

# Utopia e mito nos jornais portugueses em Londres (1808-1822)

*Utopia and myth in Portuguese newspapers  
in London (1808-1822)*

**Luís Francisco Munaro**

Universidade Federal de Roraima  
luismunaro@yahoo.com.br  
ORCID ID: [0000-0003-4089-6537](https://orcid.org/0000-0003-4089-6537)

**Resumo:** Como os jornalistas portugueses, por meio de seus jornais, utilizaram utopias e mitos para refletir a enorme imprecisão do tabuleiro europeu no início do século XIX? Com a insegurança gerada pela aceleração do tempo e a implosão das realidades nacionais durante a expansão napoleônica, os jornalistas buscaram se refugiar em tempos e espaços estáveis, para tanto entrecruzando a tradição inerente à nação, as promessas da razão e, não menos importante, a utopia e as mitologias políticas. Os periódicos que darão sustentação a este estudo, e que foram fundamentais no delineamento de uma esfera pública em língua portuguesa, englobam a produção de Hipólito José da Costa (*Correio Braziliense* entre 1808 e 1822), João Bernardo da Rocha Loureiro (*O Português* entre 1814 e 1822 e *O Espelho* entre 1813 e 1814) e José Liberato (*O Investigador* entre 1814 e 1819 e *O Campeão Português* entre 1819 e 1821). A análise dos periódicos está dividida em três seções, cada uma delas dedicada a um jornalista: Hipólito da Costa permite ver uma utopia que tem como cerne o paraíso idílico no Brasil, terra caracterizada pela promessa da virgindade e da distância do caos europeu; João Bernardo da Rocha Loureiro, em seu retorno ao caráter pastoril e ao mesmo tempo imperial de Portugal no século XV, busca reavivar a grandeza pretérita do povo lusitano nas páginas de seus dois jornais; José Liberato, por fim, por meio de uma razão que se atrela à virtude religiosa, imagina a política portuguesa como um mecanismo revitalizado. O avanço desse raciocínio mostra que a utopia é uma característica inerente de jornais criados no espaço da modernidade, mas que, apesar do seu apelo constante à razão, ela persiste fundada e atravessada por várias formas de mitologia política.

**Palavras-chave:** jornalismo português; iluminismo; utopia política; *Correio Braziliense*; João Bernardo da Rocha Loureiro.

**Abstract:** *How did portuguese journalists, through their newspapers, use utopias and myths to reflect the enormous inaccuracy of the European map in the early 19th century? With the insecurity generated by the acceleration of time and the implosion of national realities during the Napoleonic expansion, journalists sought to take refuge in stable times and spaces, for this purpose intertwining the tradition inherent in the nation, the promises of reason and, not least important, the utopia and political mythologies. The journals that will support this study, and that were fundamental in the design of a public sphere in Portuguese, include the production of Hipólito José da Costa (Correio Braziliense between 1808 and 1822), João Bernardo da Rocha Loureiro (O Português between 1814 and 1822 and O Espelho between 1813 and 1814) and José Liberato (O Investigador between 1814 and 1819 and O Campeão Português between 1819 and 1821). The analysis of the journals is divided into three sections, each one dedicated to a journalist: Hipólito da Costa allows us to see a utopia that has as its core the idyllic paradise in Brazil, a land characterized by the promise of virginity and the distance from European chaos; João Bernardo da Rocha Loureiro, in his return to the pastoral and imperial character of Portugal in the 15th century, seeks to revive the past greatness of the Portuguese people in the pages of his two newspapers; finally, José Liberato, through a reason that is linked to religious virtue, imagines Portuguese politics as a revitalized mechanism. The advancement of this reasoning shows that utopia is an inherent characteristic of newspapers created in the space of modernity, but that, despite its constant appeal to reason, it remains founded and crossed by various forms of political mythology.*

**Keywords:** Portuguese journalism; Enlightenment; Political utopia; *Correio Braziliense*; João Bernardo da Rocha Loureiro.

## 1. Introdução

O texto jornalístico, mesmo que, quando da consolidação de funções jornalísticas no século XVIII, aspire à condição de universalidade, tanto quanto qualquer outro produto histórico é em si insuficiente como objeto de investigação e precisa ser colocado no interior do contexto. No caso dos jornais que buscam ser refletores dos projetos modernos, ainda que intentem a todo o momento espelhar o uso transparente da razão, resvalam nos limites mais

restritos da identidade e do pertencimento nacional. As Luzes, cujo lema é o dito kantiano “ousa saber”, apresentam desde o início do seu projeto o movimento pendular entre a aspiração da razão universal dos autores ilustrados e a busca pela tradição nacional, esta composta por seus mitos, narrativas e símbolos particulares. Portanto, não há na obra de jornalistas ilustrados, ou que se pretendem tanto, “corpos doutrinários completos”, antes são narrativas que entrecruzam a razão e os mitos inerentes à tradição nacional, bem como a busca pela imaginação de um futuro, dentro de dado “horizonte de expectativa”, para usar a feliz expressão de R. Koselleck (1999).

O jornalismo se apresentou, como sugeriu Hegel, como uma “prece matinal do homem moderno”, comportando o seu cardápio de conversas e preocupações do dia e contendo também uma visão de futuro. O acompanhamento destas narrativas jornalísticas, que se espelham no Iluminismo, permite perceber a enorme quantidade de mudanças doutrinárias que buscam racionalizar a ruptura acelerada com a tradição. No caso de Portugal, como veremos, a resistência da tradição diante dos projetos iluministas fez com que Lúcia Maria Bastos Neves chamasse o liberalismo luso-brasileiro de “luzes mitigadas” (2003): a clareza da razão, em torno da liberdade e do progresso, sem dúvida iluminam, mas para continuar na metáfora, iluminam apenas alguns setores da vida nacional, permanecendo incólume noutros, como no caso mais saltitante das reservas dos jornalistas quanto às tradições corporativas ou às hierarquias do Antigo Regime.

Este capítulo do livro “História do Jornalismo Português no Mundo” busca estudar, através de um conjunto específico de jornais produzidos no primeiro quartel do século XIX, como estes buscaram via apelo às Luzes e à Razão imaginar determinados projetos de nação. Estes jornais se beneficiaram da situação ideal de liberdade de imprensa e da garantia civil de direitos individuais em Londres — noutras palavras, foram jornais que, entre 1808 e 1820, teriam sido impossíveis em Portugal. Eles se debatiam, além das tentativas diretas de coerção e perseguição movidas por agentes da monarquia portuguesa, com a enorme imprecisão do tabuleiro europeu, com a insegurança da aceleração do tempo e da reconstrução das realidades nacionais, buscando, em meio a esse caos, projetar um lugar estável, para tanto entrecruzando a tradição da nação, as promessas das luzes e, não menos importante, a utopia política que é um sonho de futuro. Os periódicos estudados englobam a produção de Hipólito José da Costa (*Correio Brasileiro* entre 1808 e 1822), João Bernardo da Rocha Loureiro (*O Português* entre 1814 e 1822 e *O Espelho* entre 1813 e 1814) e José Liberato (*O Investigador* entre 1813 e 1819 e *O Campeão Português* entre 1819 e 1821). No caso destes jornalistas, cuja realidade nacional era Portugal e, dentro de Portugal, Brasil, a utopia do futuro se choca com um pragmatismo orientado para a resolução de problemas políticos mais diretos pelos quais passava o Reino Luso-brasileiro.

A utopia política construída pelos jornalistas é a visão de um futuro cercado de grandeza nacional que, em seu caminho de elaboração, é atravessada pelas tentativas de lhe conferir um sentido estável e mais facilmente imaginável. Mesmo que, seguindo a sugestão de

Bronislaw Baczko, tomemos por literatura utópica um corpus restrito de textos geralmente surgido à margem do modelo de Thomas Morus (Baczko, 1978), a inspiração utópica está presente em todas as narrativas nacionais. O sonho relativo a um lugar ideal que se confunde com textos políticos pragmaticamente orientados é o objeto do estudioso da utopia. Por outro lado, estudar a utopia implica considerar como numa sociedade predominantemente iletrada como a luso-brasileira as utopias são interpretadas, absorvidas e utilizadas. E, além disso, como o surgimento de utopias diz respeito à intrusão da própria modernidade na tradição através de dispositivos orais. Ainda que situado no terreno do sonho, o escrito utópico modifica comportamentos e orienta as ações dos homens, podendo atuar como fonte de comprometimento coletivo. Ele se enraíza num imaginário e dá solidez a sentimentos de grupo, especialmente os patrióticos, na medida em que seus membros se autopercebem enquanto participantes dessa construção coletiva em direção ao futuro. De quebra, ajuda a transformar o ambiente social, torna possível imaginar aquilo que até então não podia ser imaginado. Nesse sentido, para Bronislaw Baczko, o horizonte dessa nova luz “engajada”, misturada com o próprio projeto da modernidade, ajuda a iluminar “o horizonte de expectativas e esperanças, sejam coletivas ou individuais, lançam uma nova perspectiva sobre a sociedade; [...] reorientar a visão, olhar de forma diferente o possível e o impossível, o passado e o futuro, o real e o desejável” (Baczko, 1978, p. 7, tradução do autor).

As utopias políticas de caráter letrado não se confundem com formas mais simples de sonho político, que aparecem e catalisam rapidamente ações coletivas, sendo divulgadas sobretudo através da interação cotidiana. Ainda que simples e, talvez, um pouco grosseira, essa didática distinção ajuda a separar a mitologia política da utopia. Enquanto esta é o esboço letrado e quase formal de um lugar ideal, colocado em comparação, necessariamente, com uma situação atual considerada aflitiva ou agonizante, e, em sua estrutura, identificada com os escritos iluministas, a mitologia política não possui nenhuma formulação demonstrativa clara. Ela envolve mais diretamente, como lembra Raoul Girardet,

tudo o que brota das profundezas secretas das potências oníricas e permanece, de fato, relegado a uma zona de sombra, na qual bem raros são aqueles que ousam penetrar. O sonho só é levado um pouco em consideração quando se exprime na forma tradicional de utopia, ou seja, de um gênero literário bem determinado, com finalidades didáticas claramente afirmadas, submetido a uma rigorosa ordenação do discurso e facilmente acessível à exclusiva inteligência lógica (Girardet, 1987, p. 10).

Ainda, contudo, que as utopias sejam discursos cuidadosamente orientados para a organização dos homens em espaços ideais, a sua proximidade do onírico está implícita na própria razão que busca incorporar todo o espaço do vivido. A busca pela descrição da perfeição, de imaginar os homens ligados através de concatenados políticos lógicos, onde o gozo e a liberdade são perfeitos, permeia o imaginário dos homens desde, provavelmente,

as primeiras formas de imaginação política modernas, em sua necessidade de corrigir a imperfeição do mundo através da lógica, da razão ou da engenharia. Sobretudo, como lembra Robert Darnton (2005), entre os iluministas franceses, que introduziram mais diretamente a ideia do intelectual como um *engagé*, como alguém que deve trabalhar pela reforma da corrupção do mundo.

Dada a persistência da utopia enquanto forma de fazer e imaginar a política, escritores mais sensíveis a essa recorrência idealista formularam o gênero antiutópico. Sobre ele, pode-se dizer que foi inaugurado por Jonathan Swift em suas *Viagens de Gulliver*. Na ilha voadora de Laputa os homens permaneciam fechados em sistemas abstratos que perdiam de vista a própria realidade das coisas. Não aponta noutra direção a crítica de Voltaire aos leibnizianos, que entusiasmados com a formação de sistemas lógicos ideais também acabavam vivendo num mundo completamente desconectado do real. A ilha de Laputa ou o mundo de *Cândido* encontram paralelo naquilo que Hipólito da Costa chamou de *Almanaque de Lisboa*, ou mesmo na desesperança de João Bernardo da Rocha Loureiro quanto à distribuição de tenças pelo rei no Brasil. O anseio do homem em produzir sistemas lógicos que, completamente incapazes de solucionar problemas práticos, caíam no ridículo, é o principal alvo dos escritos antiutópicos.

Outra das formas de pensar a utopia está na sociedade autogovernada descrita pelos intelectuais liberais. As relações entre os homens, a partir das necessidades comerciais, se tornariam mais brandas e civis. A polidez, como marca identificadora das relações verbais entre os homens tem sua expressão comercial na civilidade, isto é, o respeito e sinceridade durante a negociação responsável (Klein, 1984). Estas enriquecem o Estado e colocam em funcionamento a indústria. Afastam o ócio, responsável pelas tensões — como as que Hipólito observa na França e José Veríssimo Silva (1990) observa no luxo português — e mantém os homens ativos e industriais. Esse esforço direcionado para o coletivo tem, portanto, no comércio uma espécie de elemento impulsionador. Ao encaminhar o seu pensamento nesta direção, os jornalistas portugueses no exterior ajudam a esboçar, ainda que de forma algo modesta, a aplicação de contornos burgueses à sociedade portuguesa. Por outro lado, a razão utilizada por eles se torna crescentemente pragmática, na medida em que foi buscada para ser aplicada às difíceis particularidades políticas do reino luso-brasileiro. Quer dizer, pretende-se projetar uma nação pronta, resultado do desenvolvimento harmônico da história, mas os vários resultados da empreitada colonial portuguesa, inclusive o Brasil, tornam essa perfeição difícil. Para além da utopia, tem-se também a mitologia política, que veremos sobretudo no exemplo do retorno das trovas de Bandarra e do rei D. Sebastião, discutidas por jornais como o *Correio Braziliense*. Assim, textos criados por literatos podem se transformar rapidamente em vulgata política e ajudar a catalisar as ações de grupos mais vastos de indivíduos ou mesmo facilitar a sua união em torno de agregados de imagens, panoramas e argumentos sobre o futuro. Noutras palavras, as utopias ajudam a transformar e sedimentar determinadas formas sociais de se relacionar com o futuro (Baczko, 1978, p. 17).

O grupo de negociantes portugueses que buscou Londres para sobreviver está ligado a esse futuro, ainda que o passado da Idade de Ouro não fuja nunca das vistas dos portugueses. Através de imagens passadas e repassadas interiormente, estas formulações utópicas reforçam os vínculos imaginados entre os cidadãos e, ao mesmo tempo, estimulam comportamentos. Ao alimentar um determinado ideal sobre o futuro, a imprensa ajuda a fortalecer a imagem de uma utopia nacional. Dessa utopia, envolvida com a exaltação dos feitos patrióticos e, ao mesmo tempo, com a transformação da pátria, parte a preocupação central deste capítulo. O português permanece ligado à sua história que, renovada pelas Luzes do século, adquire um novo impulso. Imbuídos de espírito tradicional, os relatos se subdividem em elementos facilmente capturáveis, tornados parte de uma vulgata política que é instrumento da pedagogia dos jornais. Sua transformação varia de acordo com o avanço da situação política luso-brasileira, com a qual jogam os utopistas no estrangeiro. Trata-se de uma verdadeira batalha erguida em torno do futuro.

Uma primeira forma de visualizar a narrativa utópica é identificá-la por aquilo que ela não é. Não se pode confundi-la com formas não literárias de mitos que surgem e orientam atitudes coletivas mescladas de fervor religioso. Em Portugal, escarneceu Voltaire em seu “Poème sur le désastre de Lisbonne”, de 1775, a crença inabalável na Providência fazia obscurecer a busca pela causa direta do terremoto que se abateu sobre Lisboa.

A religiosidade portuguesa, durante a invasão napoleônica, não vai reagir de outra forma. As formas de entendimento popular viram logo no mito da orfandade uma boa metáfora para a ausência do rei D. João. E logo se percebe, antes dessa forma de argumentação ter espaço nos jornais, as irrupções de cultos sebastianistas em Portugal. Como sugere R. Girardet, estes períodos de abalo e orfandade política facilitam a crença no indivíduo salvador. Os nossos escritores buscam isenção do religioso isolando-o sob a forma da moral, virtude ou do catolicismo formal. A política busca se emancipar do mito ao mesmo tempo em que forja uma utopia que tem na própria razão o seu princípio organizador. Ainda segundo R. Girardet, não se pode afastar a utopia da formulação onírica, da mesma forma que mitologias políticas são constantemente alimentadas por utopias escritas, em torno das quais orbitam várias formas de crenças populares. A efervescência política, em todo o caso, facilita formas oníricas preferencialmente a utopias bem formuladas, que parecem ser mais o resultado de sociedades relativamente estáveis, em que problemas políticos podem ser extensamente meditados. O reino português na virada do século, na Era da Revolução, não está nem numa situação politicamente estável e nem desfruta de formas modernas de raciocínio político que tornem possível a formulação de utopias. Há, antes, mitos e utopias que se cruzam misturando imagens populares com formulações letradas mais duradouras.

Raoul Girardet ajuda a discernir mais claramente as mitologias políticas sugerindo quatro elementos principais: a conspiração, a Idade de Ouro, o salvador e a unidade (1984). Não é preciso uma busca muito detalhada para constatar a ampla participação de cada um desses

elementos, seja em conjuntos mais elaborados de ideias políticas ou no imaginário social em seu caráter mais oralizado, onde funcionam com força os boatos, as ideias sobre conspiração e, principalmente, a ideia da salvação pelo bom príncipe. Ainda que estes elementos se façam presentes nos autores de periódicos que destacamos, preferimos lançar a cada um deles um olhar mais particular, separados da seguinte forma, nas seções seguintes deste capítulo: em Hipólito da Costa (1), é possível ver a construção do paraíso idílico que constitui o Brasil, sua liberdade e distância edênica do caos das guerras napoleônicas na Europa; em João Bernardo da Rocha Loureiro (2), está sempre presente a referência ao caráter pastoril e ao mesmo tempo imperial de Portugal no século XV, com a busca de reavivar no futuro o passado idealizado das conquistas ultramarinas; e em José Liberato (3), a razão organizadora, presente na burocracia estatal renovada, vincula-se à virtude religiosa para dar ao reino português separado do Brasil uma fisionomia nacional moderna. Antes de avançar, é importante lembrar que, como abordamos em trabalhos anteriores (Munaro, 2018), a rede de intelectuais portugueses no exterior possui razoável grau de coesão, sendo mesmo possível constatar os vínculos de proximidade mantidos pelos jornalistas na cidade de Londres, inclusive por meio de encontros em clubs específicos.

## 2. Aquela terra longínqua e sossegada

A narrativa de Hipólito da Costa sobre o Brasil, em seu *Correio Braziliense*, começa com uma antiutopia: aquela “terra longínqua e sossegada” foi prejudicada por um grupo de maus administradores incrustados no aparelho de Estado. O lugar para o qual o leitor é remetido foi povoado de forma incorreta e se tornou um laboratório de vícios. A marca característica dos governos imaginados pelos utópicos, como vimos, é a sua coerência, seu funcionamento que lembra o de um maquinário onde cada peça se encontra no lugar certo. No Brasil de Hipólito, a coerência necessária era abalada pela persistência do sistema colonial, e é pelo final desse mesmo sistema que, se uma utopia há, ela começa; pois a corte, o rei, com o seu poder regenerativo, a sua vontade e energia, mudará esse mesmo Brasil. A chegada do príncipe com a comitiva real em terras cariocas em 1808, portanto, representa a abertura, a abertura efetiva dos portos, o início de um processo de rápidas mudanças urbanas. E o príncipe, ouvindo as lamentações dos povos, poderia oferecer remédio efetivo para o “mau sistema”.

A parte mais visível da obra de Hipólito incide sobre problemas concretos da administração luso-brasileira e argumenta a implantação de instituições políticas similares às inglesas — com uma necessária adequação às especificidades locais, segundo os ensinamentos do sempre presente Montesquieu — no Reino Luso-brasileiro. A chegada da Corte no Brasil torna, portanto, este um laboratório no qual se testam doutrinas políticas. Mas, ao mesmo tempo, aquele mesmo Brasil, longe do tempo europeu, revela uma possibilidade utópica, o descomedido

esforço de um indivíduo, um príncipe corajoso, que construirá uma das maiores potências do mundo juntamente com planejadores preocupados. A inauguração do sonho brasileiro começa por inflar os poderes do príncipe, o ponto de partida de toda essa construção simbólica que tem início com a sua saída de Portugal: “Aqui tornamos outra vez a atribuir todo o merecimento exclusivamente ao Príncipe Regente; porque a sua retirada para o Brasil é obra meramente sua, sem que fossem necessárias as instâncias de seus Conselheiros, e muito menos a influência de nenhuma nação Estrangeira” (*Correio Braziliense*, vol XI, 1813, p. 810).

A tentativa constante de engrandecer o príncipe, que começou a governar como monarca do Reino Luso-brasileiro em 1816, é o esforço da transparência, pois na monarquia portuguesa, o rei é aquilo que está mais visível para o povo — logicamente, ele é a pedra de sustentação do regime monárquico. Em argumentação semelhante à de José Liberato, Hipólito situa a pedra de fundação da monarquia portuguesa no pacto celebrado durante as Cortes de Lamego ainda no século XII (este evento é claramente usado com fins nacionalistas, sendo as suas atas popularizadas e lidas entre as elites portuguesas sabidamente falsas). A utopia de Hipólito é um deslocamento de espaço para uma terra relativamente desfocada no imaginário europeu, tornada importante com a fuga da Corte e com a abertura dos portos brasileiros ao comércio com as “nações amigas”. Essa abertura é uma segunda abertura, uma segunda virgindade, já que o Brasil dominado pelos “répteis arvorados em Soberanos”, os governadores de província, agora podia recomeçar com a presença regeneradora do monarca.

O tempo brasileiro muito lentamente mergulha na realidade do *Correio*. No primeiro ano de publicação, 1808, há um primeiro espaço para os decretos e alvarás expedidos pelo governo, depois uma matéria, intitulada “Brasil”, que começa a subseção “Reflexões sobre as novidades deste mês”. Quanto ao espaço brasileiro propriamente dito, ele se revela mais pelas viagens dos estrangeiros do que pelos relatos dos próprios brasileiros. Aparece, portanto, a partir de imagens e narrativas esparsas. O próprio Hipólito não teria, durante sua curta juventude no Brasil, viajado para cima dos trópicos. Nos quatorze anos de publicação, dois mapas, um dos quais colorido, ajudam o leitor a situar um pouco melhor esse curioso lugar no mundo. Além disso, descrições, na maior parte das vezes de viajantes, descortinam partes intocadas do território. Assim, o Brasil vai sendo cercado de sentidos, imaginado lentamente, seu espaço descoberto pelo que revela de distante e misterioso. Para além desse espaço e tempo ideais, que devem gerir um governo novo e um novo homem, há nas páginas do *Correio* grande esforço de pensar a realidade brasileira e diagnosticar para ela soluções reais. Esse pensamento, que faz parte do corpo de doutrinas políticas e econômicas do *Correio*, não é só uma tentativa de exibir o passado à memória, é ela mesma uma tentativa de recomposição da memória, tanto para os brasileiros quanto para os europeus. Trata-se do que Bethania Mariani chamou de instaurar um “dizer-suporte” para o Brasil, colocando-o no fluxo do noticiário europeu (Mariani, 1993).

O esforço de Hipólito em significar o Brasil ultrapassa o noticiário puro e simples, torna-se aos poucos um conjunto de comentários detalhados sobre a administração pública, e até

um projeto mais ambicioso, quando o autor demonstra a sua intenção de escrever uma história do Brasil expondo-o ao conhecimento do mundo. O jornalista anuncia ter recebido vários documentos importantes e promete evitar os “vícios da língua” comuns aos estrangeiros que tentaram a redação dessa mesma história (*Correio Braziliense*, vol. XX, 1818, p. 70). No momento histórico de expansão das Luzes, o papel do jornal não é apenas noticiar, é ilustrar. E, para tanto, deve abrir a mente de seus leitores para problemas que extravasam a percepção direta da realidade desses mesmos leitores. Nesse sentido, pode ser entendido como um convite à imaginação, deslocando-se tanto para outros tempos quanto para outros espaços.

Hipólito apresenta vasta literatura produzida sobre o Brasil, que envolve desde os decretos e alvarás publicados pela corte até panfletos e jornais lançados na Inglaterra e Portugal ou mesmo livros. O Brasil vai sendo construído a partir de um incessante esforço de reconstituição de seu povo e de visualização do seu espaço. Hipólito deixa à margem um diálogo utópico com o Brasil, no qual o Brasil é o seu próprio ideal, para vê-lo à luz de seus problemas políticos reais. Ou seja, diante da incapacidade de os homens porem em prática no lugar ideal um corpo de doutrinas exaustivamente pensado e sonhado pelos intelectuais na Universidade de Coimbra, na qual Hipólito adquiriu a sua formação, a culpa se desloca para o “mau sistema”. Os homens portugueses, ainda que sejam na maior parte dos casos bons, são digeridos por uma máquina corrompida que, quando não é antiga demais para problemas atuais, é inadequada às circunstâncias do Brasil. Hipólito observa como o aparelho administrativo português simplesmente foi transposto para o Brasil sem que tenha havido um interesse ativo em modificá-lo respondendo a problemas específicos. Surge assim, a referência jocosa ao *Almanaque de Lisboa*:

O governo do Brasil arranjou-se exatamente pelo Almanaque de Lisboa, sem nenhuma atenção ao país em que se estabelecia. Mostra, por exemplo, o Almanaque, em Lisboa, um Desembargo do Paço, um Conselho da Fazenda, uma Junta de Comércio, etc.; portanto, quer o Brasil careça destes estabelecimentos, quer não, erigiram-se no Rio de Janeiro, logo que a corte ali chegou, um Desembargo do Paço, um Conselho da Fazenda e uma Junta de Comércio. Precisa-se, porém, pela natureza do País, de um Conselho de Minas, uma Inspeção para a abertura de estradas, uma Redação de mapas, um Exame de navegação dos rios, e muitas outras medidas próprias do lugar. Mas, nada disso se arranja, porque não aparecem tais coisas no Almanaque de Lisboa. Remediar-se-ia isto mudando os atuais relógios e substituindo-lhes outros? (*Correio Braziliense*, vol. X, 1813, p. 289).

O que nos faz retornar a um problema que permeia toda a existência do *Correio*, e mais tarde será descrito por Raimundo Faoro (2001): ao invés de se preocuparem com problemas concretos no Brasil, seus administradores tomam medidas desconectadas do mundo em que vivem, isto é, produzem nonsense. Tanto vivendo no mundo do Almanaque de Lisboa quanto escrevendo longos decretos de guerra contra povos que nem sequer sabem ler, os

índios botocudos. Ao invés de uma utopia, estas considerações a um modo descarnado de administração já se aproximam da crítica inglesa explorada por Jonathan Swift em suas *Viajens de Gulliver*. A ironia de Hipólito contra as medidas administrativas do Antigo Regime é uma figura de linguagem muito utilizada pelos jornais ingleses, ela se dirige às ações de governadores que parecem viver num mundo completamente afastado da realidade. A ironia de Jonathan Swift desfere seu veneno contra uma grande quantidade de teoria produzida sobre problemas considerados irreais. Pode-se falar num decrescimento da utopia ao longo do amadurecimento do *Correio Braziliense*, ainda que ao término do periódico, com a independência brasileira, o locutor volte a acalentar o sonho utópico de uma terra distante conduzida de forma ideal.

O discurso de Hipólito prevê a harmonia das várias partes do império, através de um contrato que funciona por meio da tradição e da razão. Quando essa racionalidade, contudo, diz o Brasil ser um melhor centro para o Reino luso-brasileiro, posto que “afastado das guerras e intrigas europeias”, ele já está propondo uma outra utopia e questionando o status quo de seus colegas portugueses. Para os portugueses, a Idade de Ouro é a encarnação de Portugal no próprio Portugal, e o deslocamento da sede da metrópole para o Brasil geraria um estado de coisas radicalmente “antinatural” (Ferreira, 2006, p. 322). Há aí, tanto quanto um choque de projetos de nação, um choque de utopias: uma vez anunciadas as decisões consideradas recolonizatórias das Cortes de Lisboa e D. João retornado a Portugal em 1821, Hipólito formula uma nova proposta política: o homem capaz agora é o príncipe D. Pedro, com sua coragem e determinação.

A opção por um determinado projeto de nação, por Hipólito da Costa, está visível logo no nome do periódico: para ele, o termo *braziliense* se contraporia ao *brasiliano*, índio nativo da região e ao *brasileiro*, estrangeiro que, pelas circunstâncias, habita o Brasil. *Braziliense*, o principal destinatário do jornal, corresponde ao elemento branco nascido no Brasil, capaz de efetuar uma leitura razoável de textos de orientação política e econômica. Noutras palavras, é um público composto por hipólitos imaginários: são eles que construirão esse Grande Reino situado num lugar distante, prestes a ser ressignificado pela presença da corte civilizada. Na tentativa de dar corpo a essa abstração, Hipólito forja ele próprio uma imagem do Brasil e de sua gente que transitam entre os dados concretos que recebe de longe e o sonho utópico. Hipólito e seu público imaginário cumpririam o papel ilustrado de condução desse processo em direção ao futuro. Ele é um “homem de talento” capaz de guiar adequadamente a “opinião popular” (*Correio Braziliense*, vol. XXVI, janeiro de 1821, p. 65). “Talentos nacionais” têm como sinônimos “homens de capacidade”, “sujeitos hábeis”, “gente de conhecimentos”, que representam as vozes sobressalentes que devem orientar o povo, nutridos por zelo patriótico. Os talentos também são o público a que se dirigem os jornais em língua portuguesa escritos em Portugal e em Londres. A voz deles deverá ser a voz do povo, “voz pública”, e é a eles que devem ouvir, por exemplo, os deputados que participam das Cortes de Lisboa em 1821. Os

talentos funcionarão como censores dos ministros e deputados, evitando que as suas decisões sejam arbitrárias, despóticas ou mesmo anárquicas. Segundo Hipólito:

Se, porém, houver nas Cortes atuais falta de talento, falta de patriotismo, ou sobejidão de intriga, a voz pública remediará, senão em todo, ao menos em grande parte, esses inconvenientes; porque tal é o entusiasmo da nação, tanta é a gente de conhecimentos, que aparece à luz todos os dias, posto que não fossem muitos contemplados nas eleições pelo defeito de seu plano; e tal é a atividade que cada um mostra em fazer o que pode ao bem da pátria, que mal poderão os Deputados das Cortes desviar-se de seus deveres, sem que a pública opinião lhes lembre o caminho que devem tomar (*Correio Braziliense*, vol. XXVI, Janeiro de 1821, p. 63).

A “voz pública” é aquela que se faz ouvida, aquela da “gente de conhecimentos”, posto que, como é lícito lembrar, o povo responde por atividades das quais se deve desconfiar e fala por si somente em situações extremas. A sua expressão é perigosa, pois pode “arrebentar em atos de insubordinação” (*Correio Braziliense*, vol. XXVI, janeiro de 1821, p. 75). Enquanto “o prazer e esperanças da parte mais cordata da nação bem aparece nas diversas falas que se fizeram nas juntas eleitorais, e algumas das quais foram impressas e publicadas”, “o entusiasmo do povo se manifesta em iluminações, fogos d’ artifício e festas” (*Correio Braziliense*, vol. XXVI, janeiro de 1821, p. 66). Os homens cordatos devem observar as atividades das Cortes de Lisboa e buscar interferir dando-lhes um rumo edificante. Hipólito reconhece determinadas forças que representam os anseios do público, os “talentos da nação” que recebem o sinônimo de “atildados engenhos”. Este público no Brasil era encarnado pelo “homem de casaca”, que supunha a ideia de pessoa letrada e conhecedora da política (Neves, 2003). Ele interage com o jornal através de escritos de caráter ilustrado e influi positivamente no destino político do reino. Ele deve servir de intermédio entre o rei e o povo, representando um elemento chave da construção nacional, servindo as suas ideias ao aperfeiçoamento do Estado monárquico.

O povo em si mesmo não é confiável, já que caracterizado por ações irregulares e duvidosas, como a que se verificou na França em 1789 ou em Pernambuco em 1817. O pendor destas revoluções é um mal “de efeitos imprevistos, porque é impossível prever as causas incidentais, que têm ocorrido, e cujas conseqüências também se não podem prognosticar” (*Correio Braziliense*, vol. XXVII, outubro de 1821, p. 327). Os “homens de talento”, desta forma, possuem uma grande responsabilidade como formadores da “opinião pública”. Enquanto a nação inclui “povo” e “homens de talento”, apenas os últimos, isto é, a “parte mais cordata da nação” é responsável pela observação política que dará segurança às decisões das Cortes de Lisboa. Em outras palavras, ajudar a fazer com que o “povo” permaneça estourando fogos alegres, e que estes fogos não se tornem tiros por detrás de barricadas, “porque tendo a revolução começado pelo povo, e não pelo Governo, é impossível prever seu êxito” (*Correio Braziliense*, vol. XXVI, fevereiro de 1821, p. 167). A “explosão no Brasil” será evitada quando

“as pessoas que desfrutaram os lucros dos passados abusos” sejam substituídas por outras através de reformas políticas, garantindo assim a credibilidade do governo diante da nação. Para que um governo seja desejado, as suas ideias e as dos súditos devem estar em perfeita conformidade, lembrando a transparência da utopia política e a bondade intrínseca do bom príncipe, concluindo assim a “Unidade”. Não se deve impedir o povo de falar, antes se deve guiá-lo a uma fala apropriada, segundo a fórmula já fornecida que envolve a ação dos homens cordatos. Ao se inibirem as opiniões públicas,

quanto mais os Governos comprimem a expressão da opinião pública, tanto mais se expõem a que ela arrebe em atos de insubordinação, e tanto mais perigosos quanto eram inesperados pelos mesmos Governos; ainda sem fazer conta com outros males, que resultam de se reprimir desarrazoadamente a faculdade de exprimirem os homens seus sentimentos (*Correio Braziliense*, vol. XXVI, janeiro de 1821, p. 75).

O sentimento do povo é feito notar pelo rei através dos homens de talento. É na figura do rei que se materializa a expressão do povo e dos homens de talento como um todo. Ele, portanto, finaliza a utopia. O príncipe D. Pedro se torna a sua pedra de sustentação quando do retorno de D. João a Portugal. Os déspotas, chamados “ministros corruptos”, “aristocratas perversos”, “répteis arvorados em soberanos”, cumprem a função de desviar o monarca da percepção dos reais sentimentos do povo e, portanto, da realização da conexão em torno da qual orbita a nação. O monarca, como lembra Norbert Elias (2001, p. 143), se situava no interior de uma complexa cadeia de intrigas que deveriam ser conduzidas de forma a monopolizar o papel de guia das tensões e discórdias produzidas entre os cortesãos. Nesse sentido, a aparição pública do rei era prenhe de significados. Para Bronislaw Baczko,

As ‘aparências’ fixam as esperanças do povo no Príncipe, permitindo mobilizar e aumentar a energia daquele, fazer medo aos adversários, etc. O Príncipe, rodeando-se dos sinais do seu próprio prestígio e manipulando habilmente toda a espécie de ilusões (símbolos, festas), pode desviar em seu proveito as crenças religiosas e impor aos seus súditos o dispositivo simbólico de que retira o prestígio de sua própria imagem (Baczko, 1985, p. 301).

Mas ela não acontece apenas através de um circuito físico de aparições. A presença do rei é também imaginada e reforçada pela linguagem dos jornais. O *Correio Braziliense*, nesse sentido, isola o soberano numa ilha de prestígio moral e tenta colocar a nu os desmandos dos seus ministros. Quando o rei se vê alvo de acusações de corrupção ou de incapacidade de guiar os povos brasileiros, o redator não hesita em isentá-lo sob a desculpa de que o rei estava sendo ocultado pelos ministros inescrupulosos. Ao longo de catorze anos, Hipólito não lança uma só crítica direta ao soberano. Quando muito, o que ele faz é sintetizado mais ou menos pelo

excerto seguinte: “Se o Soberano pudesse ser informado de um só fato dos que estudiosamente se ocultam à sua vista, veria ele a culpável negligência com que seus ministros têm deixado perder os lucros” (*Correio Braziliense*, vol. VI, 1811, p. 234). Noutras palavras, o aparelho administrativo está em frangalhos, mas as vistas do rei são ocultadas por manobras políticas mal-intencionadas. O rei nada pode fazer enquanto não houver uma vontade generalizada de mudar o “sistema” do “despotismo ministerial” (*Correio Braziliense*, vol. IX, 1812, p. 887).

No interior desse Estado degradado por ministros egocêntricos, Hipólito destaca a sua própria função e a função do homem público em geral. Enquanto jornalista, ele está entre os “homens talentosos” que devem ser úteis aos membros da sociedade, “segundo as suas forças físicas ou morais, para administrar, em benefício da mesma, os conhecimentos, ou talento, que a natureza, a arte ou a educação lhe prestou” (*Correio Braziliense*, vol. I, 1808, p. 1), numa construção que lembra o intelectual ungido, situado um degrau acima, e por tanto capaz de olhar melhor, que mais tarde Thomas Sowell (2011) chamaria de “visão de mundo irrestrita”. Para que a utopia brasileira se veja efetivada numa nova terra, com um novo homem, e com um príncipe corajoso, a Constituição representará o elemento de unidade simbólica: ela será a garantia de que uma aristocracia associada ao sistema antigo, inútil para o amadurecimento da nação, será excluída dos quadros administrativos (Ferreira, 1992), afastando assim a “conspiração” dos elementos maus.

A presença do Soberano, como guia, símbolo nacional e único bastião capaz de efetivar a manutenção da união nacional, é vista de forma mais clara se retomarmos o percurso da utopia de Hipólito. Por trás de seu jornal, o mecenato régio acalmava os ânimos do jornalista, potencializando no *Correio* uma imagem positiva da realeza. Oliveira Lima chega a sugerir que “D. João era o primeiro a ler com assiduidade” o *Correio Braziliense* (1945, p. 18). O rei, de fato, parece ser sublime: em Portugal, em 1798, quando Hipólito viajava para os Estados Unidos, a cerimônia de beijamãos dos reis e príncipes ainda era comum. Todo o respeito era devido à rainha portuguesa D. Maria. A aclamação pública do monarca era a segurança do próprio funcionamento do sistema político absolutista, a encenação simbólica na qual o rei cumpre seu papel mágico de guia dos povos. Logicamente esse rei, em Portugal, não podia curar enfermos de escrófulas, mas estava sim, dentro do quadro simbólico em que cresceram os publicistas de 1790, instituído por poderes absolutos e divinos (*Correio Braziliense*, vol. III, 1809, pp. 372-3). Nos Estados Unidos, quando confrontado com a sociedade republicana, o redator oferece um interessante panorama de estranhamento intelectual. Num dos seus textos sobre a Filadélfia, datado de 1 de janeiro de 1799, Hipólito enuncia sobre quando, por influência do embaixador português nos Estados Unidos, Cipriano Ribeiro Freire, é levado a conhecer o presidente John Adams, que comemorava com seus semelhantes o Dia de Ação de Graças:

O presidente estava de pé, de casada, espada e chapéu debaixo do braço, conversando com algumas das pessoas que ali se achavam; quando se entra dirige-se a ele e se lhe faz um cumprimento,

ele pega na mão, pergunta pela saúde e diz mais alguma coisa, a mim me perguntou que tal achava seu país; depois disso todas as pessoas conversam umas com as outras, mesmo passeiam pela casa e o mesmo presidente muda de lugar frequentemente, de modo que estão todos confundidos sem ordem ou arranjo de etiqueta (Costa, 2004, p. 14).

A desordem em que se encontram os líderes republicanos preocupa Hipólito, já que o líder, incapaz de se fazer sentir pelos seus inferiores, não poderá manter por muito tempo a força do seu Executivo. O chefe supremo da nação deve ser reconhecido publicamente pelo seu status de líder, pelas condecorações que ostenta e pela sua presença simbólica nas ruas, de forma a ser o elemento sobressalente da unidade da nação. No final das contas, toda a utopia política de Hipólito endereçada ao Brasil e ao seu homem brasileiro é tributária desse princípio de reverência e solenidade à autoridade monárquica, que emprestará a sua bondade e experiência para a construção de uma nova nação na longínqua América, a utopia da “terra longínqua e sossegada”.

### **3. A lusitana antiga liberdade**

As pedras de sustentação da sociedade portuguesa estavam no pacto realizado entre o monarca e o povo. Este contrato, que tantas vezes José Liberato afirmou ter sido realizado através das Cortes de Lamego, quando D. Afonso Henriques selou a sua condição de monarca, seria o fundamento dos poderes do rei. A recorrência à história dá solidez ao contrato social, da forma como ele é imaginado pelos portugueses. Contrato que não foge da ideia de uma cabeça reinante capaz de conduzir os povos durante as duras provações por que passa a história europeia. A utopia aqui sela o seu destino junto à ideia do legislador ideal, do guia magnânimo, ou, então, meramente do que podemos chamar bom príncipe (Baczko, 1978, p. 160). Tantas vezes quanto pôde, como vimos, Hipólito da Costa exaltou a imagem do rei e defendeu o seu exemplo moral. Como, contudo, o rei se encontrava anulado pelas forças ministeriais, seu poder regenerador não tocava as partes mais distantes do reino. Para que essa seiva corresse e o antigo pacto fosse restaurado, as reformas conduzidas pelos homens de talento deveriam reconstruir o aparelho danificado do Antigo Regime. Restaria assim, de acordo com as tão provaladas Luzes do século, um rei aclamado pelo seu povo, sem a intrusão do séquito dispendioso.

No longo percurso editorial de cada um dos jornais portugueses publicados no emigrado, as engrenagens da sociedade são extensamente sonhadas e buscadas aplicar sobre um real que aparece sempre bloqueado. Nesse sentido, a utopia possui uma força realizadora que impele os homens para a construção de algo. Ela não é puramente ornamental. Como argumenta Itamar Borges, ela possui estruturas que lembram as do contrato social, andando,

contudo, na outra direção: se o contrato realiza a sociedade num passado ideal, a utopia tem como ideal essa mesma sociedade no futuro, já que o contrato social

é uma concepção que projeta no passado a origem da sociedade, enquanto a narrativa utópica projeta no futuro a possibilidade de sua realização ideal. São duas construções com expressão de traços míticos e ambas enraizadas no presente, pois tanto o filósofo contratualista quanto o criador de relatos utópicos partem da análise da sociedade e do momento em que vivem (Borges, 2008, p. 8).

Assim, se a utopia impele para o futuro e implica, na maior parte das vezes, reconstruções extremas da paisagem social, o contrato implica num retorno ao passado que permite perceber as origens dos vínculos interpessoais presente numa sociedade entendida como pátria e mais tarde como nação. São, assim, dois conceitos que se encontram vinculados: em seu interior residem tentativas de fornecer argumentos para explicar as forças agregadoras da sociedade. Da mesma forma que o futuro imaginado, a história também aparece como um encadeamento ideal de eventos cuja força de execução acaba sublimada no próprio presente. É possível perceber, por exemplo, como diante da a-historicidade do Brasil, sua distância do tempo histórico europeu, Hipólito da Costa encarna nele a quarta parte nova dos versos de Camões que é a epígrafe do *Correio Braziliense* (“Na quarta parte nova os campos ara, E se mais mundo houvera lá chegara”). O Brasil está fora da história. Sua identidade política começa apenas quando D. João chega no Rio de Janeiro e com ele a força fecundante da Europa.

Nesse sentido, a tarefa dos jornalistas portugueses que respondem Hipólito é menos ingrata: existe uma história, existem as Cortes de Lamego e existe o fundador D. Afonso. O que é necessário é “restaurar o edifício corrompido” fazendo com que ele caminhe de acordo com as “Luzes do século”. Por certo, num momento em que a identidade portuguesa se vê cambaleante entre a submissão à França, à Espanha, à Inglaterra ou mesmo ao Brasil, a missão histórica do jornalista não se desliga desse patriotismo que é ao mesmo tempo o panegírico da história, da tradição inventada, da narrativa nacional, independentemente de como se queira imaginá-la. A história que João Bernardo da Rocha Loureiro revive nas páginas do seu jornal *O Português* é uma sucessão de exemplos positivos que esclarecem o contrato dos povos portugueses. A história possui uma força moralizante que ressalta os exemplos positivos e, ao mesmo tempo, impõe limitações para o comportamento dos povos (Baczko, 1978, p. 169).

A preocupação de Loureiro é como celebrar o contrato e consolidar fundamentos que garantam a unidade dos povos portugueses. Entrando um pouco mais a fundo na questão, Loureiro celebra os feitos célebres dos reis portugueses, desde D. Afonso e, percorrendo a história, depara-se com a mão-mole de D. João que optou pela saída de Portugal durante a crítica invasão das tropas de Napoleão Bonaparte em 1807. Pela primeira vez, e isso acontece em 1815, Loureiro questiona o merecimento do rei ao trono. Quanto ao contratualismo,

Loureiro começa a esboçar com maior força teórica as suas ideias a partir das cartas mandadas ao interlocutor imaginário Orestes, em edições de 1814 do Português, em que relata a perfeição da Constituição britânica. Nestas cartas ele pinta em cores marcantes a situação do Reino luso-brasileiro e oferece uma noção contratual segundo a qual a unidade de Portugal estaria sendo espoliada pela ingerência de várias forças estrangeiras. Cartas publicadas entre 21 de janeiro de 1769 e 21 de janeiro de 1772 no jornal inglês *Public Advertiser*, por um personagem autoidentificado como Junius, foram um grande sucesso editorial em Londres (Black, 1987, p. 129). O ardor dos ataques que elas portavam contra o governo pessoal do rei George III parecem ter seduzido Loureiro, como ele mesmo o afirma:

Por mui pago me dera os meus coitados talentos se alguma [das cartas a Orestes] tivesse que, versando sobre objetos políticos, fosse morte-cor, sombra ou fraco arremedo das famosas cartas de Junius, delícias desta nação que dá preço ao juízo e sabe cavar fundo nos campos do pensamento (*O Português*, vol. .III, 14 de junho de 1815, p. 109).

Para encaixar as peças do seu contrato, Loureiro utiliza a força retórica do diálogo com Orestes. O diálogo enquanto acontecimento discursivo se repete na literatura desde o Banquete platônico e permite que o escritor exponha de forma clara e didática as suas ideias, melhorando-as, quando aprover, e persuadindo, pelo tom familiar, o seu leitor. Nesse sentido, Loureiro aproveita o Orestes imaginário para sugerir uma noção de contrato que tem na história portuguesa os princípios da regeneração moral. O sentido simbólico e mesmo mítico dessa regeneração está mais bem exemplificado no uso pelo autor da expressão camoniana “Lusitana Antiga Liberdade”. Quando Antonio Sérgio menciona, em sua palestra “O Reino Cadaveroso”, o seu desânimo diante do apego do gênio português ao escolasticismo, também faz uma menção ao engenho intelectual português no século XVI. Ali se embutiu, com as navegações ultramarinas, um espírito experimental bastante criativo e mesmo próximo da cosmovisão introduzida pelo Renascimento (Sérgio, 1926). Contudo, não passou de uma chama. Esse tempo em que Portugal experimentava e, experimentando, descobria, foi logo esbulhado pela presença dos jesuítas e da Inquisição. Surgem assim as expressões “Reino Cadaveroso”, “Reino da Estupidez”, ou mesmo “Reino da Estupidez Cadaverosa”. Tanto quanto Antonio Sérgio, em 1926, lamentava esse longo período das trevas portuguesas, vendo ventilação intelectual apenas nos textos de estrangeirados como Luís Antonio Verney e Alexandre Herculano, Loureiro lamentava a degeneração de Portugal recantando a epopeia das conquistas portuguesas de Camões. Este literato exprimiria o espírito crítico, o individualismo e o experimentalismo do Renascimento, ajudando a alimentar o gosto do português pela aventura rumo ao desconhecido. É a essa nostalgia que Loureiro recorre para injetar autoestima no abatido ânimo português. Nostalgia semelhante à que Antonio Sérgio mostraria um século depois pelo experimentalismo dos portugueses durante as navegações.

Outra ideia que cumpre discutir é a de que a utopia, durante a transição liberal do Iluminismo em Portugal, se incorpora a uma ideologia. Quer dizer, a utopia, que ao mesmo tempo está permeada por sentimento nostálgico e sonhos relativos ao futuro, aciona o poder do exemplo histórico para garantir sua autoridade. Na sugestão de José Alves, sobre a “lusitana antiga liberdade”, utilizando as expressões gramscianas “ideologia”, “hegemonia” e “bloco histórico”:

Podemos talvez afirmar que, em Rocha Loureiro, a ‘Lusitana antiga liberdade’, as antigas cortes e outros valores, são o apelo, a busca na ideologia popular das antigas liberdades roubadas, convertendo-as de algum modo em mito e motor, que presta um serviço ao movimento liberal em Portugal. [...Ele] hegemoniza, no sentido em que penetra fundo nas necessidades conjunturais e estruturais, faz um discurso de poder, já que pretende encaminhar-se para as realidades mais concretas e procura dar respostas às necessidades mais evidentes, que têm a sua expressão no desejo tendencial do bloco histórico. Para ele, ‘a política não é a interrupção do imaginário, o problema está em reativar a tradição e aproximar a utopia’ (Alves, 1987, pp. 708-9, grifos do autor).

A aproximação da utopia estaria assim mais na Idade de Ouro portuguesa do que na luz da razão, contendo assim um apelo ideológico de autoridade. Reativar a tradição e aproximá-la da utopia não diria respeito, portanto, à reorganização estrutural da sociedade portuguesa, na forma de uma dramática ruptura, mas sim de uma adaptação ao “caráter português”, tornando as Luzes do século adequadas à tradição nacional, sem romper com os usos e costumes que são o próprio sustentáculo do contrato português. A questão fica mais inteligível quando comparamos a missão de Rocha Loureiro com a de Hipólito da Costa, seu padrinho intelectual em Londres.

Enquanto Loureiro busca a legitimidade de Portugal no seu Renascimento, Hipólito da Costa busca atribuir significado a um Brasil distante do imaginário europeu e instaurar um dizer-suporte para uma terra distante da cartografia europeia. Loureiro busca reativar a grandeza de Portugal a partir do conjunto de imagens camonianas da “lusitana antiga liberdade” e recolocar a potência portuguesa no mapa europeu. Contudo, mesmo a reativação da história portuguesa está ligada à utopia. Isso parece visível quando lançamos o olhar para um povo cuja identidade está à margem da ruína e que sofre, constantemente, o risco de ter sua soberania política dissolvida. Em outras palavras, que busca elementos de autoestima e os encontra no passado glorioso. A utopia da grande nação portuguesa, portanto, vai até o passado da “lusitana antiga liberdade” para encontrar os seus elementos formadores.

Nesse sentido, e diante da urgência pragmática da situação, a tradição na forma de história absorve a utopia e serve como seu motor. O que de mais particular Loureiro oferece, talvez reconhecido pelo próprio redator quando em 1824 decide reunir uma coleção de textos sob o título de “Memoriais a D. João VI”, é a fraqueza e inabilidade do rei. Ao contrário do que acalenta Hipólito da Costa, ou como sustentam ideólogos do absolutismo como José

Agostinho de Macedo e José Anselmo Correia Henriques em seu jornal *Zurraque* (1809), Loureiro mostra-se, pela primeira vez entre os portugueses, incapaz de ver em D. João VI uma força unificadora. Ele passa a esboçar uma noção contratual que remete apenas ao Direito Positivo, afastando-se do Direito Divino Natural de Hipólito da Costa. É ele quem mais claramente traz o rei para o território da política tornando-o o “primeiro cidadão de Portugal”. Para Loureiro, ser rei implicava a total abnegação em prol da política, já que o rei, enquanto a figura superior, nos termos platônicos, estava acima de qualquer outro português. Como se vê nos Memoriais, Loureiro está sempre a insinuar que D. João não está pronto para assumir essa condição. Bernardo da Rocha Loureiro destaca-se, assim, pela denúncia da covardia do rei e pela sugestão de um contrato que tem seu resgate na história, talvez até mesmo numa ideia de “grande península” que remete ao império romano. Não pode haver melhor explicação para os disparates cometidos pelo maquinário público senão na apatia de um rei que não governa. O rei se insula em meio a um casulo onde suas decisões se tornam mais uma vez nonsense. Enquanto Hipólito via no Almanaque de Lisboa a encarnação do espírito abstrato e descolado dos problemas reais do reino, Loureiro desloca essa argumentação para o próprio rei que encarna o absolutismo, afastando-se da realidade da tradição e do projeto das Luzes, ao mesmo tempo em que da tradição portuguesa. O rei está fora da realidade não pela ação ruim dos ministros, necessariamente, mas pela falta de vontade de sair desse círculo vicioso e oferecer para Portugal um estatuto digno do século XIX. Essa crítica ao mundo de sonhos de D. João pode ser bem exemplificada pela “liberalidade” do rei ao distribuir mercês numa “terra de ninguém” como o Brasil, construindo quase uma antiutopia nos trópicos:

Terras, tenças, comendas, salários, officios de nova criação escusada, foros reguengos, tudo o que havia de pingue e de algum chorume está dado. E quando nada mais havia para dar que fundisse algum proveito, deitou-se o rei no espaço imaginário da ficção. Criaram-se novos títulos e ordens de Cavalaria desmontada com que se tem inundado todos os domínios portugueses. V.M. no rebate porque se está descontando o mesmo dinheiro papel que V.M. criou? Esse papel moeda já pouco vale e em breve nada valerá se dele espalham grande quantidade. As honras de V.M. dadas aos montões em reinado tão sem glória e semeadas por todos os chambres do Brasil, são pífiyas maravilhas sem mais sólido luzimento que as pedras falsas dos vestidos de comediantes (Loureiro, 1973, p. 207).

Loureiro vê nessa distribuição de mercês a mesma ausência de sentido que Hipólito via quando D. João declarou guerra aos botocudos e mostra profundo ressentimento diante da indiferença do rei com relação a Portugal. Que sentido faz distribuir mercês militares para homens que nunca viram uma guerra? Mas, mais do que isso, que sentido faz permanecer no Brasil? O abatimento de Loureiro caminha assim paralelamente ao desencantamento da figura do rei, quer dizer, à tentativa de dar um cabo definitivo à noção de Direito Divino e introduzi-la na esfera do Direito Positivo. Numa das suas várias cartas ao rei, ele aconselha:

A fortuna que fez a V. M. nascer para ser rei, ao mesmo tempo em que lhe deu essa qualidade, negou-lhe a de poder vir a ter um amigo, que a amizade só se pode dar entre iguais e o rei a todos é superior. Por isso, quando V. M. viola essa lei da natureza, mal o pode fazer impunemente, que essa matilha de aduladores, nos quais V.M. julga ter amigos fieis, apenas são privados e validos, gente sem fé e sem lei, Janos políticos porque têm dois rostos, egoístas e hipócritas refinados, inimigos jurados do príncipe e do povo, ruína e peste da sociedade. Essas sereias políticas enganam com brando parecer e aliciam com meigas vozes os olhos e ouvidos do monarca. Assim o vão elas atraindo a voragem da perdição, e na profundidade dela se abismará sem remédio o rei e o povo. É impossível não ouvir já de perto e distinguir o mar fremente e fervendo em novelos de remoinho, e os agudos cachopos aonde se vai quebrar a nau do Estado, e as gritas e alarido dos míseros naufragantes, e o pranto lastimoso e a desesperação dos que de longe os veem a pique sem lhes poder valer (Loureiro, 1973, p. 147).

Na linguagem de Rocha Loureiro, o rei vai deixando o seu posto platônico e ingressando na condição de “primeiro cidadão”, submetendo-se às leis civis e morais, noutras palavras, devendo prestar contas de sua inabilidade (*O Português*, Janeiro de 1817, p. 310). O abismo no qual vai caindo o rei é mero eufemismo para a impossibilidade real em que Loureiro vê a condição do atual monarca, isto é, quando já se torna “impossível não ouvir”. Todas as medidas sem nenhum sentido político claro, em cuja base está o dedo do rei, catalisam a ruína de Portugal e não podem mudar de direção. Loureiro acrescenta que:

com o governo de V. M., essa nossa antiga e ilustre metrópole (oh, infelicidade!) em vez de ser cabeceira, tem sido escabelo calcado aos pés de todos os outros governos. Com os grandes cabedais de poder que V.M. possui, está sendo agora o mais pobre e o menos respeitado soberano do mundo e podia, se houvesse muitas Américas e muitos mundos (como o sonhava Anaxágoras) possuí-los todos, que não seria com eles mais rico, e muito mais desbaratara se possuísse mais do que tem (Loureiro, 1973, p. 226).

O jornalista assim inaugura, sobre a destruição do sonho utópico do Grande Reino de Hipólito da Costa, os primeiros argumentos sobre a “inversão do sistema metropolitano-colonial”. Evidentemente, há nas palavras de Loureiro um sentido ideológico de contrato eurocêntrico. Tão difícil para Hipólito é imaginar a ruptura do Reino luso-brasileiro quanto para Loureiro é imaginar uma capital europeia fora da Europa, quer dizer, instalada no Rio de Janeiro. Para endossar a sua posição, ele menciona fala do Abade Du Pradt sobre a condição portuguesa:

Em verdade, mal podemos nós falar de um país como Portugal que não tem ainda um estado de assento, pois não é ele destinado a ficar, como agora o está sendo, província dum reino americano. Tal estado é contrário à natureza das coisas e à ordem geral da Europa que mal consente o ser uma

de suas partes colônia do Novo Mundo e o estar a Europa dependente do Brasil para respostas em negócios europeus (Loureiro, 1973, p. 191).

É nessa organização natural das coisas que reside o sentido utópico e ao mesmo tempo ideológico de Loureiro. A utopia é um conjunto de imagens relativas à perfeição social, em cujo pano de fundo está ancorada a ideia de que a civilização se realiza na Europa. Este conteúdo utópico funciona através da impulsão para o futuro rumo à instituição do que já esteve instituído. Utopia e contrato, utopia e ideologia, mesclam-se assim, realçando o caráter fundamentalmente tradicional da sociedade e do intelecto português, da devoção obstinada às glórias passadas, e mesmo, para usar a expressão de António Sérgio, de certo aspecto cada-veroso. A construção da utopia possui caráter aberto no contexto da realização das Cortes de Lisboa que, a partir da Revolução liberal do Porto, começam a discutir o futuro do Reino português a partir de uma base parlamentar. Para Loureiro, tanto quanto a dinastia dos Bragança se inaugurou diante das cinzas de outra dinastia, agora os bragantinos estariam na mesma iminência de se verem depostos por um príncipe melhor. A utopia portuguesa tem sempre num monarca e no contrato as suas pedras de sustentação. Ao mesmo tempo em que se escora no passado, Loureiro tece da forma mais pragmática possível um conjunto de noções para tornar possível a governabilidade em Portugal, tendo como exemplo, sempre que possível, a Constituição inglesa (Santos, 1980, p. 432). Uma vez exposto o seu projeto de governo, suas noções contratuais e sua história moral, que caminham par a par com imagens salvacionistas e o caráter mais pragmático da doutrina política, Loureiro questiona a si mesmo e seu serviço: por que fazer tão árdua defesa de Portugal e arriscar sua própria cabeça, senão para o bem maior da pátria:

Para que havia eu ir oferecer sem necessidade e sem fruto o pescoço ao cutelo dos Maniques portugueses? Não faltam outras vítimas inocentes que eles degolem nas aras do despotismo, e no sangue das quais banhem até os cotovelos os braços carniceiros e possam tingir de negro seus nomes execráveis, nem aqui me faltam a mim tormentos que martirizem e me tornem amarga e cansada a vida, como são a ideia da pátria que perdi e talvez nunca mais verei, e a saudade dos meus Portugueses, e o ter de acabar a vida entre estranhos e não ter de me cobrir os ossos a terra da minha pátria! (Loureiro, 1973, p. 146).

Adiante, o jornalista se coloca na condição de infeliz Sancho Pança, o conselheiro solitário e fiel, que se apresenta de forma prostrada diante de um senhor incapaz de ouvi-lo, motivado como está a lutar contra moinhos de vento. Voltar para a pátria depois do exílio em Londres, gozar da antiga lusitana liberdade entre familiares e amigos, essa é a utopia de Loureiro. A nostalgia, talvez o principal alicerce desse pensamento, adquire sua implicação teórica mais evidente nos versos de Camões. Ao mesmo tempo, a vontade de ver a “regeneração”

adquire os contornos utópicos da mudança. Essa confusão, característica da iminência da absorção de Portugal por alguma potência maior, é bastante inteligível. Ela permite ver como a utopia traz algum grau de ideologia e que toda a utopia apresenta uma noção de contrato. No caso português, essencialmente tradicionalista, a utopia tem caráter nostálgico, da mesma forma que suas Luzes se voltam para o passado.

#### 4. A Lanterna Mágica

As Luzes, nas palavras do editorial do primeiro número do *Correio Braziliense*, tiram o indivíduo do “labirinto da apatia, da inépcia e do engano”. Seu toque é o toque mágico da cura sobre o edifício social corrompido. O trio Loureiro, Liberato e Hipólito, trabalhado neste capítulo, apela constantemente para o simbolismo da luz para justificar seus projetos de reforma política e social. No caso de José Liberato, a luz assume a condição mítica que entrecruza a virtude cristã e a razão, conciliando-as. Buscar destrinchar o apelo racional contido na constituição utópica de Liberato implica perceber a importância que a formação religiosa assume em sua vida. Na condição de cônego regente de Santo Agostinho, Liberato transitou entre colégios e conventos dessa ordem. Sob os ventos da Revolução Francesa, ele

defendia que o cristão deveria ser também um cidadão interveniente, e que a religião como independente dos governos, regimes políticos e até da Cúria Romana, era, em primeiro lugar, uma convicção pessoal. A existência, isto é, o homem na relação consigo próprio e com os outros implicava a possibilidade, pela via da liberdade de escolha, quer do aperfeiçoamento moral do indivíduo, quer do conseqüente contributo para o bem geral. Por outras palavras, partindo da diversidade humana necessária, havia um caminho de liberdade, cujo horizonte era o plano da harmonia do todo (Machado, 2011, p. 136).

Orientado por essa mundivisão clerical que tem na religião a revelação da consciência, Liberato se faz um apologista da virtude social. De forma mais nítida, isso pode ser observado em sua isenção em relação à troca de insultos impressos que caracterizaram os acalorados momentos entre *O Português*, o *Correio Braziliense* e *O Investigador*. Para Liberato, a religião anima o homem a construir o edifício social e, ao mesmo tempo, a construir a si mesmo enquanto indivíduo moral. Seguir a via de Cristo implicaria, portanto, no trabalho social do esclarecimento e, também, no caminho individual da salvação. Como explica Adelaide Machado, que detidamente estudou a obra de Liberato no jornal *O Investigador*:

O reconhecimento dos benefícios sociais e políticos da religião cristã, a que Chateaubriand daria contornos civilizacionais, era apenas uma das conseqüências da profunda alteração na forma de

o cristão viver a sua existência religiosa, isto é, dentro de si, na sua consciência, era-lhe possível dimensionar a força de Deus, a correção da sua doutrina, e sentir que se coadunavam com a verdadeira felicidade ou paz interior. A descoberta deste sentimento interior, experienciado enquanto caminho de aperfeiçoamento, dotava o cristão de uma capacidade crítica e permitia a autonomia face aos poderes religiosos instituídos, quer pela via do clero, quer pela via da imposição do Estado. Equacionada desta forma, como convicção pessoal, isto é, como critério de verdade, a fé cristã era portadora de duas importantes consequências: a condenação e exclusão do uso da força como forma de impor crença ou religião, e o reconhecimento de que o inatismo da consciência e razão individuais, comuns a todos os homens na sua ligação a Deus, permitia não só uma partilha ou afirmação geral natural, mas a possibilidade de um ensinamento, baseado na ação exemplar como obra de edificação (Machado, 2011, p. 141).

A consciência humana é assim inalienável, sagrada, e sua autoridade recai exclusivamente nos domínios de Deus (*O Investigador Português*, vol. XVII, p. 500). Segundo a mesma autora, Liberato guardava a influência da *Ucronia* de Mercier, uma “utopia” deslocada no tempo, escrita em 1771. Esta utopia teria lugar no século XXV, depois que a sociedade francesa teria superado as misérias e injustiças do Antigo Regime (Reis, 2004, p. 6). A ordem política prevista por Mercier ainda não é republicana. Ao contrário, a Paris ideal é governada de forma perfeita por um “monarca constitucional”, o que torna ainda mais atrativo compará-la com a sociedade contratual de José Liberato. Esta sociedade é marcada pela equidade de pensamento, já que o estágio intelectual mais elevado foi alcançado, quer dizer, uma consciência social prática ao mesmo tempo embutida de cristianismo: não há mais verdades a descobrir. O texto de Mercier, pelo seu conteúdo prático, era considerado por Liberato um dos textos premonitórios das mudanças que estavam por vir na Europa e, particularmente, em Portugal. E estas mudanças recaíam de forma clara sobre o plano religioso, ordenador, segundo o clérigo, de toda a vida social:

Mercier desenvolvia, a partir da reafirmação da importância do papel da consciência e da diversidade como ponto de chegada religioso e político, que se refletia numa moral natural e purificadora, ao serviço de todo o ato social. O século XXV lograra alcançar na prática, e de forma pacífica, toda a agenda crítica dos séculos precedentes. A obra refletia de forma antológica todos esses anseios: o clero reformado, o fim das ordens religiosas, da infalibilidade do papa, agora apenas considerado bispo de Roma, e sobretudo o fim do fanatismo religioso substituído por uma prática tolerante (Machado, 2011, p. 141).

Mercier transporta seu protagonista para um futuro próspero, futuro que, ao invés dos traços fortemente críticos de um Jonathan Swift, é visto mesmo sem rupturas políticas substantivas. Ele observa mais “vanidade nos prazeres urbanos”, “desproporção de fortunas” e

a “necessidade de um governo para o bem geral”, ficando implícita a figura do bom príncipe (Mercier, 1773, pp. 10-12). O populacho, entregue às paixões, precisava dessa figura capaz de conduzir adequadamente a nau (Mercier, 1773, p. 10). A simetria perfeita das ruas e bairros serve como metáfora para a organização da própria política e da consciência humana (Mercier, 1773, p. 16). Também o ambiente doméstico Liberato não deixa de ver de forma cristã: as mulheres possuem funções fixas ligadas ao cuidado dos filhos. Talvez justamente essa vontade resoluta de oferecer uma utopia pouco distante dos limites oficialmente aceitos é que tenha tornado Mercier atrativo para José Liberato: não é um texto transgressivo. Em outras palavras, sua utopia tem mais tradição do que futuro.

Para persistir numa ideia que será bem utilizada pelos republicanos na América Latina, os homens de posses são os cidadãos mais estimados, já que têm mais a perder em caso de alguma revolução. Evidentemente, a partir de XXV, todos eles terão posses semelhantes, na utopia política que se difundiu entre as elites intelectuais a partir da modernidade (ibid., p. 30). A ideia de um soberano caminhando a pé entre os homens é, contudo, um pouco menos familiar para os ouvidos portugueses e teria ofendido o próprio monarquista Hipólito da Costa. O monarca sabe de suas limitações inatas: ele não guarda poderes sagrados e sua historicidade depende também do povo. Ele é visto mais como o primeiro cidadão, na visão cara a Rocha Loureiro, do que como governante divino. Como argumenta Mercier: “O Monarca sempre convida para frequentar sua corte os homens cultos do povo. Ele conversa com eles para aprender, porque sabe que sua própria sabedoria não é inata. Baseia-se nas lições destes homens que tiveram algum grande objeto como propósito de suas meditações” (Mercier, 1773, p. 32, tradução do autor).

Ao contrário do que acontece na República, na cidade ideal de Mercier o rei é superior aos seus governados, ainda que conheça as suas limitações e busque constantemente o aprimoramento intelectual. A consciência do rei com relação à importância da instrução que, ao invés de adquirida de forma inata só pode ser alcançada através do trânsito contínuo entre os vários “talentos nacionais”, leva o soberano a perceber também a importância da liberdade de pensamento. É preciso lembrar do envolvimento de Liberato com a ideia da liberdade de consciência, implícita na sua adesão à causa maçônica e na sua luta contra a intolerância nítida nos seus vários combates contra o absolutista D. José Agostinho de Macedo. Antes disso, o autor já denunciava a Inquisição por ser uma instituição perversa e contrária às Luzes do século. Para Liberato, o esforço religioso da virtude não se separa em nenhum momento da missão intelectual de levar as Luzes aos recônditos sombrios da sociedade. Tal como o monge que oferece o seu pão ao faminto, o intelectual tem por obrigação dividir o seu conhecimento com seus semelhantes, quer dizer, com os membros de sua pátria e mesmo com o rei. A crítica da intolerância começa, assim como em Hipólito da Costa, na crítica à Inquisição, à religião formalizada como prática organizada, quer dizer, a religião como dádiva do Estado, já que ela estaria acima da vida civil:

A Inquisição foi um monstro em política e em religião... As bases da Inquisição foram pois a intolerância, e para acabar com aquela é preciso aniquilar esta. Enquanto se não admitir como princípio cristão político e filosófico, que a tolerância das opiniões humanas é não só uma virtude, mas uma lei absolutamente necessária no estado social, as inquisições existirão sempre de direito, e de fato, porque concedendo-se a um inquisidor a prerrogativa de circunscrever os limites do entendimento humano, com ela também se lhe concederá a outra imediata — de punir e queimar os indivíduos que ousarem trespassar esses limites (*O Investigador Português*, vol. XV, p. 329).

Está assim claro que a falta de entendimento leva a religião a cometer os atrozes erros em que estava submersa uma Inquisição. A imagem claramente pedagógica da luz assume assim uma função central em seus escritos. Mais do que em Loureiro e Hipólito, também dois apóstolos das Luzes, Liberato usa essa figura de linguagem para denunciar as trevas em que a sua própria religião está metida. Avançando na argumentação, as luzes passam a incidir sobre todo o espaço social, ainda que tendo como ponto de partida as atrocidades cometidas pela falta de esclarecimento e tolerância religiosa. Depois da religião, o segundo espaço sobre o qual incide a luz é certamente político. A nação portuguesa era metida no obscurantismo pela censura literária, resultado do medo político relativo à alteração do status quo:

Há também políticos que consideram as luzes de uma nação como obstáculos invencíveis para ela ser bem governada. É verdade que as luzes não consentem que os governos sejam arbitrários; porém a arte de bem governar consiste por ventura em que poucos governem os muitos arbitrariamente, e sem lei, e sem responsabilidade? Eis aqui outro erro político que convém reformar. As muitas luzes não são perigosas senão para os que pretendem ter infalibilidade política, e desejam estabelecer em princípio, que os homens não são entes livres, e dotados de razão, mas que devem sujeitá-la a uma autoridade em matérias políticas como a sujeitam em matérias religiosas. Porém estas pretensões são eminentemente absurdas; são uma ofensa direta que se faz ao entendimento humano; e são tão difíceis de realizar como de extinguir nos homens a faculdade de pensar (*O Investigador Português*, vol. XVI, p. 487).

Como sugeria a utopia de Mercier, o próprio rei é humilde o suficiente para reconhecer que não sabe tudo e, portanto, não pode saber o que deve ou não ser lido. O uso que Liberato faz da expressão luzes faz com que apareça ligada, ou pareça estar ligada, mais à observância da virtude propriamente dita do que àquela razão propagandeada pelos philosophes. Sem dúvida, há aqui uma apropriação bem particular da expressão, já que as luzes aparecem como uma instância superior ligada à desobstrução da consciência, aquela mesma consciência que conhecia em Deus sua única autoridade. Destarte, deve haver a suposição de que a administração das luzes possui alguma sombra divinatória e que pensar é um dom de Deus. O interessante a ser refletido é que, uma vez deslocando a gerência de Deus para a consciência

individual e retirando-Lhe do espaço político, Liberato oferece rudimentos para a montagem de uma esfera pública em Portugal sem abandonar o pressuposto teológico. Nessa nossa busca por encontrar e discernir utopias, podemos arriscar dizer que o espaço utópico de Liberato está nestas luzes que, como na Ucronia de Mercier, levarão a nação para um progresso inevitável. Não existe nenhuma outra fórmula para se garantir a equidade e riqueza dos povos portugueses do que desobstruindo as luzes. A questão é mais claramente enunciada quando Liberato se refere à ação dos jornais:

Os prodígios e as maravilhas políticas do tempo em que vivemos são tantas, e tão rapidamente variáveis, que as Gazetas e os Jornais têm-se convertido numa espécie de lanterna mágica, que de dia em dia ou de mês em mês vão apresentando ao público uma portentosa série de sucessos, que a providência humana apenas podia ter imaginado, mas que nunca teria podido conceber como existentes num só ponto do globo, numa só época de tempo (*O Investigador Português*, vol. XIII, p. 222).

Ora, lanterna mágica é uma expressão mais do que adequada para explicitar um certo apego de Liberato pelas luzes. É pela via dessa lanterna que se construirá o reino futuro dos portugueses. A ausência da resoluta difusão das luzes resulta em ausência de patriotismo, porque:

não há confiança recíproca nem entre cada um dos indivíduos da nação, nem nas pessoas que a governam; desaparece a indústria, e todo o desenvolvimento das faculdades intelectuais, porque cada um esconde as suas ideias como esconde o seu dinheiro; e uma nação assim constituída marcha rapidamente para a tenebrosa ignorância, de que não pode resultar senão fraqueza, cegueira miserável, aniquilamento do espírito público e perda geral da dignidade política (*O Investigador Português*, vol. X, pp. 331-2).

Por outro lado, espíritos esclarecidos e livres são capazes das maiores façanhas, quando, por exemplo, os aliados destronaram Napoleão pela plena convicção na liberdade humana (*O Investigador Português*, vol. VIII, p.739). Unindo-se a Hipólito, justifica sua opção pelo “bem maior deste mundo”, a liberdade de consciência, que é a abertura para a construção da utopia portuguesa. Subjacente a essa escolha, a razão não se desliga do conhecimento histórico e, se não possui valores matemáticos, “estriba-se nos poderosos axiomas do sentimento geral”. Lembrando que a matemática, de Pitágoras a Pascal, revelaria a partir da simplicidade das fórmulas a complexidade do Universo:

Pelo nosso modo de ver, fundado na razão humana, e não pelas combinações misteriosas de uma ciência tão intrincada, e obscura, como a política; é que nós temos pesado os acontecimentos, e calculado os seus resultados. A história, e organização do homem é quem nos fornece os materiais, para os nossos raciocínios; e se eles não têm caráter de uma evidência matemática, estribam-se

pelo menos nos poderosos axiomas do sentimento geral, que tem para nós muito peso, e de certo mais importância que muitas demonstrações da filosofia (*O Investigador Português*, vol. VIII, p.736).

No raciocínio de Liberato, a racionalidade é estribada pela história ao mesmo tempo em que se imanta a ela, guiando os povos pelos incontornáveis caminhos do futuro. Essa forma de utopia que mescla história e razão é um produto do século XIX, ainda em vias de aperfeiçoamento na retórica dos portugueses. A rapidez com que a utopia se torna ideologia acena aqui mesmo pela imprecisão de discernir uma da outra. Se a obra de B. Baczkó revela a simplicidade de atentar para um corpus definido de textos utópicos, fugindo assim das confusões de buscar pela utopia em obras que não se querem utópicas, a observação do tradicionalismo sempre presente entre os portugueses faz lembrar que utopia e ideologia podem coexistir e, constantemente, uma acenar e requerer o lugar da outra.

### **Considerações finais**

Neste capítulo, todas as utopias formuladas, submersas no conjunto extensamente pragmático dos textos estudados, almejam a condição de realização futura. Sua formulação traz em seu bojo o futuro sonhado, e sua realização sugere um caminho perfeitamente visível, uma ponte entre o presente e o futuro. Essa perfeição diz respeito à última descoberta do ser humano nele mesmo, a razão enquanto ponto epistemológico fundamental, quer dizer, enquanto aquilo que dá ao homem o estatuto de humano, uma vez que lhe permite divisar sua própria existência. A razão do ser humano está contida na História e guia a determinados resultados infalíveis que não se pode subverter. Estes resultados são parte do “progresso”. Desta forma, as Luzes do século são mencionadas — e de forma exhaustiva — como uma espécie de flecha disparada rumo à consciência, ainda que a conquista da legitimidade esteja sempre ancorada num passado imaginado na forma de Idade de Ouro. Os estudos de B. Baczkó mostram as várias formas como uma utopia aparece e mesmo se dissimula num discurso aparentemente racional — como vimos especialmente em Liberato e suas luzes. A razão como guia para o progresso converte-se ela própria na utopia. Ela vai produzir os encaixes perfeitos que são responsáveis pelo contrato social em seu último estágio de aperfeiçoamento. Temos, portanto, no contrato e na razão as palavras-chave fundamentais que orientam o raciocínio de uma ilustração que percebe nela mesma a realização da utopia. Destacamos, contudo, a refração que a absorção desse pensamento tem em Portugal, em virtude de suas diversas peculiaridades: a colônia brasileira que mantém uma possibilidade edênica, a razão religiosa que mantém o pensamento conectado à virtude, o contrato que se estriba no passado e na tradição e nunca se quer uma completa ruptura. Temos, portanto, uma utopia que nunca se faz plenamente progresso porque permanece fundamentalmente tradição.

Se a ideologia direciona as ações humanas no sentido de manter um determinado estado de coisas atendendo a interesses de grupo, as formulações utópicas agem buscando transformar determinado estado de coisas convertendo-se, muitas vezes, elas mesmas em ideologia. Também fica nítido o caráter aberto e intensamente comunicativo do pensamento nas Luzes. A própria razão, que se quer total, não foge do diálogo entre o presente e o futuro imaginado, ao mesmo tempo em que se pretende o conjunto das “lições do passado”. A História portuguesa do século XIX age, assim, de forma paradoxal. Ela não dispensa as tradicionais forças-guia, mas pode manipulá-las adotando um sentido ideal. O frenesi vivido pelos publicistas portugueses se encaixa na busca por uma nova direção, capaz de escapar à degeneração do reino, mas ao mesmo tempo buscando o retorno do passado da Idade de Ouro. Os novos grupos que assumem a direção de Portugal a partir da Revolução liberal do Porto, em sua própria argumentação, colocariam as coisas nos eixos e retomariam esse sentido de glórias portuguesas. O frenesi é transformado em utopia através de encenações públicas, manifestações em jornais e tudo que possa justificar a revolução como sendo a retomada por Portugal de seu devido lugar na História. De um ponto de vista um pouco mais distanciado, Alexandre Herculano narra em carta a Ortaire Fournier o que viu na revolução liberal do Porto, expressiva do pensamento dos intelectuais que temos até aqui trabalhado:

Queimou-se cera e óleo em abundância através de iluminações esplêndidas, enquanto as pessoas vestiam horripelantemente panos nacionais bastante caros. Sucederam-se banquetes, procissões, foguetes, discursos, “arcos do Triunfo”, Te Deums, eleições, artigos de jornais e tiros de canhão. Cada dia trazia uma nova festa, em que todos se esbaldavam. Choviam hinos, sonetos, canções, dramas, figurinos de roupa, formas de sapato, tudo com ares liberais (Nemésio, 1934, p. 87, tradução do autor).

Estas imagens materializam o ideal utópico de um Portugal que se quer ingressado na História do século XIX sem perder a sua Idade do Ouro. O caráter de transição a que assiste a sociedade permite ver como a utopia reflete estas inquietudes. Queremos ter comprovado, nesta altura, que a emulação contida nos periódicos estudados contém um apelo nem sempre racional para o futuro imaginado, e está sempre mais confortável no contrato histórico do que no futuro intangível, contrariamente ao que aconteceu entre os philosophes franceses em rota muito mais “progressista”.

Tanto quanto em seu caminho de efetivação os periódicos recorreram a expedientes míticos e sonhados, seja um contrato em que suas partes se encaixavam com perfeição, um rei investido de poderes divinos, ou uma razão proveniente ela mesma de Deus, o teatro que buscou demonstrar publicamente a efetivação deste estado de coisas aconteceu num ambiente de sonho, em que se misturaram símbolos liberais com a glória passada de Portugal. A razão é, nesse sentido, considerada a substância que permite ao homem, do fundo de sua consciência, entrever a cidade idealmente construída na Terra.

No caso de Hipólito da Costa, a utopia, anunciada nas primeiras páginas do *Correio*, implícita na expressão “terra longínqua e sossegada”, foi direcionada em 1822 para um D. Pedro visto subitamente como homem capacitado cercado dos deputados “experimentados” que estiveram nas Cortes de Lisboa. A unidade étnica como alternativa futura e os fartos recursos brasileiros encaminham para frente a utopia tropical, aproximando Hipólito de publicistas da independência brasileira como José Bonifácio. A história do Brasil coloca-o no contexto das grandes nações do globo. A marcha do pensamento contrapõe assim o repisar nos desmandos administrativos brasileiros, diante dos quais Hipólito esteve, na maior parte do tempo, atento. É assim, pois, que a utopia que se pretende firmar põe os pés constantemente na ideologia, e ambas, quando não se afastam, mesclam-se uma na outra. A força utópica insiste no caráter aberto do futuro e, para tanto, se detém sobre a crítica do presente, um dos principais alicerces mentais para a decadência do Estado absolutista.

Desta forma, cada um a seu modo, os escritores portugueses retiram o Estado do seu manto de imperturbabilidade moral e recolocam-no na esfera do julgamento crítico, reconvertendo, por outro lado, o “alto tribunal da razão”, de certo modo dominado por uma elite pensante, no único capaz de efetuar um julgamento sensato sobre o Estado a ser criado. A ideia de Koselleck, de que a utopia se torna universal, uma vez que o Estado criado se mescla a uma razão impaciente pelo futuro (Koselleck, 1999, p. 160), complementa o caráter literário de que se acercou B. Baczkó para estudar os textos utópicos. A utopia preenche e dá vitalidade aos escritos iluministas. Todos eles creem-se imbuídos de um potencial transformador que traz em seu bojo a mudança contínua.

Mudança “mitigada”, no caso estudado, já que volta os olhos para a Idade de Ouro. O português do início do século XIX não faz utopia sem pensar no mito fundador das Cortes de Lamego. E Hipólito da Costa, o primeiro brasiliense, não foge à regra. Ele decide ser brasileiro porque Portugal chegou no Brasil e lá se aclimatou. O sentido específico da brasilidade, forjada na luta pela independência, é precisamente este: é o de um português que se faz antilusitano. De forma premeditada, colocamos Hipólito como o primeiro utopista. Ele é recria a história, descarta Lamego e a “antiga lusitana liberdade” e concentra na fuga dos deputados brasileiros das Cortes de Lisboa o momento capital para a soberania brasileira, seu “momento fundador”.

A razão dos portugueses, nesse momento, está inexoravelmente ligada ao idílio, ao catolicismo, à ideia de salvação individual e à mediação de Deus. Foi essa herança que teria permitido aos portugueses os maiores feitos ultramarinos. O deputado Fernandes Tomás, mais diretamente envolvido com as mudanças em curso, ao discursar nas Cortes de Lisboa em 1820 resume parte da questão:

Nossos avós foram felizes porque viveram nos séculos venturosos em que Portugal tinha um governo representativo nas cortes da nação e obraram prodígios de valor enquanto obedeciam às leis

que elas sabiamente constituíam, leis que aproveitavam a todos porque a todos obrigavam. Foi então que eles fizeram tremer a África, que conquistaram a Índia e que assombraram o mundo conhecido, ao qual acrescentaram outro para dilatar ainda mais o renome de suas proezas. Nunca a religião, o trono e a pátria receberam serviços tão importantes, nunca adquiriram nem maior lustre nem mais sólida grandeza e todos estes bens dimanavam perenemente da constituição do Estado, porque ela sustentava em perfeito equilíbrio e na mais concertada harmonia os direitos do soberano e dos vassallos, fazendo da nação e de seu chefe uma só família em que todos trabalhavam para a felicidade geral (Tomás,1974, pp. 42-3).

A unidade mítica portuguesa está na inocência das origens e contém um nítido apelo à Idade de Ouro. A utopia, contudo, em seu envolvimento racional, se traduz como uma adequação às Luzes do século. Mas essa adequação não rejeita o caráter conservador da Idade do Ouro. No passado exemplar está a proteção contra a “degradação do tempo”, capaz de assegurar uma vida “autêntica” e liberta das falsas aparências (Girardet, 1987, p. 113), ainda mais num momento em que se desenha a ruptura dramática da Revolução Francesa da qual Napoleão Bonaparte é considerado um subproduto.

A utopia assim, se faz passado no futuro. Camões ressoa na mentalidade dos jornalistas portugueses no início do século XIX, assim como ressoam as conquistas ultramarinas, a liberdade dos navegantes e a abundância material de tempos outros. Enquanto os franceses creem, no mesmo momento histórico, no ritmo disparado do progresso histórico, os portugueses mais lamentam a ausência de um futuro que surge para legitimar o passado perfeito.

## Referências bibliográficas

### Fontes primárias

- Costa, H. J. da (1808-1822). *Correio Braziliense ou Armazém Literário*. W. Lewis.
- Costa, H. J. da [1803] (2004). *Diário de Minha Viagem à Filadélfia*. Edição E-book. Senado Federal.
- Loureiro, B. R. (1973). *Memoriais a D. João VI* (organização e introdução de G. Boisvert). Fundação Calouste Gulbekian/Centro Cultural Português.
- Tomás, F. (1974). *Memórias sobre 1820* (org. José Tengarrinha). Seara Nova.
- Mercier, L. S. (1773). *L'an deux Mille quatre cent quarante, revê s'il en fût jamais*. Paris. <https://play.google.com/books/>
- Nemésio, V. (1934). *A mocidade de Herculano (1810-1832)*. Bertrand.
- O Campeão português ou amigo do rei e do povo* (1819-1821). [José Liberato Freire de Carvalho].
- O Espelho* (1813-1814). [Bernardo da Rocha Loureiro].
- O Investigador Português em Inglaterra ou Jornal Literário, Político, etc.* (1811-1819). [Bernardo José de Abrantes e Castro, Vicente Pedro Nolasco da Cunha, Miguel Caetano de Castro e José Liberato Freire de Carvalho].
- O Português ou Mercurio Político, commercial e litterario* (1814-1822). [João Bernardo da Rocha Loureiro].
- Sérgio, A. (1926). O Reino Cadaveroso. In J. Serrão, (org.). *Antologias universais* (pp. 140-182). Portugália.
- Silva, J. V. A. (1990). *Memória das verdadeiras causas por que o luxo tem sido nocivo aos portugueses*. In J. L. Cardoso, (org.). *Memórias econômicas da Academia Real das Ciências de Lisboa, para o adiantamento da agricultura, das artes, e da indústria em Portugal, e suas conquistas (1789- 1815)*. Banco de Portugal.

### Fontes secundárias

- Alves, J. A. S. (1987). O Português e o discurso de saber/poder. *Cultura — Revista de História e Teoria das ideias*, 6, 699-724.
- Baczko, B. (1985). Utopia. In *Enciclopédia Einaudi*, v. 5. *Anthropos — Homem* (pp. 296-332). Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

- Baczko, B. (1978) *Lumières de l'utopie. Critique de la politique*. Payot.
- Black, J. (1987). *The English Press in the Eighteenth Century*. University of Pennsylvania Press.
- Borges, B. I. (2008). Verdade e ficção em textos utópicos. *Editorial Philosophia*. [www.revistas.ufg.br](http://www.revistas.ufg.br).
- Darnton, R. (2005). *Os dentes falsos de George Washington. Um guia não convencional para o século XVIII*. Companhia das Letras.
- Ferreira, J.P.R. (1992). *O Jornalismo na Emigração. Ideologia e Política no Correio Braziliense (1808-1822)*. Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Girardet, R. (1987). *Mitos e Mitologias Políticas*. Cia. das Letras.
- Klein, L. (1984). The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness. *Eighteenth-Century Studies*, 18(2), 186-214. <http://www.jstor.org/stable/2738536>.
- Koselleck, R. (1999). *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Eduerj/Contraponto.
- Lima, O. (1945). *Dom João VI no Brasil. 1808-1821*. José Olympio.
- Machado, A. V. (2011). *A Importância de se chamar português: José Liberato Freire de Carvalho na direção do Investigador Português em Inglaterra, 1814-1819*. [Tese de Doutorado apresentada ao Centro de História da Cultura em Portugal.]
- Mariani, B. (1993). *Os primórdios da Imprensa no Brasil*. In E. P. Orlandi (Ed.). *Discurso Fundador. A formação do país e construção da identidade nacional*. Fontes.
- Munaro, L. F. (2018). A República Lusitana das Letras: um retrato das redes de comunicação dos jornais emigrados no início do século XIX. *Revista Intellectus* 17(1), 173-196. Doi: 10.5007/2175-7976.2018v25n39p173.
- Reis, J. E. (2004). A literatura e a ideia do mundo ideal: relatório de um programa para a disciplina de Literatura Comparada. *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, 1. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo10461.PDF>
- Santos, M. H. (1980). Imprensa periódica clandestina no século XIX: 'O Português' e a Constituição. *Análise social*, 16, 429-445.
- Sowell, T. (2011). *Conflitos de visões*. E-realizações.