

América, formas do espaço, projeções da utopia

Alfredo Cordiviola

Universidade Federal de Pernambuco

Resumo

Este ensaio pretende analisar as relações e interseções entre espaço e utopia no devir americano. Através de diversos exemplos que compreendem tanto experiências quanto fantasias utópicas desenvolvidas e sonhadas ao longo da era colonial, aspiramos a indagar as maneiras em que, nos diversos contextos históricos e políticos americanos, a utopia se projeta, se legitima e se torna verossímil através do espaço, e também as formas em que o espaço se transforma e é reinventado mediante as postulações utópicas. Entre as fantasias utópicas, desenhadas em busca das cidades míticas e espectrais tantas vezes anunciadas e sempre elusivas, como Eldorado, Quivira o Atlantis entre muitas outras, e as experiências concretas que, sob os auspícios da Providência, pretendiam recriar as condições primeiras de perdidos paraísos, como os aldeamentos jesuíticos na América do Sul ou os projetos milenaristas dos franciscanos no México, os complexos entrecruzamentos do espaço e da utopia oferecem a possibilidade de entender a história regional e global das Américas a partir de uma perspectiva singular, que tentaremos delimitar nas páginas seguintes.

Palavras-chave

Espaço, utopia, América, época colonial.

Alfredo Cordiviola é Doutor em Hispanic and Latin American Studies (University of Nottingham), Professor Titular do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco e Pesquisador 1D do CNPq. Alguns dos seus livros são: *Os retornos da utopia: histórias, imagens, experiências* (com Ildney Cavalcanti, 2015); *Espectros da geografia colonial. Uma topologia da ocidentalização da América* (2014); *O império dos antagonismos. Escrita e imagem no ocaso da dominação espanhola na América* (2010); *Um mundo singular. Imaginação, memória e conflito na literatura hispano-americana do século XVI* (2005).

America, forms of space, projections of utopia

Alfredo Cordiviola

Universidade Federal de Pernambuco

Abstract

This essay intends to analyze the relations and intersections between space and utopia in the Americas. Through various examples that comprise both utopian experiences and fantasies developed and dreamed throughout the Colonial era, we aspire to explore the ways in which, in the diverse American historical and political contexts, utopia is projected, legitimized, and becomes credible through space, and also the ways in which space is transformed and reinvented through utopian postulations. Among the utopian fantasies, shaped in the search for mythical and spectral cities that have been announced and disappeared in American geography since colonial times (such as Eldorado, Quivira or Atlantis among many others), and the concrete experiences that, under the auspices of Providence, sought to recreate the primeval conditions of lost paradises (such as the Jesuit missions in South America or the millenarian projects of the Franciscans in Mexico), the complex relations between space and utopia offer the possibility to understand America's regional and global history from a singular perspective, that will be traced in the following pages.

Keywords

Space, Utopia, America, Colonial era.

Alfredo Cordiviola is PhD in Hispanic and Latin American Studies (University of Nottingham), Professor at Departamento de Letras of Universidade Federal de Pernambuco and CNPq 1D researcher. Some of his books are: *Os retornos da utopia: histórias, imagens, experiências* (com Ildney Cavalcanti, 2015); *Spectros da geografia colonial. Uma topologia da ocidentalização da América* (2014); *O império dos antagonismos. Escrita e imagem no ocaso da dominação espanhola na América* (2010); *Um mundo singular. Imaginação, memória e conflito na literatura hispano-americana do século XVI* (2005).

A análise das intrincadas relações entre espaço e utopia na América poderia partir de uma primeira e parcial definição de cada uma dessas duas palavras que integram o título deste ensaio. Essa discussão, entretanto, poderia também estar focada na conjunção que vincula o espaço e a utopia. No sintagma, que funções desempenha esse nexos? De que modo une, e também separa, os dois nomes em questão? Em que direções reverbera a dupla condição aditiva e adversativa dessa partícula? Como a marca gramatical permite multiplicar as articulações entre um e outro substantivo? Espaço e utopia: como se imbricam em determinados momentos e como se atravessam sob a intervenção de circunstâncias históricas particulares? Nos contextos históricos e geopolíticos americanos, de que maneiras a utopia se projeta, se legitima e se torna verossímil através do espaço? E em que formas o espaço se transforma e é reinventado mediante as postulações utópicas?

Perguntas como estas são as que haveremos de interpelar nas páginas que seguem. Por questões metodológicas, e também para simplificar as formas de acesso ao vasto campo de temas e problemas que surge das interseções possíveis entre espaço e utopia, inscreveremos essas e outras questões no marco de duas grandes categorias que nortearão todo este trabalho: por um lado, as “fantasias utópicas”; por outro, as “experiências utópicas”. Invocaremos o auxílio de alguns exemplos singulares e concretos para iluminar e definir melhor cada uma dessas categorias. Os exemplos remetem aos séculos em que se prefigura e se consolida a ocidentalização dessa quarta parte do mundo que seria aludida mediante os equívocos nomes de “Índias” e de “América”.

Decerto, e como veremos adiante, não seria adequado presumir que as fantasias, que circulam por toda parte e estão sujeitas a múltiplas mutações, sejam, contudo, menos “reais” do que as experiências. Embora as experiências estejam localizadas em espaços, tempos e comunidades específicos, enquanto que as fantasias se desdobram e ressignificam continuamente sem estar necessariamente atreladas a essas coordenadas, a disseminação das fantasias teve consequências muito sólidas e definitivas nos processos de expansão imperial executada nas Américas. Postulando a existência de hipotéticos reinos e riquezas, as fantasias promoveram expedições, contribuíram a fundar cidades e a estabelecer redes de controle das terras e das populações e obrigaram a mapear a geografia e o mundo natural circundante. Se, diante dos conflitos e encruzilhadas instaurados pela sociedade colonial, as experiências tentam definir *in situ* os limites e possibilidade da utopia, por outra parte as fantasias, movidas por pulsões utópicas e confusas premonições, acabam garantindo a ocupação e o domínio do território

americano. É por isso que todo exame das relações entre espaço e utopia não pode estar restrito aos experimentos que, em maior ou menor medida, foram impelidos por aspirações utópicas, mas também deve considerar a função crucial que as quimeras, visões e imaginações cumpriram na definição das percepções do continente e do lugar que ocuparia no sistema-mundo da época. Vejamos, então, em primeiro lugar, três exemplos, tomados entre vários outros, que confirmam o teor das fantasias, e suas persistências e repercussões, na história americana.

1. Das fantasias utópicas: Eldorado, Atlântida, Bahia¹

Epítome das cidades míticas e dos reinos opulentos, a mais adequada e contundente tradução das conjecturais riquezas ocultas nas espessuras da geografia americana, o nome “Eldorado” parece resumir em suas oito letras todas as projeções e fantasias despertadas pelo surgimento da quarta parte do mundo nos horizontes da imaginação europeia. Como Cibola, Paititi, Quivira ou os Césares (ou ainda mais que todas elas), Eldorado é uma ilusão que insiste em retornar para dissipar-se uma e outra vez nas peculiares interseções de rotas geográficas e projeções imaginárias que definem a exploração do território americano. Esses topônimos não são meras ficções que comporiam um eventual dicionário de lugares imaginários, nem podem ser vistos apenas como recorrente estratégia que os colonizadores inventam e impõem para assegurar o domínio das populações locais. Muito mais complexos do que essas parciais definições poderiam ajudar a inferir, esses topônimos se resistem a ser reduzidos a esquemas binários de interpretação e funcionam como condição de possibilidade e instrumentos de configuração de uma geografia submetida aos desígnios da modernidade eurocentrada que se espalha pelo globo a partir da última década do século XV.

Propalados pelas crônicas e pelos mapas, lugares previstos e nunca encontrados como estes surgem primeiro como ecos, como produtos de rumores contraditórios e perseverantemente ouvidos. No caso do Eldorado, as notícias sobre a existência de grandes quantidades de ouro nas terras do sul, que já circulavam desde o período antilhano da colonização, haveriam de se espalhar ainda mais e ganhar veracidade diante da confirmação de que outros reinos igualmente opulentos, como o México e o Peru, eram reais e haviam sido conquistados. Crônicas talvez apócrifas, como a chamada *Relación de Martinez*, contribuem a fortalecer a convicção de que Eldorado seria a próxima maravilha a ser possuída. Ditada por um soldado náufrago e degredado que por vontade do destino teria visitado Manoa, capital de um hipotético império, a *Relación*

¹ Cf. CORDIVIOLA, 2014.

informa que a cidade estava situada na beira de um grande lago de água salgada, que possuía palácios revestidos em ouro e joias, e que (segundo o soldado) era muito mais rica do que qualquer cidade conhecida até então.

O mito de Eldorado se consolida na década de 1530, após a conquista de Cusco. Diante dos esplendores do império inca, os rumores sobre tesouros ocultos e riquezas guardadas nas montanhas e florestas se disseminam ainda mais entre a coorte de conquistadores e soldados que se espalham pela região. Convertido em uma fantasia regional, sul-americana, que se estende fantasmaticamente por vastas regiões que hoje ocupam a Colômbia, a Venezuela e as Guianas, Eldorado se consagra rapidamente como o lugar que todos querem descobrir.

Três expedições saíram quase paralelamente em procura dessa recompensa. Vasculharam as terras dos chibchas, já que as suposições indicavam que El Dorado devia estar situado em alguma parte do atual território da Colômbia. Partindo de Quito, das costas e do norte, a partir de 1535 foram organizadas as incursões de Sebastián de Benalcazar, Nicolaus Federmann e Gonzalo Jiménez de Quesada. Foi fundada a cidade de Bogotá, navegaram pelo rio Magdalena e descobriram a laguna de Guatavita. Contudo, junto ao lago não existia a cidade descrita na relação de Martinez. As quantidades de ouro achadas não eram suficientes para satisfazer as expectativas despertadas e permitiam acreditar que aquele de fato não podia ser o verdadeiro El Dorado, que Manoa devia estar em outras latitudes, quiçá em direção ao leste.

Nas décadas seguintes, o reino (ou eventuais riquezas, ainda não identificadas com nome próprio, que pudessem aparecer no caminho) continuará sendo procurado por várias expedições que se internam pelos Andes meridionais e a bacia amazônica. Em duas dessas aventuras, igualmente fracassadas, participam alguns dos personagens mais singulares do catálogo de conquistadores e aventureiros do século XVI. Duas aventuras que, enquanto avançam pelo desconhecido, colocam em vigência novas fantasias que terão fama tão longa quanto as que acompanham as cidades perdidas. A expedição de Gonzalo Pizarro (1541) será continuada por Francisco de Orellana, o navegador do rio que seria chamado das Amazonas e que disse ter combatido com mulheres tão guerreiras como aquelas presentes na mitologia grega. A de Pedro de Orsúa (1560), nomeado com o ilusório título de “Gobernador de El Dorado y Omágua”, estaria marcada por sublevações e truculências, e contaria com a participação estelar do excessivo e tresloucado Lope de Aguirre. As duas deixaram como saldo o mapeamento de vastas geografias, a proliferação de penúrias, dissensões e violências de todo tipo, e a total ausência dos resultados concretos que a soldadesca e a coroa tanto desejavam. Esse século XVI ainda será testemunha de mais uma célebre expedição, comandada pelo aventureiro inglês Walter Raleigh.

Os resultados dessa expedição seriam mais um fracasso e mais uma crônica, que era tão equívoca e hiperbólica como seu próprio título, *The Discovery of the large, rich and beautiful Empire of Guiana*.

Se Eldorado surge em princípio como um mito ameríndio, no qual se misturam supostas informações dadas pelas populações locais com as notícias sobre a conquista do império inca, outra das recorrentes fantasias utópicas que definem o espaço americano teria suas origens em geografias e eras mais distantes. Atlântida é um mito mediterrâneo, que atravessa a cultura ocidental e adquire variadas significações ao longo do tempo. Segundo os relatos de Critias, que constam nos diálogos platônicos, Atlântida era uma metrópole, rodeada por círculos concêntricos de água e de terra, que estava situada em uma grande ilha, onde reinava a abundância. Protegidos das inclemências dos ventos por altas e belas montanhas, seus inúmeros habitantes dominavam as artes da agricultura e da guerra. A ilha era capaz de produzir muitas coisas admiráveis de forma ilimitada. Produzia também (sob a orientação dos deuses) estirpes de monarcas generosos e justos, que costumavam ampliar as obras e as virtudes dos seus antecessores. Prudência e sobriedade eram virtudes comuns. Com o tempo, porém, tudo iria mudando. A cobiça, a perversão e a soberbia se multiplicaram, e a existência pacífica de outrora foi substituída pelas imposições da agressão e do domínio. Derrotados pelos atenienses, os habitantes da ilha padeceriam outras calamidades. Violentos terremotos e extraordinários dilúvios devastaram a ilha, que acabou desaparecendo (após um longo dia e uma longa noite de fúria elemental) entre as águas desse vasto mar que ainda hoje chamam Atlântico.

A história do apogeu e desaparecimento da Atlântida serve para que Platão elabore sua teoria política e defina um modelo de república justa e ordenada. Atlântida surge no relato como ausência, como lugar vazio coberto para sempre pelas águas tempestuosas que guardam memória da hecatombe. Atlântida é aquilo que foi uma vez para ser destruído muitas vezes; nas argumentações platônicas, parecia ser mais importante que operasse como emblema de uma desaparecimento antes que como território a ser recuperado. Enquanto ilha arrasada e definitivamente submersa, a Atlântida oferecia uma precisa parábola sobre as consequências do mau governo, uma alegoria da decadência dos impérios e da ruptura do pacto entre deuses e homens, ocasionada pela força cega da *hybris*, e uma evidência contundente dos poderes do mundo natural.

As conjecturas sobre o caráter ficcional ou verídico da Atlântida acompanham a circulação dos diálogos ao longo dos séculos, mas é especialmente a partir dos 1500, com a expansão europeia e a confirmação da existência da quarta parte do mundo na cosmografia

ocidental, que a hipótese da ilha como entidade concreta e real começa a ecoar com maior intensidade nas páginas dos intérpretes e cronistas. Na *Historia de las Indias*, por exemplo, escrita ao longo de várias décadas por Bartolomé de las Casas, o autor invoca o relato platônico como uma das tantas evidências que permitiriam afirmar que os antigos tinham a suspeita, ou quiçá também a certeza, da existência de terras habitáveis além dos mares ocidentais. Para Las Casas, a Atlântida não seria uma fábula, mas história verossímil. Mesmo desaparecida, podia servir como incentivo para investigar outras regiões que estavam além do mundo conhecido. De fato, a memória da Atlântida teria funcionado, conforme Las Casas, como inspiração para Colombo; segundo o dominicano, o navegante teria sido capaz de imaginar que, se a ilha já não existia, poderia haver outras semelhantes do outro lado do oceano. Na *Historia general de las Indias* (1555), Francisco López de Gómara, teria opinião semelhante. Para Gómara, a história contada por Platão já previa que, no mar Atlântico, existia uma terra que era maior que a África e a Ásia reunidas. Essa terra, como então já era evidente, só podia ser o Novo Mundo.

Na interpretação de Gómara, contudo, Atlântida não designa a opulenta cidade dos canais e dos templos, mas se refere a uma superfície contínua de terra encravada no meio do mar, a um vasto território que quiçá nem poderia ser entendido como uma mera ilha. Essa versão da Atlântida como ilha-continente será a mais invocada pelos autores que no século XVI interpretam a narrativa de Crítias como expressão de uma verdade. Como cidade perdida, a Atlântida era apenas mais uma das que aguardavam ocultas nas espessuras americanas, ainda mais remota e improvável que outras, virtualmente plausíveis, como Eldorado ou Paititi. Já como continente, como ilha-ponte entre a Europa e a América (tal como apareceria num dos mapas que ilustra *Mundus Subterraneus* (1655) de Athanasius Kircher), a Atlântida podia dar respostas a uma das perguntas que inquietavam os historiadores que escreviam sobre o Novo Mundo. A Atlântida podia ser a chave para entender a origem do homem americano e os vínculos que o uniam com Adão e Eva.

Mesmo que nem todos os historiadores estivessem de acordo com tais hipóteses, a Atlântida parecia oferecer nessas circunstâncias um marco pertinente para indagar os passados do continente. De modo algum, portanto, se tratava de assuntos menores a ser discutidos como se fossem extravagâncias ou passatempos. Se aparecem tão recorrentemente nas páginas de tantos autores, é porque podiam fornecer pistas para desvendar algumas questões centrais suscitadas pela expansão europeia e pela colonização do Novo Mundo. A primeira delas tinha a ver com a necessidade de postular, conforme a visão bíblica, uma história unificada da humanidade, em defesa da tese monogenista que afirmava a origem única do homem. Nesse caso, era, portanto,

preciso estabelecer uma rota de migrações que tivesse permitido (após o Dilúvio, a Arca e a dispersão final provocada pela torre de Babel) a chegada das gentes ao continente americano.

Essa questão não se limitava a determinar os percursos da passagem do oriente para o ocidente nem a elucidar se esse remoto deslocamento tinha acontecido através da Atlântida desaparecida ou por outros rumos. Era também fundamental instituir uma continuidade entre a história do mundo conhecido até 1492 e a história da quarta região que assomara no horizonte europeu a partir desse ano. Formulada desde Europa, essa continuidade só podia estar sustentada por uma concepção providencialista do tempo, segundo a qual a vontade divina tinha traçado uma única linha de sentido entre o paraíso terrestre perdido e o Juízo Final. Havia que incluir nesse esquema histórico as populações americanas que, por algum motivo, tinham vivido durante tantos séculos à margem da palavra revelada.

Nesse esquema desenhado a partir da concatenação dos passados bíblicos com a antiguidade clássica mediterrânea e as diversas evoluções medievais do cristianismo, havia que integrar as diversas eras dos passados americanos conforme as pautas de um etnocentrismo europeu que só podia se pensar a si mesmo como projeto divino e universal. Havia que achar as marcas, mesmo eventuais ou já apagadas, que demonstrassem que os americanos não tinham sido definitivamente esquecidos ou ignorados nesse projeto divino, para que a promessa ulterior da redenção agora pudesse ser finalmente cumprida pela difusão certa da Palavra. Marcas que justificassem a empresa evangelizadora (que retomaria e concluiria algo já iniciado em outras eras) e que, portanto, legitimariam a posse e a colonização como desígnio superior e irrevogável.

A Atlântida, como cidade-ilha perdida, como prefiguração da América ou como ponte já submersa, é assim um mito continental. Enquanto Eldorado vinha a interpelar o presente e aludir a um urgente agora (as necessidades dos conquistadores de confirmar a existência das riquezas tão desejadas), a Atlântida dialogava diretamente com o passado, com explicações que pretendiam desvendar as mais remotas histórias da humanidade. Outras fantasias têm um alcance mais restrito e local, e aspiram a moldar hipotéticos devires e a promover intervenções futuras. Esse seria o caso de uma eventual cidade perdida no sertão de Bahia, revelada por um manuscrito incompleto e parcialmente destruído intitulado “Relação histórica de uma oculta, e grande povoação antiqüíssima sem moradores, que se descobriu no anno de 1753”.

A relação não declara autoria nem destinatário. O narrador, cujo nome aparece apagado pelos efeitos do cupim e permanece desconhecido, é um dos protagonistas da aventura e utiliza somente a primeira pessoa do plural, um *nós* que alude indistintamente a todos os que participaram da viagem. O grupo estava procurando as minas que um Robério Dias, homem

principal da Bahia do século XVI, dizia ter achado. Como nos romances de aventuras, a grande descoberta surge por acaso: atraídos por uma montanha brilhante, os aventureiros descobrem um caminho “entre duas serras, que pareciam cortadas por artifício e não pela natureza”, que leva ao encontro da misteriosa cidade.

Os exploradores só encontram edifícios abandonados e ruinosos. Na entrada há três grandes arcos, o maior deles ostenta inscrições e signos indecifráveis. Os sobrados que margeiam a rua principal são de pedra lavrada, sem tetos, sem móveis nem elementos que servissem para identificar os emigrados moradores. A rua levava a uma praça em cujo centro se levantava uma coluna “de grandeza extraordinária” coroada pela estátua de um homem com uma mão apoiada no flanco e a outra apontando para o norte, como que evocando remotas civilizações, advindas de longe. Na praça havia também uma Agulha “à imitação das que usavam os Romanos”, um soberbo edifício, que devia ter sido “a casa principal de algum senhor da terra”, e o relevo de uma figura despida, jovem e coroada de louro. Neste relevo se divisavam outras estranhas inscrições de um alfabeto desconhecido, feito de signos vagamente gregos ou fenícios e pictografias, que o autor transcreve cuidadosamente no manuscrito. Junto da praça, outra grande construção, que parece ter sido um templo, conserva seu frontispício e algumas paredes pintadas com figuras e cruzes. Há tanta desolação entre as pedras e construções que o narrador supõe ter sido um terremoto a causa da destruição geral.

O manuscrito que desvendava a existência das enigmáticas ruínas tinha apenas dez páginas. Seria provavelmente uma cópia da hipotética relação redigida na Bahia, porque a letra que aparecia no título (e que indicava “Veio esta notícia ao Rio de Janeiro em o principio do anno de 1754”) parecia ser a mesma que constava do corpo do texto. No Rio, seria achado décadas depois pelo naturalista Manuel Lagos, que entregou o valioso documento para o recentemente fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. O manuscrito, que ficou conhecido pelo número 512, hoje se conserva na Biblioteca Nacional. O Instituto decidiu publicá-lo na íntegra, “tal e qual foi encontrado”, no terceiro número da sua revista, correspondente ao terceiro trimestre de 1839.

É evidente que um documento como este favorecia as dúvidas e facilitava todo tipo de interrogações. Em primeiro lugar, podia se argumentar que o texto evocava mais uma ficção do que o depoimento de um destemido bandeirante. Razões não faltam para defender essa hipótese: cidades antigas, ocultas durante séculos, súbitas catástrofes e abandonos, a experiência direta do testemunho autorizado, a exaltação do afã exploratório que vence todas as dificuldades até conseguir o objetivo desejado, o Destino como aliado, encontro de riquezas sonhadas, são todas

matrizes recorrentes nas narrativas de exploração do continente americano. Estes tópicos, tão frequentes na literatura quanto nas tradições orais, são recursos que instrumentam as crônicas históricas e que, paradoxalmente, servem tanto para articular um relato “verídico” nos moldes da ficção como para compor um relato “ficcional” nos moldes do verossímil. Neste caso, se o texto progride mediante a invocação dessas matrizes, há outros fatores que permitem ler a relação como uma peça de invenção. Os usos da linguagem, os implausíveis fatos narrados, uma trama que reelabora lendas e rumores produzidos pelo imaginário colonial, a ausência de dados precisos e minimamente verificáveis são algumas das características mais evidentes que conferem auras de fantasia ao relato.

Contudo, interessa menos determinar a veracidade do relato do que analisar os usos aos que foi submetido, sujeitos não apenas às concepções hegemônicas de História e de evolução das civilizações vigentes, mas também a necessidades e fantasias muito locais e específicas relativas ao passado nacional. No Brasil de 1839, com apenas dezessete anos de nação independente, essas necessidades eram prementes, como a própria fundação do Instituto Histórico evidenciava, ao instituir como seu principal objetivo “colligir e methodisar os documentos históricos e geographicos interessantes à história do Brasil” (BRASIL, 1908, p. 6). Recuperar (colligir) na geografia ou nos arquivos um elo perdido com a mais remota ancestralidade podia servir para fundar a suposta origem de uma civilização brasileira em um horizonte situado muito além das culturas indígenas descritas nas primeiras crônicas coloniais. Interpretar (methodisar) adequadamente essas eventuais descobertas permitiria preencher as lacunas que acozavam o presente. Esse seria o plano esboçado nas teses de Martius para iluminar o passado do Brasil e entender o curso da sua evolução como nação. No México desse momento, um esforço semelhante começava a ser desenvolvido por bibliógrafos e historiadores. Essa tarefa se tornava lá muito mais acessível, e era triplamente facilitada por um já prévio e consolidado trabalho de investigação, pelos numerosos documentos e pela concretude das ruínas que se espalhavam pelo território. No Brasil, as ruínas resistiam a brotar da paisagem, os vestígios eram ocultos ou inexistentes (ou considerados “inferiores”) e os documentos também. Quiçá por isso, qualquer mínimo indício de antiguidade já podia gozar de prévia reputação e ser capaz de despertar múltiplas especulações.

Entre a crônica de viagens e a pura ficção, a relação sobre a cidade perdida demonstra que a expectativa de achar civilizações remotas no interior brasileiro estava muito presente (e talvez com maior força ainda do que no século anterior) no imaginário do momento. Essa firme presença surgia da necessidade de construir linhagens prestigiosas que conectassem o tempo

atual com os passados da nação, e também do imperativo de inventar uma genealogia que não se esgotasse nos povos indígenas conhecidos, considerados bárbaros e impróprios para funcionar como ponto de partida da evolução nacional. Amparadas pelas teorias difusionistas, que apontavam imaginárias continuidades entre as culturas do Velho e do Novo Mundo, ruínas hipotéticas e inscrições enigmáticas podiam operar então como marca de uma superioridade cultural que parecia requisito essencial para ocupar um lugar e poder participar no concerto das nações civilizadas.

Cidades perdidas, ilhas submersas, ruínas solitárias alimentam com seus relatos e visões as fantasias utópicas que circundam o espaço americano ao longo da época colonial. Topônimos iminentes e impossíveis, que, perdurando na imaginação, provocam grandes transformações nas superfícies do real. Para existir, não precisam de indivíduos nem de comunidades; são pura extensão, arquiteturas da solidão, volumes já para sempre desamparados. Nesse sentido, entretanto, as experiências utópicas se encontram nas antípodas: são necessariamente coletivas, interpessoais; conformam experimentos de pequenas sociedades relativamente autônomas e isoladas. Se as fantasias ocupam todos os espaços, porque se disseminam e repercutem por toda parte, as experiências estão ancoradas em locais precisos, mapeáveis e determinados. Vejamos, então, alguns exemplos concretos.

2. Das experiências utópicas: resistências, milenarismos, missões

Se a América promove a multiplicação de fantasias que sancionam a fugidia existência de cidades míticas, paraísos e ilhas ocultas, por outro lado, oferece terreno eminentemente propício para a postulação de outras formas de convivência, inspiradas também, em maior ou menor grau, por impulsos utópicos. Contrariando ou divergindo das normas impostas pela dominação colonial, que instaurava indelével hierarquias entre os integrantes do tecido social, diversos tipos de experiências coletivas propõem alternativas de organização comunitária e outras práticas de vida cotidiana.

Nem todas essas experiências, porém, poderiam ser consideradas propriamente utópicas, se entendermos essa palavra nos sentidos derivados da obra de More: um projeto de sociedade justa e feliz e também um modelo abstrato que por contraste evidencia as falências do tempo presente. Por exemplo, as comunidades quilombolas ou as que surgem a partir de diversos movimentos de resistência indígenas (como a chamada “Guerra del Mixtón”, no México do

século XVI, ou a sublevação liderada por José Santos Atahualpa no Peru do século XVIII, entre muitas outras), operam como reação perante um sistema opressivo e desigual, mas procuram antes de tudo lutar e sobreviver, não fundar um projeto de governo de longo alcance que pudesse transformar os alicerces do pacto colonial vigente. Em geral, careceram de tempo para isso, e foram antes perseguidas, aniquiladas ou dispersas pelos exércitos da monarquia.

Uma exceção a essa regra teve lugar entre os Pueblo, no atual território do estado de New Mexico, nas últimas décadas do século XVII. As insurreições indígenas foram constantes na época colonial em todo o continente americano, e, na Nova Espanha, o século XVII é tempo fértil de levantamentos. No caso mais específico da região do Novo México, ocupada pelos europeus desde 1598, outras sublevações já haviam acontecido durante esse século em Jemez, Taos e Zuni, mas nenhuma seria tão devastadora para os espanhóis como a de 1680. Preparada durante semanas, a rebelião iniciada no amanhecer daquele sábado, 10 de agosto, tomara os colonos e missionários completamente desprevenidos. Mais da metade dos trinta e três franciscanos que atuavam na região foram assassinados. Das missões às estâncias, o massacre foi se alastrando até chegar a Santa Fe, onde a igreja de São Miguel seria incendiada e o Palácio do Governador tomado. Durante o sítio, que se prolongou por nove dias, também morreram mais de trezentos indígenas e a cidade foi praticamente destruída. O governador deposto e os colonos sobreviventes abandonaram o local e se refugiaram em El Paso, quinhentos quilômetros ao sul.

Para os Pueblo, a vitoriosa revolta havia significado a concretização de um plano comum que unificava heterogêneas populações, formadas também por mestiços, *ladinos* (que haviam sido educados nas missões) e *coyotes* (cujos ancestrais eram africanos). Esse plano comum obedecia a um mesmo propósito: a restauração de um tempo anterior, que a chegada dos europeus, com sua religião e suas imposições e penúrias, havia interrompido. A revolta havia sido alimentada por visões que o líder dos insurgentes recebera em contato com Po'se yemu, a entidade mitológica protetora que, para os Pueblo, era a encarregada de propiciar as chuvas. As visões auguravam um futuro feliz, que só seria concretizado mediante a expulsão dos invasores e a imediata retomada das práticas religiosas que a cristianização havia abolido. Contudo, depois de mais de oitenta anos de domínio colonial, essa retomada significava não a restauração, mas a virtual reinvenção de um passado já inevitavelmente demarcado pela ocidentalização. Os Pueblo tiveram assim que reconstruir renovados objetos de memória, erigindo novos recintos rituais (*kivas*), impondo modelos anteriores de organização espacial nas moradias e nos traçados dos assentamentos, recuperando antigas técnicas e desenhos na produção de cerâmicas, e substituindo os santos católicos pelas *kachinas*, entidades espirituais invocadas em danças e mediante pequenas figuras artesanais de madeira.

Essa instável e ambivalente experiência, marcada por conflitos entre os Pueblo e pelas sempre possíveis ameaças de eventuais ataques que viessem a restaurar o domínio espanhol, se desenvolve nos frágeis equilíbrios entre esquecimentos e lembranças. Esquecer e dissipar as heranças da ocidentalização por um lado; recuperar os modos ancestrais de vida por outro: processos situados entre os extremos do nativismo (que supõe a tentativa de eliminação das marcas e influências vistas como alheias) e do revivalismo (que tende a reintroduzir práticas culturais vigentes no passado). É evidente que esses processos não rasuram todo o passado imediato, e que implicam também apropriações, usos e novos significados de tecnologias, artefatos e procedimentos coloniais que já haviam sido incorporados aos hábitos nativos. Da mesma forma, essas dinâmicas não pretendem cumprir a impossível tarefa de recuperar integralmente o passado pré-colonial. Os Pueblo, como outras nações em situações análogas de colonialidade, estavam criando tradições, amparados, e impelidos, pelas circunstâncias que a revolta havia propiciado. Essa experiência chegaria ao fim em 1694, com a reafirmação e o retorno definitivos da dominação espanhola, mas teve a capacidade de conservar, na sua reconstrução de um mundo perdido e na projeção de um tempo futuro, uma rara potência utópica que acabaria marcando esse excepcional episódio.

Livrados da dominação, os Pueblo tiveram que cumprir a utópica tarefa de se reinventar a si mesmos. No século XVIII, outras comunidades insurgentes invocaram também a utopia como instrumento de combate. Nos Andes da segunda metade dessa centúria, diversos movimentos rebeldes são guiados por releituras e recuperações do passado anterior à invasão europeia. Assim como as fantasias utópicas sobre as cidades míticas se transmutam em ocupação e domínio dos territórios, as ilusões acerca do retorno do Inca desembocam na mais ampla rebelião indígena que haveria de disputar o poder constituído no vice-reino do Peru. Comandada por José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, a rebelião eclode em 1780, alimentada por injustiças seculares e também por um imaginário que obedece aos pressupostos de uma interpretação do tempo e do devir históricos que Alberto Flores Galindo (1986) analisou sob o nome de “utopia andina”, um dos principais elementos constitutivos do chamado nacionalismo inca da época (A utopia andina tende a criar uma visão homogênea e idealizada do passado, e supõe a conjunção de pelos menos três fatores: uma memória resgatada, que enfatiza a harmonia da ordem pré-hispânica arrasada pela conquista, uma imaginação colocada a serviço de uma visão cíclica da história, que postula o retorno dos tempos idos como condição inexorável, e uma visão profética, que carrega o futuro imediato de indícios e confirmações que evidenciam a chegada de uma nova era de restauração. É uma eficaz ferramenta política que aspira a criar uma coesão quase impossível no atomizado contexto social do vice-reino, com o objetivo explícito de superar as complexas diferenças entre

seus diversos atores (curacas, mestiços, mitayos, ladinos, etc.) em prol de uma causa comum.

A utopia andina prefigura um conjunto de potencialidades reprimidas e um projeto de ação da nobreza indígena que se apropria dos ecos de movimentos de massa anteriores, como o Taki Ongoy ou a resistência de Vilcabamba do século XVI. A utopia atualiza também a força de mitos como o do Pachakutij, que instaurava a noção de mudança cósmica postulando mundos que acabam e outros que começam a partir de manifestações que já estavam implícitas e latentes nos tempos anteriores, ou o do Inkarrí, segundo o qual os restos do Inca dilacerado (associado com a figura de Túpac Amaru I, de Atahualpa ou de governantes anteriores) seriam capazes de se unir novamente para restaurar o império perdido e acabar com as mazelas do colonialismo. Para Flores Galindo (1986), esses desejos presentes nos quarenta anos posteriores à conquista, que teriam sido sufocados com a dissolução do foco de Vilcabamba e a morte de Túpac Amaru em 1572, haveriam de permanecer na tradição oral, alimentando outras revoltas e se condensando em versão escrita nas páginas dos *Comentarios Reales*. Publicada em segunda edição em 1723, a obra do Inca Garcilaso, com sua visão idealizada do passado, ofereceria por sua vez outra fonte de inspiração para a nobreza indígena do século XVIII, que acreditava que havia chegado a hora de remediar a fratura provocada pela ocidentalização forçada do mundo andino. Através dessa revisão do passado e da reatualização dos mitos subterraneamente vigentes na região, a nobreza encontrava uma forma de se legitimar como herdeira natural do poder usurpado e como núcleo orgânico mais capaz para levar a cabo a expulsão final dos invasores.

Esse patrimônio utópico, profundamente inserido na cosmovisão andina, tem que se confrontar com um mundo presente, que já não era, nem podia ser, o mundo pré-hispânico. A sociedade andina tinha mudado radicalmente desde a morte de Atahualpa; postular a anulação completa do que acontecera a partir desse momento era uma impossibilidade, e os sublevados estavam cientes disso. Mesmo que algumas rebeliões pregassem a expulsão, e até o extermínio, dos espanhóis e seus aliados, não se pretendia apenas apagar a história colonial e voltar a um hipotético ponto zero no qual a história “verdadeira” dos incas tinha cessado. Não se tratava apenas de uma mera vingança, mas de um projeto reparador integral, que pudesse estabelecer parâmetros sociais considerados mais justos e equilibrados dentro das condições da época, aproveitando inclusive os aspectos do cristianismo que pudessem se enquadrar dentro desse objetivo.

Os sublevados em 1780 faziam do passado o material para um verdadeiro ensaio de didática histórica aplicada, o que lhes permitia criar um excedente utópico em tempo presente que seria extremamente útil para construir uma alternativa de poder. O passado (destilado pelas

genealogias, pelos mitos, pelas reivindicações políticas e econômicas pontuais ou pelas harmoniosas páginas dos *Comentarios Reales*) ensinava, inspirava e mostrava o caminho, mas a realidade da segunda metade do século XVIII pouco ou nada se parecia àquela que Viracocha ou Pachacútec tinham erigido. O passado era capaz de anunciar o futuro, mas o futuro também seria incerto, porque a profecia não era o inevitável ponto de chegada de uma história já definida, mas uma ferramenta de ação coletiva para lidar com as contradições desse momento particular. De fato, o movimento foi sufocado pelas forças imperiais e seu líder brutalmente executado, mas muitas das demandas surgidas nessa insurreição permaneceriam latentes e retornariam à cena décadas depois, no período das guerras de independência.

Além das rebeliões e fugas, outras intensas formas de articular a utopia e o espaço americano estiveram estreitamente vinculadas com a empresa de conversão das almas e da difusão da religião revelada: essa outra conquista, que Robert Ricard chamou a “conquista espiritual” da América. O trabalho missionário dependia da ordem imperial, da qual formava parte ativa, mas, paradoxalmente, aspirava a criar políticas e formas de vida que muitas vezes colidiam com as imposições do poder monárquico.

Mesmo com suas diferenças, conforme a ordem religiosa e as circunstâncias em que estas atuavam, o projeto evangelizador pretendia não somente catequizar os indígenas e combater as idolatrias. Também aspirava à renovação do cristianismo mediante a glorificação do trabalho missionário e a fundação de ilhas providenciais, habitadas por almas fieis e devotas. A figura da ilha como heterotopia da salvação, e como modelo a ser multiplicado por todo o Novo Mundo, se concretiza na fugaz experiência lascasiana em Vera Paz e nos Hospitales-Pueblo do bispo Vasco de Quiroga em Michoacán. Essa figura aparece muito bem representada em duas gravuras que sintetizam as ambições deste projeto de larga escala: a primeira ilustra a evangelização franciscana no México do século XVI; a segunda se refere às missões jesuíticas do Paraguai da época borbónica.

Em 1579, o franciscano Diego de Valadés publica na Itália sua *Rhetorica christiana*. Pensada como um manual para difundir a doutrina através da mnemotecnica, a *Rhetorica* excedia essa temática e, além de dissertar sobre a oratória sagrada, as qualidades que devia ter um orador, as partes do discurso e as figuras de expressão, reservava longos capítulos para descrever os deuses mexicanos e os costumes dos indígenas. O tratado estava ilustrado com numerosas gravuras em cobre. Uma delas assumia um caráter exemplar, pois sintetizava as múltiplas ações dos franciscanos nas Índias. A gravura mostra uma imagem delimitada pelos quatro lados por uma muralha retangular feita de portais e árvores, unidos nas quatro interseções por capelas, nas

quais homens e meninos recebem instrução na parte direita, enquanto as mulheres e meninas ficam do lado esquerdo. Dentro desses limites, são também velados os mortos, e atendidos os doentes, aludindo assim a outras funções exercidas nos recintos franciscanos. No centro da imagem, uma igreja de características renascentistas, construída como um novo templo de Salomão, com quatro colunas em seu pórtico e quatro torres coroadas por uma grande cúpula. Do seu interior surge a figura do Espírito Santo, sendo custodiada pelos primeiros doze franciscanos chegados ao México, guiados pelo próprio São Francisco. Ao redor da igreja, no expandido átrio, pequenos grupos formados por um frade e alguns indígenas ilustram o vínculo pedagógico baseado na explicação da doutrina e dos mistérios.

A imagem apresenta então duas dimensões: uma, descritiva, que exhibe a ação catequética dos padres, e oferece uma prova testemunhal da expansão da fé em terras mexicanas. A outra dimensão, alegórica, alude a um ordenamento místico do mundo, a um sistema memorável de lugares e de ações, segundo o qual a doutrina se dissemina lenta e inexoravelmente através da palavra, da paciência e da persuasão dos missionários. A gravura consagra assim uma lógica visual em que o templo é superfície cósmica e reflexo ideal da harmonia divina, que instaura um mundo simetricamente ordenado sob o signo do número quatro, cifra exemplar e resumo da ordem terrestre e celeste. No seu centro reinam o Espírito Santo, que expande seus raios em todas as direções, o edifício da Igreja, com suas firmes colunas e cúpulas, e a figura de Cristo, que rodeado por beatíficas nuvens oferece seus ensinamentos. Réplicas desse Cristo envolto numa auréola luminosa, os missionários ocupam o resto da cena, situados ao redor do templo, e divididos em pequenos grupos que multiplicam a tarefa evangelizadora. A representação alude a um mundo que estava sendo criado novamente ali, no orbe indiano, amparado por esperanças milenaristas que pareciam ter achado o território mais propício para se tornar realidade. A cena prefigura um cosmos da vida comunal cristã, que enfatiza a dimensão formativa do trabalho missionário e a firmeza do laço entre padres e indígenas. Em pequenos grupos unidos por uma atenta vigília, cada sujeito é capturado em plena atuação, ora em seu papel de aluno devoto, que aprende todas as coisas, ora como professor aplicado que discute a penitência, a fé e os sacramentos, ensina as letras ou organiza classes de canto. A gravura então poderia ser lida pelo menos de três maneiras complementares: como representação de um espaço redentor, sinédoque de um mundo ordenado e espelho de virtudes seráficas; como registro histórico da utopia de um tempo primevo na América, e como crônica cotidiana, que explicita um programa integral de ação a ser cumprido indefinidamente.

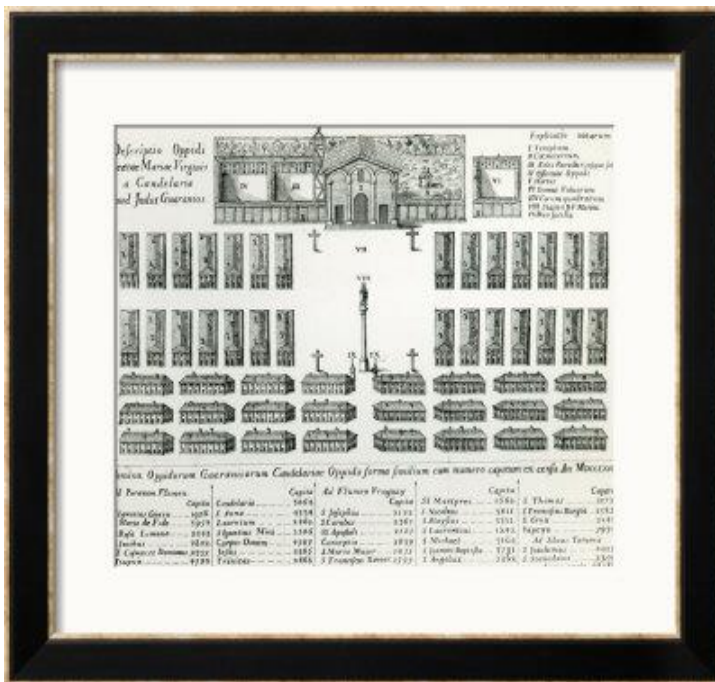


“Ilustración de lo que hacen los frailes en el Nuevo Mundo de las Indias, según se ha dicho: ‘Te dilatarás hacia el Oriente, el Occidente, el Septentrión y el Mediodía, y seré un custodio para ti y los tuyos’”. Em Diego de Valades, *Rhetórica Christiana*.

A estampa de Valadés retrata a vida social da evangelização na Nova Espanha em pleno esplendor devocional. A outra gravura, que evoca a missão jesuítica, acompanha um texto escrito por José Manuel Peramás no exílio italiano nas últimas décadas do século XVIII, quando a Ordem já havia sido expulsa da América por mandato real. Peramás compõe um opúsculo em que compara a vida nas missões do Paraguai com os modos de convivência que Platão postula na *República*, para mostrar as semelhanças e diferenças existentes entre ambas as experiências. Escrito em latim com o título *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis commentarius*, o estudo aponta então a uma dupla dimensão do passado (a idealização da polis e a descrição dos aldeamentos), entendidas como instâncias do tempo acabadas em si mesmas, livres do devir, e que por isso mesmo podiam ser comparadas.

O trabalho, contudo, não é mero anacronismo de um nostálgico exilado que se obstina em procurar influências platônicas nas reduções, ou que pretende descrever as missões como a realização final de um modelo imaginado na Grécia perdida. Muito pelo contrário, o filósofo, longe de servir como autoridade inquestionável, opera como um apoio, e muitas vezes como um contraste, daquilo que se pretende enfatizar: que a experiência jesuítica foi superior a outras comunidades imaginadas pelos filósofos e reformistas como Platão ou Morus, superior por ter

vido baseada na doutrina cristã. Para Peramás, Platão pode ter sido visionário em alguns aspectos (a importância da música, a simplicidade das casas, o valor do planejamento prévio da ordem espacial), mas o contraponto com suas teorias serve antes para revelar os equívocos e as imperfeições que teriam sido superados e corrigidos pelo modelo jesuítico. A comparação, desta forma, expõe mais divergências do que pontos em comum. Se na república platônica as normas, leis e disposições que regulamentavam a existência da comunidade tinham o objetivo de promover a felicidade, para Peramás esse alvo jamais poderia ter sido atingido sem recorrer “a la ley de Cristo y de los libros santos”.



La Candelaria, em José Manuel Peramás. *La república de Platón y los Guarantés*

A gravura que acompanha o texto mostra a composição da missão de La Candelaria. A ilustração exibe um cosmos perfeitamente ordenado, com o templo maior situado em posição privilegiada, e a praça principal, coroada no centro pelo monumento à virgem, custodiada em cada um de seus ângulos por um alto cruzeiro. Ao redor da praça estavam as casas, todas iguais, mantendo a mesma distância entre si. O modelo era idêntico ao que se havia aplicado em outras missões da América do Sul, baseadas na economia de subsistência e no isolamento em relação aos centros urbanos do governo colonial. Era esse um mundo fechado, metonímia de um cristianismo feliz que tinha sido dissolvido, e provavelmente dissolvido para sempre. Com as

notas explicativas que definem a função de cada prédio dentro do conjunto, a gravura evoca uma cidade ideal. Nessa cidade intacta e completa, tão diferente do ruinoso estado em que estariam muitos dos aldeamentos quando já tinham transcorrido mais de duas décadas da expulsão, tudo é concórdia e equilíbrio. O povoado, contudo, está completamente vazio, nenhum indivíduo aparece, nem missionários nem guaranis. Estático e desamparado, o aldeamento está deserto. Como se houvesse sido abandonado às pressas, ou como se estivesse aguardando um retorno e uma redenção que jamais iriam acontecer.

Desta forma, as duas gravuras ilustram experimentos sociais permeados pela utopia, que deixaram marcas duradouras na história das populações americanas, mas que fracassaram em criar uma ordem que pudesse regenerar os males produzidos pela conquista e alterar as relações de poder que esta havia instituído.

A utopia, de toda forma, não desaparece no imaginário americano, e retorna de várias formas depois das independências e na era da constituição dos estados nacionais. Ecos das cidades ideais ressoam nos desenhos racionalmente planejados de Washington, nas cidades que consagram a linha reta como vetor de progresso, como as fundadas pelas oligarquias triunfantes em Belo Horizonte e em La Plata, nas urbes imaginárias dos alvores da emancipação, como a Colombo de Francisco de Miranda ou Argirópolis, que em 1850 Domingo F. Sarmiento postula para servir como capital das Províncias Unidas do Rio da Prata, no magno projeto desenvolvimentista de Brasília. Ecos da busca por novos equilíbrios sociais, sob o imperativo do igualitarismo, perduram nas comunas socialistas que proliferam no século XIX em diversas regiões do continente, como a sonhada “República Universal da Harmonia” no México ou a Colônia Cecília no Brasil. Ecos milenaristas se manifestam nos experimentos religiosos, arcaicos e restauradores, como em Canudos ou nas colônias menonitas como as que se estendem até hoje pelo Oriente boliviano.

Todas essas experiências estão em maior ou menor medida atravessadas por uma fantasia recorrente, que se reconstitui e se redefina em cada momento histórico e parece não perder vigência, mesmo diante das agruras da realidade: a fantasia do “país do futuro”. Fuga do presente, ou crassa esperança no porvir, o mito alimentaria as ilusões ufanistas e serviria para promover chamados mágicos em procura de terras vastas e abertas e de outras promessas ilimitadas. Seria fortemente impulsionado na era das imigrações massivas do século XIX e começos do XX, e teria também um contundente tributo literário nas páginas de *Brasil, país do*

futuro, que Stefan Zweig escreveu nos apocalípticos anos da Segunda guerra. Em 2018, diante da crítica situação que sofre grande parte do continente, essa ideia pareceria abstrusa, improvável ou impossível, mas talvez retorne, por necessidade ou virtude, em algum momento. Se isso acontecer, que seja não como postulação nostálgica ou como sonho de paraísos remotos, mas como potência emancipatória, como vocação de urgência, como vontade definitiva de reformular os espaços e as utopias, como obrigação de repensar no intenso agora as formas dos nossos futuros melhores.

Referências

BRASIL. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*. Tomo I, 3 trimestre de 1839, n. 3. Versão fac-similar: Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908, p. 6.

CORDIVIOLA, Alfredo. *Espectros da geografia colonial. Uma topologia da ocidentalização da América*. Recife: UFPE, 2014.

FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopia en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas, 1986.