

## Utopias Helenístico-Romanas

---

Ciro Flamarion Cardoso

### **Abstract:**

*In the ancient Greek world, the construction of imaginary worlds was never absent. Nevertheless, we notice a contrast when comparing such alternate realities as imagined under the reign of the polis and the citizenship linked to this form of state, to those which appeared later on, in Hellenistic and Roman times, when citizenship in fact ceased to exist. The paper focuses on the latter: utopias which no longer intended to exert any influence on politics or social reality but, on the contrary, built up idealized and rural worlds to which one could escape in spirit for a time. The text studies in some detail the works of three authors: Iamboulos (as known through Diodorus Siculus), Lucianus and Longus.*

*Utopia* é, como se sabe, termo cunhado por Thomas More em 1516, num texto escrito em latim (só apareceria em inglês em 1551): tratava-se de uma ilha imaginária cujo nome remete a “nenhum lugar”, à negação de um lugar concreto, palpável.

A questão que se formula é a possibilidade, ou não, de generalizar o termo e o conceito de utopia, em especial, no que nos interessa, projetando-o em períodos anteriores ao renascentista. Entre nós temos a opinião do medievalista Hilário Franco Jr., que define: [a] “palavra... [indica] toda sociedade idealizada, concebida como evasão do concreto ou como proposta de mudanças nele. Portanto, concebida como literatura e/ou como ideologia”.<sup>1</sup> Se adotada, esta postura permitiria uma aplicação a etapas históricas anteriores a 1516. Ela indica também, no conceito, dois eixos ou ênfases que de fato permitem caracterizar todas as construções utópicas: 1) comentar o mundo ou sociedade do autor mediante o uso da metáfora e da extrapolação; 2) criar *alternativas* imaginárias à sociedade do autor.

Em 1868, John Stuart Mill, falando no Parlamento, usou o termo *distopia*. Em nosso século, o seu uso se disseminou, nos países de língua

inglesa, a partir do livro *Quest for Utopia*, de Glenn Nedley e J. Max Patrick, publicado em 1952.

Em tal linha, poderíamos considerar, tomando *utopia* como termo genérico, que ele pode ter, seja uma ênfase na dimensão espacial, seja na dimensão temporal. No primeiro caso teríamos *eulopias* ou *distopias*; no segundo, *eu cronias* — que na Antiguidade costumavam ser localizadas no passado mais ou menos remoto — e *discronias*.<sup>2</sup>

No domínio do estudo das ideologias, a questão utópica despertou em nosso século interessantes opiniões contrárias, a de Karl Mannheim e a de Gonzalo Puente Ojea; este último, em livro sobre o estoicismo antigo.

A versão de Karl Mannheim a respeito das ideologias é até certo ponto derivada do marxismo. Como para os marxistas, para ele a análise do conhecimento e da ideologia não se ocupa do indivíduo autônomo, isolado da sociedade, e sim, do grupo social em cujo contexto o indivíduo age, com o qual coopera e que o determina.

Mannheim distingue a concepção particular da concepção geral de ideologia. A *concepção particular* corresponde às idéias ou representações de um indivíduo ou grupo que dissimula mais ou menos conscientemente (mentira deliberada, simulação instintiva ou auto-engano) fatos cujo conhecimento não atende aos interesses do indivíduo ou grupo em questão. A *concepção geral*, total, de ideologia compreende as características da estrutura global da consciência de toda uma época, de toda uma classe social. Embora diferentes, em ambos os casos temos formas de falsa consciência: todas as ideologias são falsa consciência, sendo absurdo pretender falar de uma “ideologia científica”. O marxismo, que se pretende ciência, não passa de ideologia, de um ponto de vista historicamente situado e determinado.

O autor propõe uma dicotomia: *ideologias* (de classes dominantes) opondo-se a *utopias* (de classes dominadas). As utopias são a antítese das ideologias: são uma contra-atividade que trata de transformar a realidade social e histórica existente em outra, de acordo com as concepções das classes dominadas.<sup>3</sup>

Criticando tal dicotomia, Gonzalo Puente Ojea diz ser ela uma antinomia abstrata, como se cada classe estivesse fechada em si, como se cada uma delas não compartilhasse concepções com as demais. A solução que propõe é que toda ideologia seja vista como uma estrutura em dois níveis: o horizonte utópico e a temática ideológica concreta. Ambos os níveis só podem ser separados analiticamente, pois na prática aparecem fundidos numa totalidade coerente. O *horizonte utópico* é parte da ideologia: aquela parte que pretende legitimar as situações sociais vigentes através de proposições axiológicas (relativas aos valores) integradas a uma dada visão do mundo e que aspiram a cimentar o consenso social, apresentando-se como

um contexto ético convalidante, uma tentativa de fazer passar a ideologia por defensora dos interesses sociais gerais ou comuns (numa substituição ilusória da satisfação real das necessidades por uma satisfação retórica). A *temática ideológica concreta* é o conjunto das formulações que tematizam teoricamente e refletem em forma direta as situações reais de dominação inscritas na estrutura econômica, social e política vigente.<sup>4</sup>

Tive a ocasião, recentemente, de abordar em uma mesa-redonda o par conceitual utopia/distopia no tocante ao antigo Oriente Próximo, enfatizando o tópico das *distopias urbanas*. Na ocasião, salientei que a eventual idealização da cidade próximo-oriental não tem a ver com uma noção de cidadania, ao contrário do que ocorre na Grécia clássica ou na Roma republicana. Nestas, tais utopias têm sempre como referência a cidade-Estado: a *pólis* ou a *civitas*. Enquanto esta última retém uma feição mais ou menos discernível, mesmo quando já se encontre em estado avançado de crise as construções utópicas são sempre relativas a cidades-Estados ideais, como no caso de Aristóteles ou de Cícero.

O mesmo não ocorre, entretanto, uma vez consumada a *débâcle* da cidade-Estado autônoma na Grécia e depois em Roma: as formas podem permanecer, mas a cidadania morreu. Moses Finley, em seu livro sobre a política no mundo greco-romano, escolhe limitar tal termo às situações em que órgãos coletivos — cujo espírito pode ser democrático ou oligárquico — *deliberam e chegam pelo voto a decisões, as quais são obrigatórias para a sociedade no seu conjunto*. Ora, assim definida em forma restritiva, a política morre juntamente com a cidade-Estado tanto no mundo grego quanto no romano. Num reino helenístico, diz Finley, ou no período imperial romano, o que se tem é uma “política de camarilha”.<sup>5</sup> Pela mesma razão, a partir do final do século IV a.C., as utopias que percebemos (já que a maioria se perdeu) não têm ênfase urbana, e sim, rural.

Entendamo-nos, porém. Como estou de acordo com Puente Ojea, em conseqüência acho que o “horizonte utópico” de que fala estará presente em *qualquer visão de mundo consistente*. No caso grego, desde a Esquéria de Homero e a Idade de Ouro de Hesíodo, ambas representativas da tendência da Antiguidade a opinar que o melhor já passou, que o ideal se encontra num passado mítico, indefinido.<sup>6</sup> Das dimensões da utopia definidas ao princípio se deduz, também, que os dois aspectos — desejo de intervenção na realidade e desejo de dela escapar — estão até certo ponto co-presentes nos vãos utópicos da imaginação. Não duvido de que Platão pudesse ver a sua Atlântida, na fase ideal que antecedeu à corrupção e queda, como um paraíso imaginário a que pudesse evadir-se ocasionalmente. O que estou afirmando é que, nas utopias gregas da época da cidadania na *pólis*, predomina o desejo de intervenção na realidade e na política (no caso de

Platão, por exemplo, temos prova disto em sua desastrada aventura siciliana); e que, nas utopias posteriores, de período helenístico e romano, cada vez mais passam a predominar as construções de mundos ideais e rurais a que se pudesse escapar. Em sua síntese acerca do período que aqui nos interessa, Ferguson dedica um capítulo à utopia e outro à evasão.<sup>7</sup> Vejo a coisa de um modo diferente, portanto: uma transição de utopias (como entende Ferguson) politicamente orientadas a outras — que também são utopias — de evasão.

No Brasil, o único trabalho que conheço dedicado em forma especializada às utopias helênicas é o de Antonio Medina Rodrigues. O livro, que concede o maior espaço a Homero e termina com Platão, não vai além da fase final da *pólis* autônoma. O assunto que nos interessa nesta palestra é, na verdade, muito raramente ventilado entre nós.<sup>8</sup>

Os primeiros balbuzeios do tipo de escritos — e de atitude — pertinentes ao nosso tema foram-nos preservados por Diodoro Sículo. Refiro-me a textos perdidos de Evêmero da Messênia e de Iambulo.

O primeiro, em sua *História sagrada*, que só conhecemos através de Diodoro e de uma adaptação de Ênio, contava que, a serviço do rei da Macedônia Cassandro (355-297 a.C.), filho de Antípatro, um dos generais de Alexandre, o Grande, teria viajado a ilhas fabulosas situadas no oceano Índico. Descreve a aprazível Pancaia, onde situa uma sociedade até certo ponto coletivista. Alguns autores vinculam tal utopia a escritos anteriores — como por exemplo os textos de Platão que contêm o seu mito da Atlântida —, mas o que me interessa é que, em Evêmero, está quase ausente a preocupação com a *pólis* (embora não com a política num sentido mais geral, afinada com o ideal cosmopolita na época inaugurado) e presente um sentimento místico de tipo antes pouco usual no mundo grego, pelo qual anuncia novas vogas intelectuais. Esse texto, hoje perdido, deu origem à expressão *evemerismo* que designa a interpretação racionalizante, alegórica, da mitologia, já que, nele, Urano, Crono e Zeus aparecem como tendo sido grandes reis do passado, deificados *a posteriori* por terem favorecido grandemente a espécie humana. Nisto se percebe, aliás, o impacto da deificação helenística dos monarcas mortos (a deificação em vida sendo tendência posterior), iniciada exatamente nessa época, ou seja, a parte final do século IV a.C..

Na ilha imaginária de Pancaia, tal como a descreve Evêmero, existem três classes de cidadãos: sacerdotes e funcionários civis; camponeses; soldados e pastores. Inexiste a escravidão, mas está presente uma hierarquia social com os sacerdotes no topo. No conjunto, entretanto, o que se nota é uma ausência de privilégios econômico-sociais. A cidadania é universal, aberta a não-nativos, mas num Estado pequeno (o que mostra que o

ideal da cidade-Estado estava ainda presente sob certos aspectos). O trabalho é dignificado, havendo incentivos materiais à sua intensificação. Limita-se a propriedade privada e elimina-se a moeda; embora não desapareçam de todo as diferenças de *status*, há sem dúvida uma forte tendência ao igualitarismo. O regime é curioso: monárquico, mas com os sacerdotes dispondo de uma espécie de poder informal mas efetivo baseado em sua sabedoria, que faz com que se os consulte. Nesta utopia de Evêmero notamos uma posição intermediária na transição que propomos entre utopias da *pólis* e predominantemente participativas e utopias posteriores à depreciação da cidadania, rurais e com crescente tendência à evasão.<sup>9</sup>

O outro escrito de que não dispomos, mas do qual temos uma idéia por intermédio de Diodoro Sículo, é o de Iambulo, um sírio de cultura grega cuja data é incerta (talvez o século III ou o II a.C.) e sobre o qual nada de concreto se conhece. Diodoro nos transmite um resumo muito sumário de suas idéias postas no contexto de viagens fantásticas que ao que parece situar-se-iam no século III a.C., no decurso das quais teria chegado às equatoriais “ilhas do Sol”, um lugar ideal onde, na linha de Evêmero, vivia-se feliz e comunitariamente, e cujos habitantes tinham particularidades físicas (ossos flexíveis e uma língua dupla, por exemplo). Escritos como este e o de Evêmero sob cuja influência parece ter estado Iambulo, refletem um fato histórico que, em termos antropológicos, poderia ser configurado como um novo contexto em que os gregos percebem a alteridade, o *outro*, em função de seu fundo adentramento no mundo asiático, até os confins da Índia, depois, de sua instalação durável em terras da Ásia e no Egito.

Detalhemos agora a descrição das “ilhas do Sol” devida a Iambulo e preservada em resumo por Diodoro Sículo, livro II, capítulos 55 a 60.<sup>10</sup>

As “ilhas do Sol” seriam sete, situadas no oceano Índico. Seus habitantes são apresentados como humanos, todos muito altos, fortes e belos, mas com algumas peculiaridades: ossos maleáveis, grandes orifícios auriculares protegidos por uma espécie de válvula, uma dupla língua — o que lhes permite manter duas conversas ao mesmo tempo (uma utopia de retórico!) e imitar todos os sons, incluindo o canto dos pássaros. As doenças são quase inexistentes e os naturais das ilhas vivem até a idade de cento e cinqüenta anos, quando quer o costume que se suicidem deitando-se sobre uma planta que os adormece docemente, sem sofrimento. Os acidentes sangrentos não têm maiores conseqüências, já que dispõem de um estranho animal cujo sangue permite restaurar algum membro que se tenha destacado. No entanto, se algum deles ficar aleijado sem remédio, deve matar-se; analogamente, os recém-nascidos que não sejam vigorosos são expostos. O método para determiná-lo é fazer com que voem no dorso de uma enorme ave própria das ilhas: as crianças que sejam perfeitas não têm medo da experiência nem se sentem mal por causa dela.

O clima é ideal, nem quente nem frio. Os frutos amadurecem o ano todo, tal como entre os feácios de Homero. O dia e a noite têm a mesma duração. Um dos efeitos miraculosos do clima ameno é que a comida de certo modo surge por si mesma, ou pelo menos a matéria-prima do principal alimento. Um junco secreta abundantemente, sem ser cultivado, uma substância que, moída após amolecer em água quente, serve para fabricar uma espécie de pão doce. Os peixes abundam, como também as aves e as plantas frutíferas, incluindo oliveiras para o azeite e vinhas para o vinho. Certo caniço provê, com a púrpura marinha, o material para a vestimenta. Frutos e matéria-prima têxtil crescem por si, os animais são também caçados ou pescados, mas não, criados. As serpentes são grandes mas não molestam os humanos, além de proverem uma carne excelente. Outrossim, as ilhas têm numerosas fontes de água quente e fria, para o banho (com propriedades repousantes) e para beber, respectivamente. A própria água do mar é doce e não salgada.

O gosto do mundo helenístico pela astrologia é transferido por Iambulo para seus ilhéus. As ilhas, aliás, são sete, número correspondente ao Sol, à Lua e aos planetas extra-terrestres então conhecidos, que eram cinco. A astrologia é o ramo preferido do conhecimento, a escrita usa somente sete caracteres (cada um dos quais pode ser disposto de quatro modos distintos) e é praticada vertical e não horizontalmente. Todos os habitantes se dedicam a buscar o conhecimento. Adoram a atmosfera e os astros, o Sol acima de todos. A planta já mencionada que lhes dá o sustento principal cresce e decresce com a Lua.

O casamento é desconhecido: mulheres e filhos pertencem a todos; as mulheres amamentam rotativamente os recém-nascidos, de modo que mesmo as mães não se liguem especialmente a seus rebentos carnis. Em consequência dessa comunidade de mulheres e filhos, não se desenvolvem rivalidades e não há distúrbios civis. Inexistem cidades ou organização estatal: os ilhéus formam grupos baseados no parentesco, cada um composto de no máximo quatrocentas pessoas. Vivem ao ar livre, nos prados. Em cada grupo de parentes — espécie de família extensa —, o mais velho é o chefe, obedecido pelos demais. O pouco trabalho necessário é efetuado rotativamente por todos: nestas ilhas, como na Pancaia de Evêmero, não há escravos. Até dispor dos mortos é tarefa fácil: os cadáveres são enterrados na areia das praias na maré baixa; quando o mar sobe, acumula areia sobre as tumbas.

Que lógicas presidem à construção da utopia de Iambulo? Em primeiro lugar, *inversões* da realidade conhecida pelos gregos: ausência de vida urbana e mesmo de casas, de Estado, de casamento e paternidade/maternidade individuais, de escravidão, de propriedade, o trabalho manual (limi-

tado) é honrado e não vilipendiado, desaparecem as hierarquias sociais, as serpentes são animais úteis e não daninhos, o mar é doce, a escrita usa uma disposição oposta à do grego, o alimento e tudo mais que se necessita não decorrem do trabalho de pessoas (isto é, não há agricultura, pecuária, navegação). Um dos efeitos das inversões é um paradoxo: as “ilhas do Sol” são civilizadas e, no entanto, negam um a um os critérios habituais pelos quais os gregos definiam a civilização.

A comunidade de mulheres e filhos tem sido atribuída por muitos autores à influência de Platão. Acho tal opinião equivocada: trata-se de elemento necessário a que se cumpra o que é, talvez, o elemento central da utopia em questão, isto é, literalmente uma *desconstrução* da ordem social tal como abordada por Aristóteles no início da *Política* (Livro I, capítulos I a V).<sup>11</sup> Com efeito, em Aristóteles o Estado é o ponto de chegada de famílias que por conveniência se juntam em aldeias, estas no Estado. Nas “ilhas do Sol”, a organização não passa da família extensa e do poder patriarcal dos mais velhos; faltam, mesmo, muitas das características que Aristóteles considera necessárias à própria unidade familiar; e, no entanto, as pequenas e dispersas comunidades contam com todas as vantagens que, para Aristóteles, teriam levado originalmente a que se formassem Estados. O caráter usualmente rural das utopias escapistas dos tempos helenístico-romanos chega aqui ao seu máximo.

A lógica da inversão é completada por uma espécie de *racionalização e aperfeiçoamento* de certos elementos da cultura grega. Como exemplo, podemos citar a morte voluntária dos velhos e estropiados, que faz um *pendant* racional à exposição das crianças indesejáveis, ou o alfabeto simplificado. Por fim, os elementos astrológicos e astrolátricos parecem ter um caráter de proselitismo em favor de certas crenças e práticas helenísticas, o que é bem compreensível da parte de um oriental, já que o culto ao Sol tinha longa tradição no Oriente Próximo, desde muito antes de Alexandre, o Grande. Aliás, a associação do Sol às utopias da época helenística parece ter sido uma constante, embora seja difícil garanti-lo, já que a maior parte dos textos não nos chegou.

Ferguson opina que, nessas utopias, poder-se-ia notar, ainda, outra novidade em relação às da época da *pólis*: estas últimas se concentravam na idéia da perfectibilidade do Homem, que devidamente instruído e educado agiria adequadamente, propiciando Estados perfeitos; deixavam de lado, portanto, as condições externas, da natureza, incontornáveis em tantos casos. Nas visões utópicas helenístico-romanas, uma boa parte da ênfase desloca-se para uma natureza generosa e perfeita, o que sublinha o caráter de *desideratum* inatingível de tais construções ideológicas.<sup>12</sup>

Considera-se que relatos de aventuras e viagens imaginárias, como os que servem de moldura narrativa às utopias de Evêmero e Iambulo, ao

fundir-se com tradições derivadas de outros gêneros literários, por exemplo o bucolismo de Teócrito — poeta helenístico proveniente de Siracusa, na Sicília, mas cuja carreira transcorreu na maior parte em Cós e Alexandria, na primeira metade do século III a.C. —, deram origem a um gênero novo, o romance grego, que floresceu no período do Império Romano. Nesses romances encontramos igualmente descrições de sociedades alternativas à real que podem ser chamadas de utópicas, em contextos de intrigas amorosas e de viagens fantásticas.<sup>13</sup>

Seiscentos anos depois da morte de Alexandre, o Grande, a gesta do macedônio foi também romanceada e serviu de base à apresentação de realidades utópicas, idealizadas. Em escrito no qual um grego do Egito se apresenta como Calístenes, um companheiro do conquistador do Império Persa, foram reunidas todas as fábulas tecidas em torno deste último no Oriente helenístico. Sabe-se que o assim chamado *Romance de Alexandre*, traduzido para o latim no século IV d.C., difundiu-se na Ásia até o que é hoje a Tailândia. O mundo do romance em questão é um mundo feérico, contendo a Fonte da Juventude, uma floresta encantada onde sob cada árvore dorme uma bela jovem, o fundo do mar, que teria sido explorado pelo rei-herói, o qual também tentou elevar-se ao sétimo céu.<sup>14</sup>

Antes de continuar abordando o tema central desta exposição através de dois autores tomados como exemplos — Luciano de Samósata e Longo sofista —, talvez convenha evocar outra novidade inaugurada no início dos tempos helenísticos e que pode ajudar a explicar algumas das peculiaridades da literatura desde então. Trata-se de algo que se vincula a algumas das discussões contemporâneas acerca de como definir a especificidade do fenômeno literário.

Seriam discursos *etnoliterários* aqueles provenientes de povos que não percebam a arte ou a literatura como setores específicos de discursos e atividades. Seriam discursos *socioliterários* aqueles surgidos em sociedades que reconheçam tais áreas como existentes: sociedades em que as noções de autor, público e literatura existam e sejam reconhecidas explicitamente. Assim, não há como definir a literatura em si: o que pode existir é a conotação social de certos discursos como literários. A literatura é e só pode ser uma noção historicamente definida. Do que se trata, em cada sociedade ou época que se estude, é de constituir para os fins da pesquisa o *corpus* de textos literários, discutindo em cada caso os critérios de inclusão e exclusão. Pode-se dizer, então, que a mítica e inefável *literariedade* em que ainda acreditaram estudiosos como Roman Jakobson e Tzvetan Todorov, em que ainda acredita um Robert Scholes, sendo um pseudo-conceito, deve ser deixada de lado como uma ilusão.<sup>15</sup>

Ao que vamos é o seguinte: os escritores gregos da época clássica não escreviam prioritariamente para leitores, e sim, para ouvintes. As *Histórias*



de Heródoto destinavam-se à leitura pública em Atenas, as tragédias e comédias à representação em festivais cívico-religiosos. Tudo isto é coerente com a cultura da cidadania, com a cultura poliade e a famosa prioridade da palavra falada na cidade-Estado antiga. É o século IV a.C. que inaugura uma nova situação que permite à literatura uma ampliação muito grande em relação à fase anterior, mas força, nela, grandes transformações. No período helenístico já se pode falar no tocante ao mundo grego, sem anacronismo, da existência de verdadeiros “homens de letras”, já que, então, surge um público leitor. O literato, numa época que desconhecia os direitos de autor, dependia com freqüência de um mecenas, muitas vezes régio nos tempos helenísticos, imperial sob o Império Romano, a não ser que dispusesse de recursos próprios que o tornassem independente. Seja como for, escrevese, agora, não somente para leitura pública — por mais que esta continue existindo, nos pórticos que então assumem grandes proporções, depois nas termas romanas ou na corte imperial —, mas também para que a obra seja copiada e lida privadamente. Uma das conseqüências da nova situação é que os escritores competem entre si pelo favor dos mecenas altamente situados na sociedade e pelo público em geral, a cujos gostos e preocupações não podem manter-se alheios. E estes gostos e preocupações cada vez mais centram-se no indivíduo, em sua felicidade e seus problemas; em matéria religiosa, em sua salvação e a possibilidade de obter uma vida eterna e ditosa após a morte. Decididamente, estamos num mundo muito diferente daquele da *pólis*.<sup>16</sup>

Luciano de Samósata não era, ao parecer, grego de origem: tinha como língua materna, provavelmente, o aramaico. Um asiático (sírio) helenizado, portanto, cujo nome dá a impressão de indicar um liberto ou, mais provavelmente, um descendente de libertos. Ao parecer foi aprendiz de um tio, escultor de estatuetas, tornando-se, depois, um retórico forense e, por fim, escritor, após os quarenta anos de idade. Alguns afirmam ter sido um professor itinerante de retórica, um sofista, em Atenas sobretudo, mas disto não há prova cabal. Sabe-se, entretanto, que exerceu um cargo subalterno na burocracia da prefeitura do Egito. Autor prolífico, sobreviveram muitas obras suas, algumas de atribuição segura, outras, não tanto: mais de oitenta, entre as duas categorias; os antigos mencionam como sendo de sua autoria 132 textos, sem contar alguns epigramas. Escritor satírico acima de tudo, foi um crítico da sociedade de sua época, o século II d.C., em múltiplos campos: religião, filosofia, costumes, corrupção e ações fraudulentas dos funcionários e juizes, maus usos da língua grega entre seus contemporâneos. Sua atitude pode ser chamada de cínica, tanto no sentido antigo quanto no moderno do termo. Sua vida parece ter transcorrido durante boa parte do século II: observações de comentaristas antigos permitem saber que

provavelmente tenha nascido pouco antes de 120 e que ainda estava vivo em 180. Sua vasta obra pode ser dividida em diversas categorias: exercícios retóricos, escritos lingüístico-literários de fundo crítico, tratados filológicos ou filosofantes, diálogos satíricos, romances e possivelmente tragédias burlescas. Interessa-nos, aqui, a sua *História verdadeira*.<sup>17</sup>

Acredita-se que o texto que examinamos tenha influenciado Thomas More e seus continuadores, assim como Rabelais, as *Viagens de Gulliver* e os contos fantásticos de Cyrano de Bergerac. O que nos cabe, aqui, é salientar o que há de utopia no relato de fantásticas aventuras que devemos a Luciano.

Não é tarefa fácil, dado o caráter mordaz e paródico do escrito. A fertilíssima imaginação, a invenção esfuziante que, nos dois curtos livros da *História verdadeira*, permitem ao autor multiplicar sem esforço, quase ao infinito, mundos e situações, está na verdade, em primeiro lugar, a serviço de uma crítica impiedosa aos principais ícones da cultura grega clássica — Homero, Heródoto, os filósofos famosos do passado —, além de a inúmeros autores menores, de muitos dos quais sobrevive só o nome ou pouco mais. E aqui está um dos nós da questão: Luciano, autor vigoroso de um texto em muitos aspectos cheio de humor e vivacidade, no entanto ao mesmo tempo nos deixa um escrito que cheira a mofo. O próprio fato de se dedicar entusiasticamente a solapar as bases mesmas da cultura grega antiga mostra que, seja como for, não via possibilidade alguma de escapar a tais bases: o melhor já foi, tudo que é grande está num passado na época já velho de muitos séculos.

Como Longo, seu contemporâneo ou a ele um pouco posterior, Luciano é filho legítimo da vacuidade pomposa da chamada Segunda sofística ou Nova retórica (os dois termos sendo, na época, intercambiáveis): movimento erudito e arcaizante cujos integrantes, como diz Rose, cometeram nos primeiros séculos da era cristã “alguns dos exemplos mais grosseiros de mau gosto e de puerilidades artificiais de estilo”, não conseguindo destacar-se de “uma revivescência mórbida do asianismo” (ou seja, do estilo chamado asiático de oratória), nem “das piores afetações do aticismo”.<sup>18</sup> A verve de Luciano oculta um pouco, numa primeira leitura, o quanto ele era prisioneiro voluntário de um passado, como todos os autores de sua época. A Grécia, firmemente integrada ao Império Romano havia séculos, não enxergava alternativa a tal situação, de todo modo considerada uma espécie de mal necessário pelas elites gregas que ainda recordavam os efeitos nefastos das guerras civis do final da República, cujas batalhas finais se deram na própria Grécia ou no mundo helenizado do Mediterrâneo Oriental. Mas o público culto se voltava repetidamente para os modelos do passado grandioso, mesmo que fosse, como no caso de Luciano, para submetê-los à chacota.

Assim mesmo, em filigrana e apesar da mordacidade constante, da declaração liminar de que, ao contrário dos autores do passado, dispõe-se a dizer mentiras e não verdades, a insistência em algumas imagens — em especial no episódio inicial das Herpérides ou “Ilhas Afortunadas” situadas a ocidente das Colunas de Hércules, no mundo imaginário existente no interior da baleia que engole o barco do protagonista, por fim nas ilhas visitadas logo depois, uma das quais, descobre, é a residência dos mortos famosos do passado — e certos vãos líricos de Luciano traem o desejo de uma vida menos artificial do que a vida urbana de sua época. Com efeito, a primeira descrição da ilha dos mortos afortunados nada fica a dever às pastorais poéticas de Teócrito (gênero na época há muito esgotado e esclerosado) nem às pastorais em prosa de Longo.

Trata-se de ilha contendo rios de água cristalina que correm serenos em direção ao mar, pradarias cobertas de flores, bosques e pássaros que cantam, onde a atmosfera é doce. Lá, atravessando um prado florido, os viajantes encontram guardas e sentinelas que, longe de barrar-lhes a passagem, prendem-nos — mas com guirlandas de rosas — para conduzi-los diante do governador da ilha, o sábio cretense Radamanto. Na verdade, por um momento revelador, desaparece a ironia mordaz. Figuras muito semelhantes surgem igualmente em outras passagens, num contexto mais irônico. Fica, no entanto, a impressão, mesmo nesses casos, de um desejo melancólico e nostálgico da parte do autor por uma idade de ouro perdida, por um mundo simples, rural, onde a vida transcorresse sem esforços e sobresaltos.

Onde, também, desapareceriam as complicações sociais. Se bem que, na verdade, esteja nesses pontos da narrativa rindo-se de autores como Iambulo e da credulidade dos que, lendo-os, acreditavam na veracidade das fábulas por eles expostas, não parece duvidoso que veja com olhos bastante desejosos um mundo onde se faz amor sem experimentar vergonha, em público, a mulheres ou rapazes conforme se deseje, como aparece na descrição da “ilha dos mortos”. Paraíso grego e machista, portanto, sendo mulheres e rapazes meros objetos. É verdade que a menção a fazer amor em público não deixa de ser uma zombaria dirigida aos primeiros cínicos. Também é certo que, de passagem, Luciano aproveita para aludir indiretamente ao *Banquete* de Platão, no sentido de acusar Sócrates de hipocrisia em suas declarações de castidade em relação aos belos rapazes. Mas o leitor não deixa de perceber a fantasia, o *wishful thinking* do autor. Pois as aventuras são narradas em primeira pessoa: Luciano mesmo é o protagonista de suas imaginárias viagens. Ora, o motivo homoerótico aparece duas vezes. Na primeira, poderia ter-se casado com o *filho* do rei da Lua: com efeito, naquele mundo inexistem as mulheres e as crianças são dadas à luz

pelos rapazes, após o desenvolvimento do feto na “barriga da perna”, expressão que existe em grego como em português. Um erômena-esposa — fértil ainda por cima — parece o ideal homoerótico dos helenos antigos levado a demencial paroxismo! Na segunda ocorrência do tema, como dissemos, narra-se que, na “ilha dos mortos”, os homens unem-se à vontade a mulheres ou rapazes, e que estes se prestam à copulação com quem desejar: ou seja, primeiro aparecem mas em seguida são omitidas as mulheres-objetos, ficando só os rapazes-objetos... Pareceria, então, ser Luciano um dos gregos antigos — como diriam gravemente alguns dos especialistas atuais em História da sexualidade ou “de gênero” (expressão no fundo um tanto absurda para se referir à questão para a qual é usado em textos de tais especialistas) — “preferidores do amor com os rapazes”.

O romance *Dáfnis e Cloé* é atribuído a Longo, escritor do qual nada se sabe e que seria do II ou do III século d.C..<sup>19</sup> Alguns quiseram ver nele um natural da ilha de Lesbos, onde transcorre o romance em questão, mas não há disso necessidade alguma. Lesbos era há muito associada a Eros e fora a pátria da poetisa Safo.

Obra breve, caracterizada por uma grande unidade e desenrolada num único lugar, ao contrário dos longos romances gregos habitualmente caracterizados por longas viagens, grandes deslocamentos no espaço, em *Dáfnis e Cloé* temos provavelmente o melhor dos romances antigos, idílio rústico em prosa que não deixa de rescender a certo artificialismo mas também transpira uma simpatia pela vida simples difícil de resistir. Ao mesmo tempo que percebemos o quanto ela é construída e falsa, não a podemos deixar de apreciar pelas belas imagens que evoca. Trata-se de uma espécie de *pendant* em prosa dos idílios poéticos de Teócrito, com o mesmo equilíbrio entre a descrição dos sentimentos humanos e a das realidades pastoris no seio da natureza. A artificialidade vem de ser uma obra repleta de erudições e citações, sobretudo dos poetas. É obra, também, de um miniaturista e, como se disse, muito diferente dos outros romances gregos que se conservaram. Longo foge dos episódios vastos e dos incidentes complicados: mesmo o rapto de Cloé — artifício literário usual naqueles romances — dá origem só a curto incidente e não faz com que, como em outros textos, a heroína se veja transportada a terras distantes; nem então deixa a pequena ilha-cenário.

O autor declara que se inspirou em uma pintura que contemplara certa vez em Lesbos, relativa a uma história de amor, cuja descrição evoca irresistivelmente algumas das paisagens mais complicadas dos afrescos de Pompéia. No quadro em questão estavam representadas mulheres dando à luz, outras envolvendo bebês em panos, crianças expostas alimentadas por animais e recolhidas por pastores, jovens trocando juras de amor, piratas e

inimigos aprestando-se ao ataque. De fato, tudo isto e mais ainda está presente no curto romance de Longo sofista. Mas o que o leitor retém após a leitura é sobretudo uma série de imagens da natureza e da vida simples e agreste. O despertar da natureza na primavera, os trabalhos do outono, árvores veneráveis, a gruta das ninfas, rebanhos, pradarias onde brincam cordeiros e cabritos, maçãs recém-colhidas, uma fonte cantante cercada de juncos... E vinhas, oliveiras, flores, lianas, fogo e neve, a floresta habitada pelo deus Pã, o mar que nunca está muito longe. A cidade de Mitilene é descrita, logo no início do romance, como grande e bela: mas não é lá que reside o sonho do poeta romancista.

Minha passagem favorita é o Capítulo 12 do Livro III. Nele se sente com vivacidade a magia do renascer da terra na primavera: a neve que se vai, deixando reaparecer o solo antes por ela coberto, o verde da erva nova que se estende, a saída dos animais dos estábulos para as pastagens. Neste ambiente encantador, como em outras partes do romance, Dáfnis e Cloé homenageiam com as flores típicas do início da primavera e com libações do leite de suas cabras e ovelhas Pã e as ninfas, numa gruta e sob árvores consagradas. Não deixam também de trocar inúmeros beijos. E, detalhe encantador, oferecem ainda a primícia de suas flautas, que despertam a resposta dos rouxinóis, como se estes reaprendessem velhas canções esquecidas...

Concluamos. As utopias em certos casos comentam o mundo ou a sociedade e propõem alternativas a eles como tentativa de atuação na vida da coletividade: como uma extensão, um prolongamento das lides políticas. Isto se aplica, por exemplo, às “cidades-Estados ideais” de um Platão, Aristóteles ou Cícero. Mas, em muitas épocas, quando a cidadania se torna impossível ou se deteriora, as construções utópicas têm função diferente: a de permitir escapar pela fantasia, por um momento, a uma realidade julgada desagradável ou tediosa. É este último o caso das utopias ruralizantes escritas em língua grega no período helenístico e sob o Império Romano.<sup>20</sup>

## Notas

<sup>1</sup> FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 11.

<sup>2</sup> NICHOLLS, Peter. org. *The encyclopedia of science fiction*. London: Granada, 1979, p. 622-623 (verbete: “Utopias”) e p. 184-186 (verbete: “Dystopias”).

<sup>3</sup> MANNHEIM, Karl. *Ideologia y utopía*. Madrid: Aguilar, 1966.

<sup>4</sup> PUENTE OJEA, Gonzalo. *Ideologia e historia*. El fenómeno estoico en la sociedad antigua. Madrid: Siglo XXI de España, 1974, p. 1-7.

<sup>5</sup> FINLEY, Moses I. *Politics in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 50-69.

<sup>6</sup> Em matéria política, isto levava a que as novidades constitucionais procurassem apresentar-se como sendo na verdade uma volta a alguma mítica “constituição ancestral” ou ao *mos maiorum*: ver FINLEY, Moses I. La constitución ancestral. In: \_\_\_\_\_. *Uso y abuso de la historia*. Trad. de Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Critica, 1977, p. 45-90; MEIER, Christian. *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, p. 63-81.

<sup>7</sup> FERGUSON, John. *A herança do helenismo*. Trad. de António Gonçalves Mattoso. Lisboa: Verbo, 1973, capítulos IV e V, p. 69-101.

<sup>8</sup> RODRIGUES, Antonio Medina. *As utopias gregas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

<sup>9</sup> Quanto a Evêmero, baseei-me no resumo de FERGUSON, John. *Op. cit.*, p. 70-72.

<sup>10</sup> A edição utilizada é o segundo volume da obra de Diodoro Siculo editada e traduzida por C. H. Oldfather, publicada na Coleção Loeb (impresa pela primeira vez em 1935).

<sup>11</sup> Usei a edição da coleção Loeb, neste caso devida a H. Rackham (1932; correções introduzidas em 1944).

<sup>12</sup> FERGUSON, John. *Op. cit.*, p. 70.

<sup>13</sup> Ver o ainda imprescindível CHASSANG, A. Étude sur le roman grec. In: LONGUS e HÉLIODORE. *Les romans grecs*. Paris: Garnier, s.d., p. I-XLVII; também: MORESCHINI, Claudio. *Il romanzo greco*. Firenze: Sansoni, 1973, p. 1-30.

<sup>14</sup> Cf. PAPAÏOANNOU, Kostas. Le roman hellénistique ou les rêveries d'une foule solitaire. In: LONGUS, *Daphnis et Chloé suivi de Lucien: Histoire véritable*. Paris: Gallimard, 1973, p. 7-16 (a menção ao *Romanço de Alexandre* está na pág. 14).

<sup>15</sup> Consulte-se a respeito GREIMAS, Algirdas Julian e COURTÈS, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. Trad. de Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989, p. 262-264 (verbetes: “Literária, Semiótica” e “Literariedade”).

<sup>16</sup> Ver LÈVÊQUE, Pierre. *O mundo helenístico*. Trad. de Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 99-102.

<sup>17</sup> A edição utilizada foi a da coleção Loeb, cujo responsável é A. H. Harmon (1921).

<sup>18</sup> ROSE, H. J. *A handbook of Greek literature*. London/New York: Methuen/Dutton, 1964, p. 395-421.

<sup>19</sup> Como no caso dos demais autores antigos, usei a edição da coleção Loeb, publicada pela primeira vez em 1935 e devida a J. M. Edmonds.

<sup>20</sup> Este texto é versão modificada de conferência que inaugurou o *XI Seminário de Estudos Clássicos* do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense, em 22 de outubro de 1996. Além dos livros indicados nas notas que precedem, usaram-se também dados provenientes de três dicionários: HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987; BOWDER, Diana. *Quem foi quem na Grécia antiga*. Trad. de Maristela R. de A. Marcondes. São Paulo: Circulo do Livro/Art Editora, 1988; BOWDER, Diana. *Quem foi quem na Roma antiga*. Trad. de Maristela R. de A. Marcondes. São Paulo: Circulo do Livro/Art Editora, 1986.