro uma aventura, circunscrita a esporádicas aparições de indivíduos como Hitlodeu, sem que culturas outras possam circular ou influenciar aquela sociedade, servindo assim à perfeição ao projeto de More de iniciar do zero uma civilização, eliminando seu passado e defendendo que ela se mantenha imune à contaminação exterior.

Mas o que significa começar do zero? Pelo que ouvimos de Hitlodeu, não se trata simplesmente de produzir um novo espaço, de inventar uma nova língua ou determinar uma nova organização social, mas de

efetivamente estabelecer um marco temporal que dê início ao ciclo da história⁸, fazendo do tempo anterior ao domínio da terra o nada, um tempo sem acontecimentos, ou, valendo-se de um léxico de ampla circulação entre nós americanos, *descobrir* o que antes era invisível (ao olhar e à temporalidade europeia).

A potência desse ato de reiniciar o ciclo da história fundamenta a invenção de uma mitologia própria, que dará à ilha de Utopia um mito fundador para a identidade local. Esse mito, o mito da chegada de Utopo, é o aglutinador da identidade que permitirá a invenção dos utopianos como um povo que se constitui à semelhança de seu criador e a partir do espaço por ele gerado. É nesse mito que deverão acreditar os utopianos e, por consequência, os leitores de More, o mito de uma possível autoctonia, que diferente daquela que sustenta a criação de Atenas, de cujas terras brota seu fundador Erictônio, faz do território inventado pelo gesto de seu criador, Utopo, a matéria que transforma um povo previamente existente.

Tais explicações funcionariam à perfeição ao heilenismo humanista no qual More está mergulhado, porém, a nós, descendentes do ciclo colonial, cabe indagar o que está além das mitologias, nas práticas conhecidas da soberania imposta, em que constantemente nos

8 Shoat e Stam (2014, p. 56) lembram da recorrente fantasia eurocêntrica que pleiteia o “começo” da história” na Grécia, “*a Eurocentric misnomer, since world history has no single point of origin [...] even during the classical period, history was played out around the globe, in China, in the Indus Valley, in Mesopotamia, in Africa, in what we call Americas*”.

deparamos com o enigma que Thomas More se recusa a explicar: Afinal, como os habitantes de Abraxas deixam de ser o que eram para se tornar um outro?

5 Os filhos de Abraxas

O gesto de Utopo é contemporâneo ao momento histórico em que o mundo passa a se conectar por meio de linhas, mapas e tratados, unificando terras separadas pelo vasto oceano sob o domínio dos mesmos impérios⁹. Esse contramovimento — fechar-se em tempo de abertura — é o modo como Thomas More vocaliza sua percepção de um equívoco. Mobilizado por sua experiência como juiz em tribunais londrinos, açodada ao mesmo tempo pelo halo do feudalismo medieval não superado, e pelo recrudescimento de uma legislação que concentrava as terras nas mãos de poucos, sua construção ficcional firma a separação espacial como antídoto capaz de imunizar os habitantes de Utopia contra as ameaças vividas pelas vastas populações dos principais centros europeus. Curiosamente, essa imunização toma por modelo espacial a própria

9 Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 32) ilustra com clareza aquele momento em que se delimitava e caracterizava hierarquicamente o colonial: “A primeira linha global moderna foi, provavelmente, o Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Espanha (1494), mas as verdadeiras linhas abissais emergem em meados do século XVI com as *amity lines* (linhas de amizade). O seu caráter abissal manifesta-se no elaborado trabalho cartográfico investido na sua definição, na extrema precisão exigida a cartógrafos, fabricantes de globos terrestres e pilotos, no policiamento vigilante e nas duras punições das violações. Na sua constituição moderna, o colonial representa, não o legal ou o ilegal, mas antes o sem lei”.

Inglaterra e, mais especificamente, Londres, ao mesmo tempo que exclui a cultura que a precede, a que existia em Abraxas antes de Utopo chegar com seus homens. Um processo que não é exatamente estranho às elites pós-coloniais quando passam a formalizar suas versões sobre si mesmas.

Desse modo, se Londres é copiada, Abraxas é um grande mistério que Thomas More insiste em não revelar. Para o leitor que questione essa ausência de informações, resta inferir que tal civilização habita um mundo atemporal, ou como formularia séculos depois Hegel (1956) a respeito da África, *não é parte do mundo histórico*. E desse modo permanecerá ao longo de *Utopia*: apartada do ciclo que unirá o espaço fundado por Utopo e a narrativa transmitida aos seus contemporâneos europeus pela invenção ficcional Rafael Hitlodeu, reproduzindo no campo da representação processos contíguos de elisão próprios ao empreendimento colonial, em que a história do conquistador é escrita sobre as páginas da história de um outro, até o ponto em que nada desse registro original possa ser visualizável.

Não se lê em *Utopia* nada sobre os habitantes de Abraxas, além do processo de substituição que “elevou seus brutos e incultos habitantes a tal nível de civilização e humanidade que agora superam praticamente todas as outras nações” (MORE, 2018, p. 83), como nos diz Hitlodeu. Em sua voz pode-se ouvir o eco recorrente, escutado em inúmeros relatos coloniais: uma

voz de tal forma potente que não permite escutar o que sussurram os descontentes. Essa voz que Hitlodeu emula, a voz soberana de Utopo, pode ser ouvida como a narrativa do momento em que o colonizador vê o colonizado como uma massa disforme, caótica e violenta, que precisa ser civilizada.

Foucault debruçando-se sobre as monarquias absolutistas europeias, esclarecerá qual é o efeito emocional que leva aos indivíduos, como os moradores de Abraxas, a abandonar seu modo de vida diante dos desejos de um poder soberano: o medo. Lendo o *Leviatã*, de Hobbes, Foucault esmiuçar a constituição da soberania e suas modalidades, divididas em três variantes: soberania de instituição; soberania de aquisição; e uma terceira, aproximada da segunda modalidade, que remete à soberania dos pais (e mais especificamente da mãe) sobre a criança.

A segunda, a soberania de aquisição, é a consequência de um conflito, de uma guerra, em que os derrotados têm sua soberania destruída. Se os vencidos não são dizimados, se sobrevivem, pergunta Foucault, por que não se revoltam e “aceitam obedecer, trabalhar para os outros, ceder a terra aos vencedores, pagar-lhe tributos?” (FOUCAULT, 2005 p. 109).

A resposta pode ser articulada a partir da compreensão da explicação de Hobbes sobre esse tipo de relação, que se configura como um modo de soberania e não como um processo de dominação. Segundo a leitura que Foucault faz de Hobbes, isso se dá porque

uma vez que os vencidos preferiram a vida e a obediência [...], fizeram de seus vencedores seus representantes, restauraram um soberano no lugar daquele que a guerra havia derrubado. Não é, pois, a derrota que fundamenta uma sociedade de dominação, de escravidão, de servidão [...] mas o que se passou nessa derrota, depois mesmo da batalha, e de certa maneira independentemente dela: é algo que é o medo, a renúncia ao medo, a renúncia aos riscos da vida [...] A vontade de preferir a vida à morte: é isso o que vai fundamentar a soberania (FOUCAULT, 2005 p. 109).

Esse medo da morte, dessa realidade da morte representada por aquele que se torna seu soberano — se quisermos buscar um paralelo hegeliano — faz com que o dominado experimente a total alienação de si mesmo. Podemos inferir, portanto, que o povo de Abraxas, ao deixar de ser o que é para se tornar um outro, responde a um desejo de viver, mesmo que viver signifique ter os pés do outro sobre a garganta, como formulou Sarmiento (1921). É o que basta para que, nas palavras de Foucault (2005, p. 111), “haja soberania, que esteja presente uma vontade radical que faz com que se queira viver mesmo quando não se pode viver sem a vontade de um outro”.

A soberania é assim algo não imposto pelo vencedor, mas que se configura a partir da vontade vinculada ao medo do derrotado. E talvez esse medo nos ajude a entender por que nada sabemos a respeito da história de Abraxas, porque ela perece nas sombras do gesto de Utopo, restando enclausurada nas notas e apêndices das sucessivas edições da ficção de Thomas More.

Talvez possamos ler esse homem forjado pelo medo e aparentemente *sem vontades*, inventado por Thomas More, como mais uma camada no modo como o colonialismo vê o diferente. Um gesto tão consciente quanto inconsciente e que expõe como o campo simbólico das representações já está ocupado pelas hierarquias que justificam que terras sejam tomadas e corpos domesticados ou exterminados. Sobretudo em *Utopia*, More neutraliza a ambivalência que marca o processo colonial por meio da aceitação cordata (ou apavorada) da vontade de um outro. Infere-se desse modo que, como desenhado pelo humanista inglês, o espaço da utopia é blindado ao dissenso e sua coesão social se dá pela neutralização da diferença e pela homogeneização de seus espaços.

6 Calibans da modernidade europeia

Além de servir à estrutura dialógica¹⁰ criada por Thomas More, Rafael Hitlodeu, protagonista de *Utopia*, mobiliza, ao longo da narrativa, práticas e ideologias que tornam palpáveis dimensões hierárquicas caras

¹⁰ É importante observar como essa construção de discursos antagônicos por meio de uma estrutura dialógica é uma das marcas estilísticas do humanismo, e um traço constante na obra de More, como aponta Dominic Baker-Smith (MORE, 2018, p. 5): “O debate e o diálogo, o jogo dinâmico de pontos de vista contrastantes, são formas fundamentais no repertório do humanismo e essenciais para as realizações de More como escritor [...] Assim, não surpreende que suas obras literárias de maior efeito tenham a forma de diálogo, um drama de ideias em que as linhas de pensamento se apresentam como papéis ou possíveis cursos de ação”.

ao processo colonial. Nesse sentido, sua identidade portuguesa e sua conexão com o colonialismo luso nas Américas, como um dos homens a acompanhar Vespúcio em suas viagens, participando da estruturação da Feitoria de Cabo Frio, oferece a possibilidade de se ler gradações existentes no interior da própria modernidade europeia, cujos efeitos impactam em processos históricos e marcos temporais.

Debruçando-se sobre o colonialismo no contexto luso-africano, Boaventura de Sousa Santos (2003) articula essas gradações reencenadas em outro espaço ficcional insular produzido pela modernidade inglesa, a ilha imaginada por Shakespeare em *A tempestade*. Partindo da oposição entre o *civilizado* Próspero e o *bárbaro* Caliban, Sousa Santos discutirá, a partir dessa obra amplamente utilizada pelos estudos pós-coloniais¹¹, as circunstâncias específicas do colonialismo português dentro de um colonialismo europeu normatizado pela colonização britânica, e sua consequente condição semiperiférica, intermediária, como uma espécie de Próspero *calibanizado* que produziria um modo de *interidentidade*, com traços de colonizador quando diante de suas colônias e de colonizado em comparação aos grandes reinos do Norte da Europa.

Sob essa perspectiva, ler o texto de More, mais de quinhentos anos após sua publicação, possibilita adicionar ao relato essas camadas de hierarquizações

11 Ngugi Wa Thiong'o (1967), Aimé Césaire (1969), Retamar (1971) são alguns exemplos.

produzidas tanto pelo empreendimento colonial quanto por parâmetros estabelecidos entre europeus. Nesse ponto, torna-se mais do que uma curiosidade de *Utopia* o par de opostos formado pelo autor e personagem, o inglês Thomas More, e a voz predominante do livro 2, o português Rafael Hitlodeu.

O fato de *Utopia* valer-se de um português como arauto de um mundo, não somente novo, mas que se pretende melhor do que o habitado pelos europeus, pode ser lido como um potencializador das representações lusas produzidas pelos povos do Norte europeu¹², em que os traços visíveis de miscigenação herdados da ocupação islâmica, e aqueles absorvidos pelo processo colonial, são tomados como indicativos de uma pretensa inferioridade. Traços que More tratará como frutos da atividade profissional¹³ de Hitlodeu, e não como consequência de sua origem lusitana.

Esse silêncio ou desinteresse do autor inglês a respeito dessas oposições entre europeus acaba produzindo um novo deslocamento, no qual Hitlodeu ganha, se não o corpo, a potência de um europeu *nato*, um Próspero, no léxico de que Sousa Santos se vale, que em nada lembra

12 Há um amplo repertório de obras que tematizam essa visão pejorativa dos portugueses por franceses e principalmente ingleses. Pode-se citar, por exemplo, *O Portugal de d. João V visto por três forasteiros*, de Castelo Branco Chaves (1983), e uma ampla bibliografia citada por Boaventura Sousa Santos (2003).

13 Ouvimos, no livro 1, o personagem Thomas More descrever assim sua primeira impressão de Hitlodeu: “Vi Peter falando com um desconhecido, um homem beirando a velhice, tismado de sol, com barba comprida e um manto displicentemente jogado sobre o ombro. Pareceu-me pelo rosto e pela roupa que era um capitão de navio” (MORE, 2018, p. 48).

o “status intermédio” (SANTOS, 2003, p. 40-41) que marcaria as representações dos portugueses.

É interessante notar que ao ficcionalizar uma voz ibérica como propagadora de uma versão de organização social que superaria o reino de Henrique VIII, More, de certo modo, torna instável o principal balizador do colonialismo europeu. Se, nas disputas sobre os marcos temporais da modernidade europeia e do colonialismo, os processos burocráticos, comerciais e industriais ingleses se tornariam, nos séculos seguintes, o padrão do imperialismo, o relato da chegada de Utopo a Abraxas tomará outro modelo, que por contraste apontará as fragilidades do futuro Próspero inglês.

Ao contrário do uso contemporâneo do termo, More não está interessado em firmar sua ilha de Utopia como a antevisão de um possível futuro, mas resgatar um passado idealizado. Para isso, suas fontes são diversas, notadamente a Antiguidade grega, arquétipos míticos e religiosos, e mitos da Idade Média, como Cockayne, a terra de abundância, fixada como poema no século XIV, em contraste às mazelas da época¹⁴.

Nesse aspecto, vale observar que a sociedade que não está em lugar nenhum, como etimologicamente define seu projeto, aponta não para a inexistência de um território, pois este havia existido, mas para a impossibilidade de aportar essas ideias no espaço-tempo da modernidade que eclodia.

14 Sobre as fontes de More, ver Vieira (2010, p. 6-7).

Seu giro em direção à Grécia clássica idealizada não haveria de surpreender aos leitores dos humanistas contemporâneos e próximos a More, como Erasmo de Roterdã — editor da primeira edição de *Utopia*, em 1516. Tampouco a recorrente presença do espaço insular como território de outros modos de civilização nas narrativas da Antiguidade, como se lê na história de Atlântida, descrita por Platão em seus diálogos *Timeu* e *Crítias*, ou na citação que Montaigne atribui provavelmente a Aristóteles a respeito de “uma grande ilha fértil, toda coberta de bosques e regada por rios grandes e profundos” (MONTAIGNE, 2010, p. 144), descoberta pelos cartagineses ao navegarem longamente após atravessarem o estreito de Gibraltar.

E assim são recorrentes ao longo de *Utopia* as referências à cultura grega, notadamente as que remetem à organização social e ao gerenciamento do território insular, em que a *República*, de Platão, acaba desempenhando papel fundamental. Porém, vale notar que, se essa fonte parece resolver as questões centrais relacionadas à organização material da sociedade inventada em *Utopia*, há vácuos importantes em relação aos corpos dos seus habitantes, que merecem ser melhor investigados.

Como os gregos, os utopianos dispunham de uma população de escravos, na maior parte formada por aqueles que transgrediram os códigos sociais de Utopia, ou que foram aprisionados após as guerras em que se procurava implementar em outros povos seu modelo de organização social. Como de costume no mundo

colonial, o escravo é uma entidade nula, sem traços de subjetividade, cujo corpo serviria apenas para se adequar às funções não realizadas pelos utopianos, como eviscerar animais¹⁵. O que mais nos surpreende, porém, é como essa ausência de explicações sobre as constituições físicas ou a etnia desses escravos se repete na falta de descrições sobre o corpo dos utopianos. Se dependermos do relato de Hitlodeu, eles são seres descoloridos, descarnados, sem nenhum traço corporal que os distinga.

Fruto de uma assimilação cultural, obrigado a aprender um novo código linguístico, apartado dos territórios próximos pelo mar revolto escavado por seu invasor, e sequer dono de seu próprio tempo, que precisa ser doado ao trabalho comunitário, esse *ser sem vontades* que habita Utopia segue como um enigma velado pelo silêncio de More.

Este silêncio que paira sobre o período em que o exército de Utopo se instala em Abraxas e instaura a *civilização*, visto por nossos olhos e absorvido em nossas mentes após a longa acumulação do colonialismo entre nós, nos permite questionar se entre os acontecimentos daquele tempo que parece inexistir no relato de Thomas More, não reside um processo de miscigenação de alguma ordem, também obliterado.

15 “A carne é trazida desses locais onde é abatida e limpa por escravos. Os utopianos não permitem que seus cidadãos se habituem à matança de animais: são da opinião de que essas práticas embotam gradualmente o senso de compaixão, o mais essencial de todos os sentimentos humanos” (MORE, 2018, p. 95).

Essa miscigenação, subsequente à tomada de um território não para a exploração de um império externo, mas com o intuito de uma ocupação definitiva e o desenvolvimento de uma nova sociedade, seria o caminho para que, além do processo de assimilação do colonizado, também tenha-se produzido a gradual substituição da matriz étnica de Abraxas, por uma nova matriz capaz de engendrar um corpo à altura das ambições da sociedade desejada por Utopo, algo que só poderia ter sido concebido a partir de um modelo não muito distinto daquele que conectava pelo sexo colonizados e colonizadores, seus soldados e as mulheres de Abraxas.

Filho da península miscigenada com o sangue árabe, e instrumento de um poder colonial que teria nas trocas étnicas uma recorrência, o português Rafael Hitlodeu, que nos narra o que sabemos sobre a ilha de Utopia, não haveria de indagar o que lhe pareceria natural, assim como seu criador, o inglês Thomas More, se mostrará incapaz de enxergar o desaparecimento dos *bárbaros* ao ficcionalizar uma nova civilização.

Diferente dos *bárbaros* obliterados por Thomas More, e da bestialidade do serviçal shakespeariano Caliban, um terceiro texto fundamental do período, gestado do outro lado do Canal da Mancha, e protagonizado pelos *selvagens*, firmava uma perspectiva capaz de reajustar esse jogo de potências com regras europeias, que acabaria por se estabelecer como regra do colonialismo e da colonialidade.

Montaigne publica “Os canibais” na edição de 1580 de seus *Ensaio*s, valendo-se de fontes diversas, entre elas os relatos de marinheiros que haviam participado da tentativa francesa de estabelecer a chamada França Antártica, na baía de Guanabara — uma experiência bastante próxima daquela vivida por funcionários portugueses como Hitlodeu. Também teve a oportunidade de conhecer pessoalmente os povos originários daquelas terras, quando da apresentação do grupo de tupinambás levado à corte de Carlos IX, no porto de Rouen, na França, em 1562.

Talvez o fato de ter diante de si o Outro tenha intensificado a genuína abertura de Montaigne à diferença, sem se valer de categorias prévias, permitindo deslocar o *selvagem* de uma posição marcada pela insuficiência de civilidade, para um espaço de potência que se conectava ao traço original da natureza não transformada pelos artifícios europeus.

É essa abertura que o permite destacar que o canibalismo, traço central nas descrições que tomam os povos originários como bárbaros, não era distinto de rituais e disputas entre europeus, com a diferença de que a carga de crueldade que marcava as práticas dos assim chamados *civilizados* não existia nas disputas entre os *bárbaros*.

Como formula Eduardo Viveiros de Castro a respeito dos Tupinambás,

guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo:

absorver o outro e, neste processo, alterar-se. Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobraría na indiferença e na paralisia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 398).

Ao contrário dos embates europeus, para os Calibans do Novo Mundo, no inimigo há muito mais afinidades do que clivagens, e em sua própria morte não reside o medo e a humilhação da derrota que possibilita a instauração da soberania. Como Montaigne aponta com acuidade, os vencedores

não pedem a seus prisioneiros outro resgate além da confissão e do reconhecimento de estarem vencidos; mas não se encontra um, em todo um século, que não prefira a morte a abrir mão, por atitude ou palavra, de um só ponto da grandeza de uma invencível coragem (MONTAIGNE, 2010, p. 152).

Esse deslocamento do medo da morte, possibilita ao vencido abrir espaço para o jogo que se dá entre a derrota e a morte — o jogo que o medo interrompe ao abrir espaço para a imposição da soberania. Esse espaço, prolongado segundo Montaigne, é onde o vencedor tenta obter do derrotado, sem sucesso, o reconhecimento de sua fraqueza, ao passo que o derrotado se sustenta num argumento que esgarça os antagonismos hierárquicos que povoam nossa mente moderna: o fato de que seu corpo é constituído do corpo de seu inimigo, do inimigo

que agora o derrota, mas que em anteriores batalhas fora derrotado, e que assim como ele, ao não se dobrar, fora devorado. Nessa contenda ancestral, vencedores e vencidos se misturam dentro de seus próprios corpos, não são diferentes, se igualam nas trocas dessa dança na qual a cada momento seus papéis se mostram invertidos.

7 Conclusão

Essa distinção entre o *bárbaros* e o civilizados instaura a hierarquia que justifica os argumentos para a tomada de terras ocupadas por aqueles vistos como incapazes de estabelecer sobre elas qualquer traço de soberania, sejam eles os que viviam nas costas africanas ou americanas, sejam eles os desconhecidos habitantes de Abraxas, seja ele Caliban.

Isso tudo ficaria mais claro a partir do trabalho de Charles Darwin, cujos estudos e apontamentos de viagem servirão como bula científica para práticas coloniais e seu prosseguimento nas nações pós-coloniais. Fixando gradações étnicas, como o faz em suas pesquisas de campo no Extremo Sul do continente americano, o cientista inglês proporcionou um rol de justificativas para a imposição de soberanias nacionais, excluindo da nação que se constitui os primeiros habitantes daquelas terras¹⁶.

16 Sobre a colonização da Terra do Fogo por argentinos e chilenos, VER: Casali, 2017 e Harambour-Ross, 2012.

Habitantes de uma contemporaneidade prosseguidora dessas ideias, colhemos numa obra que fixa semanticamente a utopia como o espaço potencial da realização de uma sociedade ideal, seu avesso: o silêncio sobre o desaparecimento de uma civilização anterior, substituída pela cultura de um império estrangeiro. Ler *Utopia*, de Thomas More, consciente dessa contradição, pode nos servir como uma fenda inscrita na materialidade embrutecida do espaço colonial, tomado por extermínios, substituições e apagamentos. Essa fenda nos permitiria ver o desaparecimento de Abraxas como a antecipação ficcional de um mecanismo recorrente da modernidade. Faria mais. Tornaria menos estável o utópico como categoria idealizada entre nós, filhos da ferida colonial, e do gesto de Utopo uma metáfora para a recorrente exclusão de tempos e corpos instaurada pela modernidade. Dançar a dança que iguala vencedores e derrotados talvez seja o mais agudo contraponto a esse gesto.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- AZOULAY, Ariella. Desaprendendo momentos decisivos. *Revista Zum*, São Paulo, v. 17, out. 2019. p. 117-137.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CASALI, Romina. De la extinción al genocidio Selk'nam: sobre historia e historias para una expiación intelectual. *A contracorriente*, Buenos Aires, v. 15, n. 1, 2017. p. 60-78.
- CÉSAIRE, Aimé. *Une tempête*. Paris: Présence Africaine, 1969.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHARTTEJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- CHAVES, Castelo Branco. *O Portugal de d. João V visto por três estrangeiros*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.
- CLAEYS, Gregory (org.) *Utopian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GODOY, José Roberto Araújo. *Uma estética do espaço latino-americano: colonialidade, soberania, virtualização*, 2022, 198 f. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
- HARAMBOUR-ROSS, Alberto. *Borderland Sovereignties: Postcolonial Colonialism and State Making in Patagonia (Argentina and Chile, 1840s-1922)*, 2012, 283 f. Thesis (PhD History) – Stony Brook University, Stony Brook, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. New York: Dover, 1956.

- MONTAIGNE, Michel. *Os ensaios*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2010.
- MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2018.
- O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- POHL, Nicole. Utopianism after More: The Renaissance and Enlightenment *In: CLAEYS, Gregory (org.) Utopian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 51-78.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- RETAMAR, Roberto Fernández. Caliban. *Revista Casa de las Américas*, La Habana, n. 68, sept./oct., 1971.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 66, p. 23-52, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, M. P. org.). Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SARMIENTO, Domingos Faustino. *Facundo*. Buenos Aires: Libreria La Facultad, 1921.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge, 2014.
- VIEIRA, Fátima. The Concept of Utopia. *In: CLAEYS, Gregory (org.) Utopian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 3-27.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WA THIONG'O, Ngugi. *A grain of wheat*. Londres: Heinemann, 1967.