

O TEMA DA VIAGEM E SEUS DESDOBRAMENTOS NA *NOVA ATLÂNTIDA* DE FRANCIS BACON

Hélvio Moraes (Doutorando, UNICAMP)

helviomoraes01@gmail.com

RESUMO: Partindo da idéia de que há uma forte relação entre o tema da viagem e o relato utópico, propomos uma leitura da utopia baconiana, em que um *admirável mundo novo*, construído pelo conhecimento científico, é revelado a exploradores europeus. Na primeira parte, fornecemos um quadro em que são expostos os conceitos que nos servirão de base para a análise proposta, condizentes com a noção da viagem nos escritos utópicos clássicos, o significado da viagem no período das grandes descobertas e sua influência no pensamento dos utopistas do Renascimento, entre outros. A partir daí, entendendo o relato utópico de Bacon como uma *viagem de atravessamento* (Minerva), assim como uma espécie de *percurso iniciático* (Fortunati), em que cada etapa avançada pelo narrador corresponde alegoricamente a um aspecto relevante da história cultural do ocidente, apresentamos, na segunda parte, nossa análise.

Palavras-chave: Utopia, literatura de viagem, Renascimento

1. Há uma forte relação entre o tema da viagem e o gênero utópico. Não somente o surgimento das primeiras utopias literárias coincide com o início das grandes descobertas marítimas – sendo este, de fato, o aspecto que mais se destaca ao primeiro contato com os escritos utópicos clássicos –, como também os artifícios literários dos quais o utopista lança mão para nos apresentar sua visão de sociedade ideal mantêm um

profundo diálogo com o amplo espectro da literatura de viagem, que abarca escritos dos mais diversos gêneros, como a viagem maravilhosa e os relatos de viajantes, seja sob a forma de diários ou epístolas, assumindo desta gama de escritos suas modalidades discursivas.

Basta pensarmos nas três utopias clássicas do Renascimento – a *Utopia* de Morus (que funda o gênero, ou, segundo alguns autores, reelabora, numa perspectiva moderna, uma tradição literária que remonta à *República* de Platão), a *Cidade do Sol* de Campanella, e a *Nova Atlântida* de Bacon – para que tenhamos uma prova da relevância do tema da viagem em tais escritos.

De fato, o tema é considerado como uma constante do gênero, que se expressa direta ou indiretamente, no espaço (a própria viagem marítima sendo o maior exemplo) ou no tempo (o recurso ao sonho), em todas as utopias. Contudo, sua centralidade como fator de incidência sobre os elementos que compõem o núcleo do projeto utópico é colocada em questão por alguns estudiosos. Como nos salienta Minerva (1996, p. 40), tal atitude deve-se ao fato de certos historiadores da literatura utópica terem sido atraídos mais pela descrição do lugar outro do que pelos meios empregados para alcançá-lo. Conseqüentemente, relegam à viagem a função de simples expediente literário, um mero recurso usado pelo autor para explicar verossimilmente como se deu a descoberta do mundo ideal, sendo, logo em seguida, descartado, a ponto de a maioria das utopias não relatarem como se deu a viagem de retorno.

A relação, portanto, entre a narração da viagem e a descrição do mundo utópico recém-descoberto seria antitética e não dialética. Às vicissitudes da travessia seria contraposta a perfeição da cidade ideal, à ação, a descrição e, assim, constituídos os pólos antitéticos do relato utópico, prevaleceria, como ponto legítimo de investigação,

aquele relacionado ao desenho do mundo outro; o seu oposto – a travessia –, em nada contribuiria para elucidá-lo, nada nos diria acerca do plano elaborado pelo seu autor.

Creemos que esta atenção excessiva ao aspecto descritivo, em detrimento das passagens mais carregadas de elementos romanescos, falha por não levar em consideração certos dados importantes relativos à idéia de viagem. O primeiro seria a relevância da viagem para a mentalidade européia no Renascimento.

Há um processo que poderíamos denominar de secularização da viagem, que se desvia paulatinamente da peregrinação medieval e, como resultado do racionalismo humanista, termina nas grandes viagens dos portugueses e espanhóis. Conforme nos esclarece Servier (1995, p. 112), por um lado, “se o Ocidente se dirigia sempre adiante, rumo ao oeste, era para encontrar de novo o paraíso terrestre”. Contudo, as viagens na época dos grandes descobrimentos, aos poucos, fizeram desaparecer este mito que, como aponta Jean Delumeau, ainda era considerado um fato no início do século XVI:

Há uma mudança profunda que se dá no século XVI, pois os grandes navegadores portugueses, espanhóis, etc., deram a volta ao mundo e não ouviram falar do Paraíso terrestre, nem o viram, e podem dizer que ele já cá não está. (...) A partir do século XVI os mapas já não colocam o Jardim do Éden ao alto. (...) O século XVI marca o momento em que deixa de se aceitar que o Paraíso terrestre, mesmo inacessível, ainda existia. (DELUMEAU, 1998, p.)

Uma fonte considerável de relatos de navegantes descrevendo a nova geografia, formas novas de organização social e diferentes costumes, acabou por instaurar um processo de revisão crítica de uma Europa já atormentada por conflitos que abarcavam todos os campos do viver associado. São estes relatos que criam o Novo Mundo e este passa a servir de espelho a esta Europa desgastada. Desta forma, para De Boni (2006, p. 202), “a dilatação do mundo real como resultado das explorações constituía para a

cultura européia um fator de estímulo para a ‘descoberta’ literária de ilhas inexistentes, nas quais projetar a própria ânsia de aperfeiçoamento”.

O segundo ponto raramente levado em consideração refere-se à amplitude do conceito de viagem. Não só a partida e a trajetória para se alcançar o lugar outro, mas também toda a experiência ali vivida – e por isso, a narração de como se dá o contato com o outro, assim como a descrição das normas perfeitas do viver associado – devem estar condicionadas à idéia da viagem utópica. Visto nesta perspectiva, mais que mero expediente literário, o recurso à viagem se transforma em princípio. Assim, sua função no interior do projeto utópico não é apenas promocional (enquanto moldura, que diz respeito ao antes e ao depois da utopia), mas também, e principalmente, um elemento estruturante (MINERVA, 1996, p. 42).

Sem reduzir a importância das razões históricas que levaram à elaboração do projeto utópico, ou, mais particularmente, as de fundo pessoal que induziram o utopista a criar sua utopia¹, queremos chamar a atenção também para o aspecto estrutural do texto, e demonstrar sua relevância. Na verdade, o texto utópico se privilegia por ser capaz de mostrar de forma bastante clara os pontos de convergência destes três paradigmas.

Portanto, à imagem de dois pólos antitéticos preferimos opor a idéia de um jogo dialético entre duas visões distintas de mundo: a do viajante, que traz consigo todo o arcabouço cultural de seu lugar de proveniência, e a do outro, que assume a função didática de revelar ao primeiro, de forma pormenorizada, o modo de ser do mundo recém-descoberto. A viagem utópica possui, de fato, um grande valor heurístico (FORTUNATI, 1996b, p. 14), e este só pode ser visto dentro de um movimento contínuo de recepção do novo e de constante comparação. O expediente narrativo das

etapas intermediárias que preparam o viajante para o contato com a alteridade assemelha-se, de certa forma, a um ritual de iniciação (FORTUNATI, 1996a, p. 10), um processo de transformação ao fim do qual temos a imagem de um novo homem, mais sábio e purificado das imperfeições que trazia anteriormente. Embora este homem, na utopia, seja representado pelo viajante, graças a um hábil agenciamento de técnicas narrativas – como o testemunho em primeira pessoa, o caráter informativo do relato, os procedimentos estilísticos que se utilizam de *topoi* literários para explicar o novo, entre outras – o *percurso iniciático* se potencializa e se estende ao leitor, e, portanto, a todos os homens, de modo que o gradual esclarecimento vivenciado por um é simultaneamente experimentado pelo outro.

Desta forma, a função do narrador-viajante é dupla. Primeiramente, ele é o mediador entre dois mundos: é ele quem leva para dentro da utopia a visão de mundo do leitor, encarna os valores de sua época e, ao mesmo tempo, serve como testemunha ocular das novidades do lugar outro. Sua segunda função é a de ator, pois ninguém mais, senão ele (e, às vezes, seus companheiros que, contudo, permanecem em silêncio), passará pelo processo de aprendizado que será transmitido à posteridade.

Dupla também é a natureza da viagem. Segundo Minerva (1996, p. 44-5), deve-se distinguir dois tipos de viagem na utopia:

Freqüentemente a viagem não termina com o desembarque sobre a nova terra, mas continua em um itinerário que apresenta todas as características da exploração. Neste caso, a *viagem de aproximação* é seguida por uma *viagem de atravessamento*. A viagem de aproximação à utopia é constelada de histórias paralelas que transformam o viajante, predispondo-o ao encontro com o lugar outro utópico. A viagem é lição de relativismo cultural e filosófico, liberação dos preconceitos, formação de uma mente aberta, instrumento de conhecimento. A experiência e o encontro de realidades diversas, o contato com o outro educam a personalidade do viajante, abrem-lhe a mente, o predispõem àquilo que com um

termo atual chamaríamos ‘multicultural’. Nesta perspectiva multicultural se insere harmoniosamente também a percepção do “outro” utópico, ao encontro do qual viajante e leitor já se acham mais preparados. A viagem de atravessamento completa a transformação fazendo do viajante um novo homem. (itálicos nossos)

Todas estas considerações confirmam a nossa hipótese quanto à centralidade do tema da viagem no bojo do escrito utópico. Este é o primeiro passo para a leitura que propomos a seguir: mais que mera moldura que envolve o desenho de sociedade ideal traçado por Bacon, a viagem está na sua base e o impregna totalmente.

2. A *Nova Atlântida* é o relato das experiências vividas por um grupo composto por cinquenta e um tripulantes de uma embarcação que deixara o Peru e partira em direção ao Japão e à China, através do Oceano Pacífico. Tendo levado provisões para um ano, após cerca de cinco meses, ventos contrários impedem que a viagem progrida. Ainda que, por meses, consumam as provisões da maneira mais parcimoniosa, estas chegam ao ponto de se esgotar por completo. Vendo-se numa situação de extremo desespero, os tripulantes imploram pela ajuda e misericórdia de Deus. Neste momento, ventos fortes do sul se levantam e impelem a embarcação para o norte. No dia seguinte, avistam a capital da *Nova Atlântida*, Bensalem, e assim tem início a viagem de *descoberta*, ou, usando a noção de Minerva, a viagem de atravessamento da tripulação.

Até aqui, são muitas as semelhanças com os relatos de descobertas do Novo Mundo. O aproximar-se da ilha não fica a dever em nada a um relato de Colombo ou ao de Caminha, por exemplo:

E aconteceu que no dia seguinte, cerca do anoitecer, vimos no horizonte à nossa frente, para norte, como que nuvens mais densas, que despertaram em nós uma certa esperança de terra, sabendo de mais a mais ser aquela parte do mar do Sul absolutamente desconhecida e podendo por isso conter ilhas ou continentes que até então não tinham vindo à luz. Para lá mudamos pois a nossa rota e durante toda essa

noite lobrigamos a aparência de terra. Ao alvorecer do dia seguinte discernimos perfeitamente que se tratava de uma terra plana, à nossa vista e cheia de boscaçgem, o que lhe dava um aspecto mais escuro. (BACON, 1976, p. 8)

Já apontamos para a contínua mescla de ficção e realidade como um aspecto que aproxima a utopia ao relato de viagem². A passagem que citamos acima nos oferece um perfeito exemplo: embora seja uma construção ficcional, ela *podia* ser real. Por outro lado, quando lemos o diário de bordo de Colombo, a influência de Marco Polo e de Mandeville é patente (FORTUNATI, 1996b, p. 15; GREENBLATT, 1992, p. 26).

As diferenças entre os dois gêneros começam a se estabelecer a partir da *segunda viagem*, a viagem de atravessamento. Mais que de diferenças propriamente ditas, trata-se de uma inversão. O viajante, por meio de seu depoimento, “que é em si a utopia, põe realidade e ficção face a face, esta espelhando aquela, em cujo reflexo aparecem correções, modificações e especialmente, inversões. A categoria paradigmática da inversão é aqui fundamental” (BERRIEL, 2006, p. 6). No caso da *Nova Atlântida*, por exemplo, a lógica da colonização é um dos pontos de inversão.

Após serem acolhidos pelos habitantes de Bensalem, os tripulantes são hospedados na Casa dos Estrangeiros, uma espécie de casa de reabilitação da ilha. Ali são postos em quarentena e, ao fim de três dias, recebem a visita do administrador da instituição. Este é o primeiro dos três interlocutores que revelarão ao narrador peculiaridades relativas à religião, ao convívio social, a alguns costumes e, mais importante, à Casa de Salomão, a principal instituição da ilha, um enorme colégio voltado à pesquisa científica. A princípio, os estrangeiros são tomados pela sensação de maravilhamento diante dos hábitos altamente civilizados dos bensalemitas, assim como seus eficientes instrumentos e técnicas para a preservação corporal, o que está em consonância com a tese de Greenblatt de que este é também o sentimento que

primeiramente se apodera dos navegantes europeus e primeiramente transparece em seus relatos, antes de qualquer formulação discursiva mais *racional*. No entanto, os marinheiros vão, aos poucos, sendo instruídos pelos seus *guias* e o estupor que experimentaram anteriormente vai sendo substituído pela descrição detalhada de como tal ordem pôde ser estabelecida, uma ordem que se revela muito mais avançada, social e tecnologicamente, que a do velho mundo. Esta é a forma pela qual os colonizadores passam a ser colonizados.

Albanese (1990, p. 509) se refere a outro ponto que também implica numa inversão da lógica do discurso colonialista: o objeto de escrutínio e dominação não é o nativo, mas o europeu. Desde o início, os marinheiros são atentamente observados, como se os bensalemitas quisessem se certificar da sua força, da sua integridade física e da sinceridade de suas declarações quanto a serem pessoas de paz e seguidoras dos preceitos cristãos. Ainda mais interessante é o fato de demonstrarem ter consciência do papel de submissão a que são levados, o que é, no mínimo, curioso (e, em grande medida, irônico), se compararmos com a imagem dos ilustres conquistadores do Novo Mundo:

[...] estamos entre um povo cristão, cheio de compaixão e humanidade: que não nos cubra o rosto a vergonha de revelarmos diante deles os nossos vícios ou a nossa indignidade. Mas há mais, pois eles ordenaram-nos, embora sob a forma de grande cortesia, que permanecêssemos enclausurados entre estas paredes durante três dias, quem sabe se para poderem avaliar a nossa conduta e o nosso caráter e, se os considerarem maus, nos expulsarem imediatamente e, se os acharem bons, nos concederem mais tempo? É possível que estes homens que colocaram ao nosso serviço estejam ao mesmo tempo encarregados de nos vigiar (BACON, 1976, pp. 17-8).

O mesmo grau de ironia é dispensado à forma pela qual o discurso do nativo é aceito sem questionamentos por parte do europeu. A história ocidental é submetida a

grandes correções, referências a um proto-cristianismo são feitas e a noção de Velho e Novo mundo é totalmente subvertida, quando o administrador da Casa dos Estrangeiros explica a origem do cristianismo na ilha³ e a razão de seus habitantes, profundos conhecedores das nações do planeta, permaneceram incógnitos a elas⁴. Na formulação de Davis (1985, p. 112), “conhecem, sem ser conhecidos”.

O tom confiante, pleno de autoridade, do discurso do administrador – alicerçado pela evidente superioridade da organização social da ilha em comparação com a Europa – não deixa outra alternativa ao narrador senão a de, no mínimo, emprestar-lhe um ouvido favorável (e ouvi-lo em silêncio).

Há, contudo, uma pequena divergência entre o tratamento dispensado pelos bensalemitas e o modo como se dá a dominação colonialista: “a opressão do outro, que é, em qualquer lugar, o foco da colonização, é aqui transformada em uma interrogação visual, e transferida para uma população nativa [...] mais suave do que os europeus que a descobriram” (ALBANESE, 1990, p. 509). Isto se comprova ao observarmos atentamente como são representados os três grandes interlocutores bensalemitas. Um tanto parecido com o administrador da Casa dos Estrangeiros – um pouco mais austero, talvez, dada a dignidade de sua função – é o Sacerdote da Casa de Salomão, que dá ao narrador a “maior pedra preciosa” que tem: “o relato da verdadeira condição da Casa de Salomão” (BACON, 1976, p. 59). A figura mais carismática (e mais complexa) da utopia, contudo, é o segundo interlocutor, o mercador judeu Joabin, a única personagem com quem o narrador mantém uma relação de amizade. Sensato e “instruído, de grande cortesia e de excelente entendimento nas leis e costumes da nação” (BACON, 1976, p. 51), Joabin discorre sobre questões morais, especialmente as leis e os costumes concernentes ao casamento e à castidade.

Em contraste com personagens tão bem construídas, pouco sabemos do narrador. Não sabemos que posição ocupa na ordem hierárquica da nave. De fato, poucas são as passagens que fazem menção a um tipo de hierarquia. A princípio, as consultas e as decisões parecem ser feitas em conjunto⁵. Contudo, quando os primeiros contatos entre tripulantes e bensalemitas são estabelecidos, somos informados de que há um comandante, ao qual, porém, não é feita nenhuma alusão posterior. Não sendo o principal – e nem mesmo o seu substituto imediato –, o narrador tampouco pertence ao grupo inferior, como deduzimos da passagem em que o administrador da Casa dos Estrangeiros visita os marinheiros: “Sentamo-nos uns dez com ele (os restantes eram de condição inferior ou tinham saído)” (BACON, 1976, p. 21).

Bacon habilmente constrói um narrador capaz de eliminar seu distanciamento para com o leitor e que, dada sua impessoalidade, torna-se um instrumento no qual é fácil projetar expectativas individuais. Como Baldini (1996, p. 64) ressalta, o leitor não se vê diante de um narrador na primeira pessoa do singular, com um nome próprio e precisas indicações físicas, mas, sim, de um narrador coletivo. Como ele (e com ele), o leitor vive a experiência de encontrar-se num mundo em que certas contradições são resolvidas. A utopia cumpre desta forma sua função especular: reflete as questões mais urgentes e as devolve solucionadas. Na *Nova Atlântida*, a questão se resolve em torno do tema da conquista, do domínio de um mundo outro, tão urgente para uma Europa dando largas à sua sede de expansão. Contudo, a resposta elaborada por Bacon não prevê a exploração de ‘selvagens’, nem das riquezas naturais do novo mundo. Há, sim, uma Natureza a ser explorada, mas não com finalidades políticas e econômicas (não *a priori*, pelo menos) e, sim, científicas. Logicamente, um mundo estruturado sobre o poder da ciência demanda, ele também, atitudes políticas, questões econômicas,

reflexões sobre a organização social e sobre o papel da religião, entre outras. Mas é, com efeito, um tipo diferente de domínio daquele que vinha sendo realizado pelas grandes potências européias e configura, portanto, um modo de vida totalmente novo. À sua análise dedicaremos as páginas seguintes.

3. Tendo, até o momento, voltado nossa atenção ao tema da viagem e à questão de como deve ser interpretada a viagem na utopia baconiana, resta-nos investigar que mundo o narrador viu (ou foi instruído a ver). Adentraremos, portanto, nas especificidades do projeto baconiano.

A Nova Atlântida é a imagem vívida de como seria a vida num mundo onde o empreendimento científico torna-se a estrutura dominante de uma sociedade (SARGENT, 1996, p. 152). Ela traduz o desejo de Bacon em ver institucionalizada uma sociedade científica, onde a pesquisa é realizada de forma cooperativista, baseada sobre a ciência experimental. A principal instituição da ilha, a Casa de Salomão, foi instituída “para a descoberta da verdadeira natureza de todas as coisas, e para que maior fosse a glória de Deus na criação delas e maior o benefício dos homens no seu uso” (BACON, 1976, p. 40). O último quarto da utopia é dedicado à descrição de seus objetivos, de seus instrumentos, das funções de seus membros e dos ritos e normas que seguem. As etapas anteriores podem, então, ser vistas como degraus que levam ao conhecimento desta instituição extraordinária. Com as outras instituições e costumes da ilha, é possível fazer comparações, porque, ou pouco se assemelham a seus referentes europeus, ou deles totalmente divergem. Não obstante, há sempre um referente. No caso da Casa de Salomão, tal comparação não é possível. Ela nos é apresentada com a

autoridade do discurso do Sacerdote, e, logo após, a utopia se encerra bruscamente, assim como sua matriz literária, o *Crítias* de Platão.

Esquemáticamente, poderíamos dividir a obra em quatro partes:

- 1) Os imprevistos por que passa a tripulação até a sua chegada à ilha;
- 2) A acolhida junto à Casa dos Estrangeiros e o diálogo com o administrador, com respeito à religião e à história;
- 3) O contato dos tripulantes com a sociedade civil e seus costumes, representado pela descrição do Banquete da Família e do diálogo com Joabin, o mercador judeu; e
- 4) A descrição da Casa de Salomão.

Podemos retomar a idéia, exposta na primeira parte deste estudo, de que a viagem utópica cumpre um itinerário parecido com o do rito de iniciação. Esta idéia facilmente se aplica a utopia de Bacon. O narrador re-esquadrinha toda sua história cultural nas primeiras etapas, como forma de se preparar para a profunda transformação que lhe acontecerá pelo contato com a nova ordem representada pelo ideal de comunidade científica. Explorando, portanto, as sugestões alegóricas que o rito nos proporciona, percebemos que o narrador percorre uma ascendente escala de valores, que parte da religião e chega ao domínio da ciência, perfazendo, de certa forma, o curso da história humana.

Esta supremacia do conhecimento científico, embora só a compreendamos plenamente ao final do relato, já se encontrava esparsamente sugerida em algumas passagens da obra. Os ventos que levam os navegantes à Bensalem são interpretados numa perspectiva religiosa, como resposta de Deus às preces feitas. Também podem ser vistos alegoricamente como o açulamento da necessidade, que leva o homem à experiência religiosa, o que é, praticamente, a mesma coisa. Contudo, a passagem se

reveste de outro significado ao sermos informados pelo Sacerdote da Casa de Salomão de que eles possuem meios de controlar os fenômenos atmosféricos. A *descoberta* da ilha pelos europeus poderia ter sido, portanto, voluntariamente decidida pelo colégio de cientistas, se considerarmos que os ventos foram manipulados artificialmente.

A forma como se dá a revelação da fé cristã é, também, inusitada. Lembremo-nos, primeiramente, que os livros sagrados que compõem a Bíblia são confiados a um cientista. Além disso, segundo Weinberger (1976, p. 875),

o milagre da revelação [...] é, na verdade, uma subversão da revelação divina. Pois a insinuação da prece do sábio é que o discurso científico deve ser o veículo para os milagres divinos. Os milagres devem ser “reconhecidos” e “testificados” para o povo por um homem que possua o requisito do conhecimento científico.

Deste modo, a religião se instaura na ilha somente muitos séculos após seus habitantes terem alcançado uma forma de vida feliz e perfeita, favorecida pela ciência. Dada a supremacia da ciência, uma concepção que privilegia a razão humana e seu esforço em buscar no “Livro da Natureza” leis justas e imutáveis⁶ para a consecução de uma organização social estável e feliz necessariamente se sobrepõe a uma imposição dogmática que pressupõe a felicidade do homem à base do merecimento.

Bacon, em consonância com os outros pensadores utópicos, consegue evitar o choque, dentro de sua cidade ideal, entre diferentes instâncias de poder, neste caso, a religiosa e a científica. Um embate de interesses divergentes ou qualquer abertura a possíveis conflitos pela ascensão ao poder colocaria em risco a estabilidade de suas instituições e, conseqüentemente, o perfeito equilíbrio do projeto utópico. Como único meio de se evitar tais incômodos, Bacon propõe a sujeição incontestável de certos grupos sociais fortemente influentes nas questões públicas, como o clero, a família e a intelectualidade, aos interesses da Casa de Salomão, não

de forma a extinguir-lhes os atributos e funções específicas, mas, sim, de usar tais especificidades como veículo de difusão e manutenção dos elementos que compõem a ordem pretendida. Ou seja, o administrador da Casa dos Estrangeiros (que também é “sacerdote cristão” (BACON, 1976, p. 18)), o tirsan, Joabin e, obviamente, o Sacerdote da Casa de Salomão, ainda que representantes de segmentos diversos dentro da sociedade bensalemita, propagam, conforme suas funções, os ideais da principal instituição da ilha.

Um dos resultados deste desbancamento da religião pelo poder da ciência, na *Nova Atlântida*, é a tolerância religiosa, o que explica o fato de um mercador judeu, Joabin, poder discorrer legitimamente sobre filosofia moral. Este é o ponto que veremos a seguir.

4. Já tivemos a oportunidade de ressaltar algumas características de Joabin, como o seu carisma e a complexidade de sua personagem dentro da narrativa. Fora os grandes reis do passado, Joabin é a única personagem qualificada com um nome próprio. As outras são denominadas pela função que exercem. David Spitz dedica algumas páginas à análise desta personagem tão complexa quanto central. Para ele, Joabin

não é exatamente o que uma tradução literal faz com que ele pareça ser. Superficialmente, ele é identificado como um mercador – judeu e circunciso. Mas ele é um judeu que professa doutrinas estranhas e não ortodoxas; pois ele professa, entre outras coisas, a doutrina do virgem nascimento de Cristo, que Jesus era mais que um homem, e que ele é o Elias do Messias – tudo o que, mesmo inferior à divina majestade dada a Jesus pelos cristãos, ainda está distante da linguagem de outros judeus. [...] Além do mais, Joabin é definido por Bacon como “um homem sábio e instruído, de grande cortesia, e de excelente entendimento nas leis e costumes daquela nação”. Ele não é, portanto, um mercador judeu comum, mas alguém que é ao mesmo tempo mais que um mercador e um tanto diverso de um judeu. Isto se torna claro pela natureza de seu diálogo [com o narrador...]. Bacon

[nos] mostra que Joabin é um filósofo e não meramente um mercador judeu. Por uma coisa: Joabin é encontrado, como Sócrates, nas ruas. E é apenas com Joabin que Bacon mantém o que pode ser chamado um diálogo verdadeiramente livre (SPITZ, 1960, pp. 56-8).

Uma das funções da personagem (de fato, a sua função imediata) é esclarecer certas dúvidas do narrador quanto a algumas particularidades por ele observadas no Banquete da Família, uma festa tradicional em Bensalem. O que intriga o narrador em relação ao Banquete é a grande extensão da família nuclear, o que o leva a questionar Joabin sobre questões etnográficas, como as relações sexuais dos bensalemitas e sobre as regras do matrimônio.

Tal questionamento serve como estímulo para que Joabin estabeleça um contraste notável entre os bons costumes de Bensalem, “a Virgem do Mundo” (BACON, 1976, p. 51), e os hábitos corruptos da Europa. Ele se refere à prática da prostituição, do adultério e do homossexualismo, além de uma visão do casamento como contrato comercial da parte dos europeus, e a isto opõe suas reflexões acerca da castidade e da união monogâmica dos bensalemitas.

É por meio do discurso de Joabin que podemos perceber rasgos da estrutura social da Nova Atlântida, baseada na família, em cujo centro se encontra a autoridade do pai. Ela reflete bem – lembrando-nos que o *espelho* da utopia restitui a realidade nele espelhada, transfigurando-a, corrigindo-a – a própria estrutura social do período jacobino⁷, o que ressalta ainda mais a noção de Joabin com um filósofo moral, pensador crítico dos costumes de sua época.

Insistindo em nossa proposição de uma trajetória ascendente por parte dos navegantes europeus, estamos de acordo com Spitz (1960, p. 59) quanto à centralidade da personagem de Joabin – e, por conseguinte, da filosofia –, quando afirma que é “Joabin, o filósofo socrático, quem constrói uma ponte sobre o vão entre teologia e

ciência”. Além do mais, é pelas mãos do mercador judeu que o narrador será levado ao encontro do Sacerdote da Casa de Salomão.

5. A Casa de Salomão é o verdadeiro ponto de chegada da viagem. É preciso observar, porém, que, no caminho, não nos deparamos com nenhum interlocutor que nos informasse sobre a organização política da ilha. Algumas referências são feitas a um governador, cuja função parece ser a de simplesmente corroborar as decisões feitas pelo tirsan, e menciona-se a entrega, durante a cerimônia do Banquete, de uma “carta real contendo dádivas de rendimento e muitos privilégios, isenções e pontos de honra concedidos ao chefe da família”. Porém, a honra maior que um estrangeiro pode ter na Nova Atlântida não é ser apresentado ao rei, mas ter uma entrevista com o Sacerdote.

A tradição, segundo Weinberger (1976, p. 866-7), acredita que a “*Nova Atlântida* seja incompleta porque não contém um ensinamento sobre forma de governo ou preceito político”, porque não “combina a organização do projeto científico com um relato da regra política necessária para a melhor forma de vida humana”. Este é um dos aspectos que mais ocupa os estudiosos da utopia baconiana: seu caráter fragmentário, ou, para usarmos um termo mais adequado, sua incompletude. Não dispomos de espaço para abordar, de maneira aprofundada, esta questão, mas o que dissemos acerca da religião pode, também, ser aplicado aqui. Uma vez assinalada a instituição principal da utopia, todas as outras necessariamente a ela se subordinam. Neste mundo perfeito, não é admissível o confronto entre duas instâncias de poder. Obviamente, para Bacon – a esta altura já politicamente arruinado, ainda que em constante expectativa de poder voltar a atuar na vida pública, sob o aval do rei –, seria extremamente difícil e arriscado representar em detalhes a submissão do aparato estatal a seu colegiado de cientistas,

quicá até mesmo impossível, dado que a representatividade meramente figurativa do monarca dispensa a própria idéia de aparato.

Neste sentido, ao invés de uma atitude conservadora, o prudente silêncio de Bacon sugere que o poder, uma vez nas mãos da comunidade científica, altera significativamente a forma como se organiza uma sociedade, da qual, porém, o autor pode apenas fornecer alguns esboços no tocante à religião e ao convívio social, mas não quanto ao governo, posto que a forma vigente já estaria superada no mundo ideal.

A imagem que Bacon cria da Casa de Salomão é a de uma comunidade fechada e autônoma, habitando uma espécie de enorme fortaleza em que estão contidos laboratórios, torres, tanques, poços e lagos artificiais, casas, câmaras, pomares, jardins, parques, cercados, galpões e galerias. O trabalho científico, fundamentalmente baseado na investigação empírica, embora coletivo, é rigorosamente delimitado dentro de uma ordem hierárquica em cujo topo estão os “Fathers”, que deduzimos ser algo como coordenadores de toda a estrutura de pesquisa, que compreende as seguintes funções: doze “Mercadores de Luzes”, membros que secretamente se dirigem a países estrangeiros em busca do conhecimento desenvolvido em outras partes do mundo, um protótipo de espionagem científica; três “saqueadores”, que compilam este conhecimento; três “mineiros”, que tentam novas experiências que acharem convenientes; três “compiladores”, que classificam as experiências anteriores em “títulos e tabelas, para mais facilmente se colherem delas observações e axiomas” (BACON, 1976, p. 75); três “benfeitores”, que, a partir das experiências desenvolvidas por seus colegas, tentam explicar sua utilidade para o homem; três “luminares”, que orientam novas pesquisas; três “inoculadores” que realizam as pesquisas recomendadas pelos últimos; e três “intérpretes da natureza”, que, “mediante experiências, elevam as

anteriores descobertas a maiores observações, axiomas e aforismos” (BACON, 1976, p. 76). À base da Casa de Salomão há um corpo de noviços e aprendizes, assim como “um grande número de criados e auxiliares”, tanto homens como mulheres” (BACON, 1976, p. 76). Não obstante, apesar deste enorme aparato, não há relação de interdependência alguma: a sociedade deve tudo à instituição. A Casa de Salomão se mantém de forma autárquica.

O discurso do Sacerdote compreende um elenco das maravilhas que o avanço científico pode (ou poderia⁸) proporcionar ao homem. É uma exposição didaticamente planejada de modo a fazer com que o narrador visualize o *admirável mundo novo* construído pela ciência. E, de fato, o narrador pode apenas visualizá-lo: não lhe é dada a oportunidade de conhecê-lo, nem ao menos visitar uma sequer de suas fabulosas casas de máquinas, de perfumes, de som, de preparação de bebidas e alimentos, etc.

Retorna à cena a idéia de maravilhamento, estudada por Greenblatt. A diferença é que, aqui, a maravilha não se descortina frente aos olhos do narrador. Ela é apenas vislumbrada como objeto de futura descoberta, uma vez que as terras do mundo, já amplamente exploradas, aos poucos deixavam de ser objeto de curioso escrutínio para serem racionalmente colonizadas.

SUMMARY: Considering that there is a close relation between the theme of voyage and the utopian narrative, we propose a reading of the baconian utopia, in which a *brave new world*, built by scientific knowledge, is revealed to European explorers. In the first part, we provide a panel in which the fundamental concepts that will serve us as a base for our analysis are exposed, being related with the notion of voyage in classical utopian writings, the meaning of voyage during the period of the great discoveries and its

influence on the utopian thought of Renaissance, among others. From this point, we present, in the second part, our analysis, considering Bacon's utopian writing as a *viaggio di attraversamento* (Minerva), as well as a kind of *iniciatic course* (Fortunati), where each stage accomplished by the narrator allegorically corresponds to a relevant aspect of western cultural history.

Keywords: Utopia, travel literature, Renaissance

REFERÊNCIAS

- Edições da *Nova Atlântida* utilizadas:

BACON, Francis. *Nova Atlântida*. Trad. Fernanda Pinto Rodrigues. Lisboa: Ed. Minerva, 1976.

BACON, Francis. *New Atlantis*. In BRUCE, Susan (ed.). *Thomas More – Utopia; Francis Bacon – New Atlantis; Henry Neville – The Isle of Pines*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Obras de referência:

ADAMS, Robert P. "The Social Responsibilities of Science in *Utopia*, *New Atlantis* and After". In *Journal of the History of Ideas*, vol. 10, nº 3. (Jun., 1949).

ALBANESE, Denise. "The *New Atlantis* and the Uses of Utopia". In *ELH*, vol. 57, nº 3. (Autumn, 1990).

BALDINI, Massimo. *La Storia delle Utopie*. Roma: Armando Armando, 1994.

BERNERI, Maria Luisa. *Viaje a través de Utopía*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1962.

- BERRIEL, Carlos Eduardo O.; MORAES, Helvio & RIBEIRO, Ana Claudia Romano. "Editorial". In *Morus – Utopia e Renascimento*, nº 3. Campinas: Gráfica Central da Unicamp, 2006.
- BIERMAN, Judah. "Science and Society in the *New Atlantis* and Other Renaissance Utopias". In *PMLA*, vol. 78, nº 5. (Dec., 1963).
- BLODGETT, Eleanor Dickinson. "Bacon's New Atlantis and Campanella's Civitas Solis: A Study in Relationships". In *PMLA*, vol. 46, nº 3 (Sep., 1931).
- BRIGGS, John Channing. "Bacon's Science and Religion". In PELTONEN, Markku (org.). *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CAMPBELL, Mary B. *The Witness and the Other World: Extotic European Travel Writing, 400-1600*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- DAVIS, J. C. *Utopía y la sociedad ideal – Estudio de la literatura utópica inglesa (1560-1700)*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- DE BONI, Claudio. "Il viaggio di Bougainville, le riflessioni di Diderot e l'utopia della felicità secondo natura". In *Morus – Utopia e Renascimento*, nº 3. Campinas: Gráfica Central da Unicamp, 2006.
- DELUMEAU, Jean. "Substituir a Utopia pela Lucidez". In *O Expresso*. Disponível em <http://www.expresso.pt/ed1362/c-actual.asp>. 5 dez. 1998.
- D'OTTAVI, Stefania D'Agata. "Tra due utopie". In MINERVA, Nadia (org.). *Per Una Definizione di Utopia*. Ravenna: Longo, 1992.
- FIRPO, Luigi. "L'Utopia politica nella Controriforma". In RUSSO, Luigi (org.). *Quaderni di "Belfagor" - Contributti alla Storia del Concilio di Trento e della Controriforma*. Firenze: Vallecchi, 1948.

- FORTUNATI, Vita. "Fictional Strategies and Political Message in Utopias". In MINERVA, Nadia (org.). *Per Una Definizione di Utopia*. Ravenna: Longo, 1992.
- _____. "Introduzione" In BACCOLINI, Raffaella; FORTUNATI, Vita; MINERVA, Nadia (eds.). *Viaggi in Utopia*. Ravenna: Longo Editore, 1996a.
- _____. "Scrittura di viaggio e scrittura utopica tra realtà e finzione" In BACCOLINI, Raffaella; FORTUNATI, Vita; MINERVA, Nadia (eds.). *Viaggi in Utopia*. Ravenna: Longo Editore, 1996b.
- _____. "Utopia and Melancholy: an Intriguing and Secret Relationship". In *Morus – Utopia e Rinascimento*, n° 2. Campinas: Gráfica Central da Unicamp, 2005.
- GHIBAUDI, Silvia Rota. "Metodi di analisi dell'utopia". In MINERVA, Nadia (org.). *Per Una Definizione di Utopia*. Ravenna: Longo, 1992.
- GREENBLATT, Stephen. *Marvellous Possessions*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- LEARY Jr, John E. *Francis Bacon and the Politics of Science*. Ames: Iowa University Press, 1994.
- MINERVA, Nadia. "Viaggi verso utopia, viaggi in utopia. Dinamica del movimento e della stasi". In BACCOLINI, Raffaella; FORTUNATI, Vita; MINERVA, Nadia (eds.). *Viaggi in Utopia*. Ravenna: Longo Editore, 1996.
- MONETI, Maria. *Il paese che non c'è e i suoi abitanti*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1992.
- _____. *Utopia*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1997.
- MORTON, A. L. *The English Utopia*. London: Lawrence and Wishart, 1978.
- PLATONE. *Crizia*. Trad. R. Radice. In REALE, Giovanni (ed.). *Platone – Tutti gli scritti*. Milano: R.C.S Libri, 2005.

QUINTON, Antony. *Francis Bacon*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

RODRIGUES, Antonio E. M.; FALCON, Francisco J. C. *Tempos Modernos - Ensaios de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SARGENT, Rose-Mary. "Bacon as an Advocate for Cooperative Scientific Research"
In PELTONEN, Markku (org.). *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SERVIER, Jean. *La Utopia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

SPITZ, David. "Bacon's 'New Atlantis': A Reinterpretation". In *Midwest Journal of Political Science*, vol. 4, nº 1. (Feb., 1960).

TROUSSON, Raymond. *Voyages aux pays de nulle part*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, .

WEINBERGER, J. "Science and Rule in Bacon's Utopia: An Introduction to the Reading of New Atlantis". In *The American Political Science Review*, vol. 70, nº 3 (Sep., 1976).

¹Para o primeiro caso, remetemos ao excelente estudo de Ghibaudi (1992) sobre os métodos de análise da obra literária utópica. Atenção especial para a asserção da autora de que "Analisar uma utopia, qualquer que seja a forma que assume, significa entrar nos problemas históricos diretamente ou indiretamente enfrentados, esclarecer o contexto em que nasce e toma forma, enfatizar seus êxitos em relação aos debates contemporâneos." Na mesma linha, sugerimos a leitura de Fortunati (1992) que, ao confrontar as estratégias ficcionais e a mensagem política nas utopias, conclui que "Há sempre esta íntima ligação entre a utopia criada e o ambiente social em que seu autor se situa, as alternativas oferecidas, a representação de uma sociedade radicalmente diferente, invariavelmente nascida de uma lúcida crítica do que é, para o escritor, o presente." A mesma autora nos apresenta uma penetrante investigação sobre o segundo ponto que destacamos, ou seja, o escrito utópico como resultado de uma resposta emocional de seu autor às vicissitudes do momento em que vive. Fortunati (2005), desta forma, estabelece uma forte relação entre utopia e melancolia.

²"Tratando de um país longínquo, a utopia possibilita o diálogo com o mundo do viajante, permitindo, através da comparação, a crítica da situação social em seu país de origem: estabelece-se um olhar que coteja a realidade e a obra literária" (Berriel:2006,6).

³O administrador afirma que a fé cristã foi revelada aos habitantes da Nova Atlântida por milagre. Vinte anos após a ascensão de Cristo, um grande pilar de luz foi visto a algumas léguas de distância de Renfusa, uma das cidades da ilha. No alto do pilar se via uma cruz brilhante. Algumas embarcações pequenas se fizeram ao mar, mas uma força misteriosa impediu sua aproximação da coluna. Numa das embarcações, encontrava-se um dos sábios da Casa de Salomão, que imediatamente fez uma prece a Deus. Após observar que uma das suas funções consistia em discernir "entre milagres divinos, obras da Natureza, obras humanas e imposturas e ilusões de toda a espécie" (Bacon:1976,24), e reconhecer e testemunhar que o que via diante de seus olhos era um milagre, conseguiu transpor, com sua embarcação, a barreira

invisível. Isto feito, o pilar e a cruz desapareceram, deixando em seu lugar uma pequena arca de madeira que, embora flutuando em meio à água, permanecia seca. Assim que foi recebida pelo sábio, a arca se abriu e, no seu interior, havia um livro e uma carta. O livro continha todos os livros do Antigo e do Novo Testamento, e a carta fora escrita por São Bartolomeu, conforme a ordem que recebera de Deus, para que lançasse a arca à água. Mesmo havendo, na época, uma diversidade de línguas na ilha, os escritos puderam ser lidos pelos nativos, assim como por hebreus, persas e indianos.

⁴Conforme o relato do administrador, houve um grande florescimento do comércio marítimo três mil anos antes das navegações dos portugueses e dos espanhóis, cuja escala era muito maior que a do século XVI. O mundo inteiro se comunicava por meio da navegação. A Atlântida (hoje América), a maior vizinha dos novos-atlantes, prosperava. Dois grandes reinos, Coya (hoje Peru) e Tyrambel (México), movidos pelo orgulho e pela ambição, fizeram duas grandes expedições militares: uma, através do Atlântico e do Mediterrâneo, e outra, contra a Nova Atlântida. Ambas fracassaram. Menos de um século após estas expedições, a vingança divina caiu sobre a Atlântida, que foi destruída por uma grande inundação. Como conseqüência, os americanos, descendentes dos antigos atlantes, tornaram-se um povo primitivo. Alpém disso, houve um declínio da navegação mundial, causado por guerras, pelo próprio passar do tempo, e pela construção de navios inadequados para longas navegações. A Nova Atlântida fica imune a todos estes acidentes. Um grande rei, Solamona, que vivera mil e novecentos anos antes, percebendo o estado de perfeição que a ilha chegara, assim como sua auto-suficiência, podendo “modificar-se de mil maneiras para pior mas a bem dizer de nenhuma para melhor”, decretara o isolamento da ilha. Uma única exceção é feita: a cada doze anos, duas embarcações partem da ilha para investigar secretamente o estado das ciências e das artes no resto do mundo.

⁵“Entregue o pergaminho, o funcionário partiu, deixando conosco apenas um criado, para receber a nossa resposta. Voltamos a consultar-nos entre nós, muito perplexos” (Bacon, 1976, 10).

⁶Curiosamente, Bacon tinha em pouca consideração aquela filosofia natural de cunho platônico propagada pelos italianos Bernardino Telésio, Francesco Patrizi da Cherso, Giordano Bruno e Tommaso Campanella. Para eles, a natureza, por si mesma, era um objeto de investigação legítimo. Todos enfatizavam a relevância dos sentidos como meios de observação (Quinton:1980,15). O que Bacon julgava necessário, contudo – e o que lhe parecia faltar nos outros –, era o conhecimento empírico da natureza.

⁷Com efeito, alguns estudiosos afirmam que as estruturas política, social, econômica e religiosa da *Nova Atlântida* refletem as da Inglaterra de Bacon, sendo que o único elemento de inovação é a instituição de seu colégio científico. Neste sentido, o estudo de Morton (1978:78-86) é extremamente elucidativo. Não há dúvida quanto a ser este um ponto de vista interessante – assim como uma atitude conservadora do autor é também nítida –, mas acreditamos que possa levar a uma interpretação algo redutora desta utopia.

⁸Os estudos de Adams (1949) e de Berneri (1962) sobre a utopia de Bacon são vistos a partir de uma perspectiva negativa, da constatação do que se transformou, no século XX, o sonho da ‘ciência, redentora dos homens’. Há passagens um tanto datadas, mas são, ainda, preciosas análises.