

**MARIA DE FÁTIMA DE SOUSA BASTO VIEIRA**

**EM DIRECÇÃO AO FUTURO**

**A VISÃO DE WILLIAM MORRIS NOS LIMITES  
DA TRADIÇÃO DA LITERATURA UTÓPICA INGLESA**

**PORTO  
1997**

**MARIA DE FÁTIMA DE SOUSA BASTO VIEIRA**

**EM DIRECÇÃO AO FUTURO**

**A VISÃO DE WILLIAM MORRIS NOS LIMITES  
DA TRADIÇÃO DA LITERATURA UTÓPICA INGLESA**

Dissertação de doutoramento em Cultura Inglesa  
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto

**PORTO  
1997**

Ao Carlos, ao Ricardo e à Mariana

Aos meus pais e irmãos

A Deus

## AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem o incentivo constante de todos os meus professores e colegas, que assim ajudaram a amenizar um percurso que se mostra muitas vezes longo e penoso. A todos quantos me ajudaram nesse sentido, manifesto pois o meu reconhecimento.

Ao Prof. Doutor Gualter Cunha, agradeço a permanente disponibilidade que para comigo teve desde que assumi o cargo de Assistente Estagiária na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 1986. Agradeço-lhe a orientação atenta e empenhada das Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, bem como desta dissertação de Doutoramento em Cultura Inglesa. Estou-lhe particularmente grata pela confiança que em mim sempre depositou, o que resultou num estímulo adicional para a conclusão deste trabalho.

À Prof. Doutora Maria Teresa Castilho agradeço a forma interessada com que acompanhou e me ajudou a percorrer, desde o início, este longo caminho. Estou-lhe particularmente reconhecida pelas leituras que fez desta dissertação, bem como pelo tempo que dedicou a apoiar-me, em momentos de maior dúvida.

À Prof. Doutora Maria João Pires, pela mão de quem estudei pela primeira vez "Cultura Inglesa", agradeço os ensinamentos e o apoio constante com que desde sempre me favoreceu. Estou-lhe especialmente grata pela forma como se disponibilizou a beneficiar este trabalho com os seus conselhos.

À Prof. Doutora Margarida Losa, minha interlocutora privilegiada na área da Cultura Inglesa, agradeço as longas horas de discussão, o fornecimento de textos críticos relevantes e a abertura de novas perspectivas com que beneficiou esta dissertação.

À Prof. Doutora Ana Luísa Amaral, agradeço o incentivo constante e a sempre oportuna palavra de amizade que comigo teve desde o tempo em que eu

assistia às suas aulas de Literatura Inglesa II e III.

Ao Prof. Doutor Gomes da Torre, estou particularmente reconhecida pela oportunidade que me deu quando, em 1986, me seleccionou para o cargo de Assistente Estagiária, abrindo assim as portas para a realização de um sonho de que esta dissertação é apenas uma etapa.

Mas também a nível institucional o meu projecto de investigação foi objecto de inestimáveis ajudas, que não quero deixar de aqui assinalar.

À Faculdade de Letras da Universidade do Porto, agradeço a dispensa de serviço docente nos anos lectivos de 1993/94, 1994/95 e 1995/96, bem como todo o apoio económico que me tem vindo a conceder, desde 1994, no âmbito do programa P.R.O.D.E.P.

À Reitoria da Universidade do Porto e à J.N.I.C.T. manifesto o meu reconhecimento pelas bolsas que me atribuíram em 1993 e 1996, e que me permitiram a deslocação à Biblioteca da Universidade de Londres ("Senate House") e à "Bodleian Library" (Oxford), respectivamente, onde recolhi material bibliográfico precioso para a realização deste trabalho.

À Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, na pessoa do Dr. João Emanuel Leite, agradeço o atendimento sempre disponível, e a compreensão para com a especificidade das minhas necessidades bibliográficas, o que se traduziu na aquisição dos vinte e quatro volumes que compõem os *Collected Works of William Morris*.

Fora da F.L.U.P., fui igualmente favorecida pelo apoio de professores e amigos. Neste sentido, gostaria de agradecer em especial:

- ao Prof. Doutor Viana Ferreira, da FLUL, que, apesar do distanciamento geográfico, me concedeu o seu apoio científico e moral, e que teve a generosidade

de me encorajar a prosseguir a árdua tarefa de defender, em terras do Douro, a *causa* da "Cultura Inglesa".

- ao Dr. Manuel Valente da Silva, que tanto me ensinou nos 11<sup>º</sup> e 12<sup>º</sup> anos, e que ainda hoje continua a ensinar, e que não se escusou ao aborrecido encargo de rever a versão final deste texto, assim me prestando mais uma inestimável ajuda.

- à Dr<sup>a</sup> Luísa Pádua Ramos e à *Guigas*, pelo fastidioso trabalho de corrigir "gralhas", sob a pressão do tempo.

- Ao Dr. Patrick Bernardeau e ao Dr. David Davis, pela tradução dos necessários resumos desta dissertação, respectivamente para o francês e para o inglês.

Finalmente, agradeço aos meus pais e irmãos o constante incentivo e a permanente disponibilidade para me ajudarem com o Ricardo e a Mariana e assim proporcionarem um clima de estudo privilegiado a quem, como eu, não quis esquecer o papel de mãe.

Ao Carlos, agradeço a infinita paciência para com a minha inquietude, a compreensão para os momentos em que o trabalho afectou a nossa vida familiar, e a forma como sempre me fez sentir que este foi um trajecto que eu não percorri sozinha.

## OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Com adaptações pontuais, as normas de citação bibliográfica adoptadas ao longo desta dissertação são as estabelecidas pelo *English Language Teaching Journal*.

Exceptuando alguns casos pontuais, a citação dos textos de William Morris é feita a partir dos *Collected Works of William Morris*, publicados em 24 volumes pela Routledge/Thoemmes Press. Para a citação desses textos, utilizo, ao longo deste trabalho, a abreviatura CW, seguida da indicação do volume em causa.

# INTRODUÇÃO

Segundo F.G.B. Hutchings, a grandeza de William Morris reside no facto de nele convergirem simultaneamente as facetas do "doer", do "seer" e do "evangelist" (Hutchings 1970: 13). Com efeito, à evocação do nome de Morris, as primeiras imagens que normalmente ocorrem são as da sua obra palpável: dos vitrais com motivos religiosos, dos papéis de parede e das pesadas tapeçarias que trazem a natureza para o espaço doméstico, dos seus bordados, das peças de mobiliário que se afirmam pela sua simplicidade, dos livros ornamentados impressos pela Kelmscott Press. Mas igualmente a memória do poeta se impõe, como autor de uma vasta obra de poesia que começa com o extenso *The Defense of Guenevere, and other Poems* (1858), e cuja fama se firma -- mas não finda -- com *The Earthly Paradise* (1868-70). E também a do *contador* de velhas sagas nórdicas e a do escritor de *romances*,<sup>1</sup> facetas que se mantêm ao longo de toda a sua vida e que coexistem com atitudes aparentemente divergentes. Na verdade, a obra de Morris enquanto escritor termina como começou, transportando-nos para as brumas do passado, para a Inglaterra de Artur e de Lancelot, com *The Sundering Flood* (ed. póstuma 1897). Mas a par do poeta e do artesão, perfila-se, desde cedo, o idealista e o visionário. Num primeiro momento, a recusa morrisiana do mundo vitoriano traduz-se num movimento de refúgio, bem ao jeito romântico, num passado idealizado e aparentemente irrecuperável. Contudo, gradualmente, assiste-se à definição de uma atitude intervencionista, no domínio estético. A abertura de "Morris, Marshall, Faulkner & Co." (correntemente designada por "the Firm"), em 1861, com um mobiliário de linhas assumidamente medievalizantes, define-se já como uma resposta cabal ao gosto filistino por uma decoração elaborada, à tolerância face às falsificações, a tudo aquilo que Morris despreza e chama "sham work". É, no fundo, a afirmação de uma outra faceta do vitorianismo, aquela que não se rege pelo "cash nexus" burguês, a que se afirma contra a política imperialista britânica, a que, em defesa dos valores culturais genuinamente ingleses, combate o conceito materialista de civilização.

---

1 Não tendo encontrado um equivalente directo de "romance" na língua portuguesa, optei por utilizar o termo inglês, escrevendo-o em itálico.

A primeira intervenção política de Morris, em 1876, a propósito da "Eastern Question", bem como a fundação da "Society for the Protection of Ancient Buildings" (SPAB), no ano seguinte, deverão ser entendidas como a expressão de uma convicção crescente, embora em campos tão diferentes como o da política externa inglesa e o do restauro e conservação de monumentos, de que é possível, aos poucos, mudar a ordem vigente. A leitura de *O Capital*, de Karl Marx, em 1883, conduz no entanto Morris à certeza de que as mudanças pontuais e graduais promovidas por grande parte dos socialistas do seu tempo não permitirão nunca uma alteração efectiva da ordem social, resultando apenas como paliativos de um sistema que Marx havia demonstrado estar moribundo. Com Marx, Morris aprende que a revolução é inevitável e que é necessário preparar a população para a mudança. É o papel de evangelizador político que ele assume, a partir de 1883.

Contudo, já antes Morris assumira esse papel no domínio estético. As palestras que faz em diferentes escolas e associações artísticas entre 1877 e 1881 (e que surgem compiladas em 1882 num volume com o título *Signs and Fears for Art*) demonstram já que Morris pretende *educar*. Educar o artista, para fazer dele, por sua vez, o educador do homem comum. A partir de 1883, não é apenas para o artista que ele apela, mas para o operário, a quem pretende demonstrar, através de uma exposição histórica da evolução económica inglesa desde os finais da Idade Média, que numa sociedade diferente o operário poderá transformar-se num artesão, o mesmo será dizer, voltar a ser artista. É este o teor do apelo que Morris faz em muitas das suas palestras escritas após a sua filiação na "Democratic Federation".

A aproximação estética ao pensamento socialista, claramente indiciada em títulos de palestras como "Art, Wealth and Riches" (1883), "Useful Work *versus* Useless Toil" e "Art and Socialism" (1884), entre muitos outros possíveis exemplos, tem levado a crítica morrisiana a dividir-se quanto à natureza do socialismo de Morris. Assim se foram criando diferentes mitos: o do Morris socialista romântico (de que os seus biógrafos J.W. Mackail e Bruce Glasier são os principais responsáveis e que, recentemente, A.B. Nichols tem vindo a defender); o do Morris

marxista convicto (sustentado, embora em termos muito distintos, essencialmente por Page Arnot, A.L. Morton, Paul Meier e Vincent Geoghegan); o do romântico revolucionário (e neste âmbito sobressaem os estudos de E.P. Thompson e de Raymond Williams, que insistem na síntese a que Morris procede de facetas aparentemente contraditórias); e o do comunista-anarquista (que críticos como Paddy O'Sullivan e Lyman T. Sargent têm vindo a favorecer, pondo a ênfase nas semelhanças entre o pensamento de Morris e o de Kropotkin). Mas qualquer que seja a interpretação do socialismo de Morris, todos são unânimes em prestar homenagem à sua incansável actividade enquanto evangelizador. A inventariação das suas intervenções públicas no domínio artístico e político não poderiam conduzir aliás a outra atitude. Na verdade, são mais de duzentas as diferentes palestras formais<sup>2</sup> e cerca de seiscentos os discursos informais que Morris profere em reuniões políticas promovidas entre 1883 e 1890 (Salmon 1996b: 46-8).

Em tudo o que faz, Morris demonstra ter uma inesgotável capacidade para o trabalho. A par da sua vastíssima obra tanto em poesia como em prosa, Morris mantém uma actividade frenética enquanto *designer*. Só entre 1875 e 1885 cria vinte e um *designs* para papéis de parede, trinta e dois para impressão em tecido, vinte e três para tecelagem, vinte e quatro para tapetes feitos à máquina e outros tantos para tapetes feitos à mão (Botto 1996: 101). Poucos meses antes da sua morte, em 1896, e já seriamente debilitado, Morris assina o seu papel de parede "Crompton" (Gattegno 1985: XIII), escreve *The Sundering Flood*, e continua com a sua actividade de evangelizador nos campos político e artístico: discursa no encontro anual da "Social Democratic Federation", profere uma palestra sobre "One Socialist Party" no "Clubroom" de Kelmscott House, publica em *The Forum* um artigo intitulado "The Present Outlook of Socialism in England", participa em várias reuniões da "Society for the Protection of Ancient Buildings" e intervém na reunião da "Society for the Checking of Public Advertising". É também nesse período que a

---

<sup>2</sup> Por vezes a mesma palestra é apresentada mais do que uma vez. Jean-Pierre Richard refere que a conferência "Art and Work" é apresentada por Morris oito vezes, entre Abril e Dezembro de 1884, em Leeds, Sheffield, Manchester, Preston, Newcastle, Glasgow e Londres, ainda uma outra vez em 1885 e uma última em 1886 (cf. Richard 1985: 175).

Kelmscott Press, fundada em 1890, se encontra no auge de produção, lançando no mercado a sua obra-prima, *The Works of Geoffrey Chaucer*, em Maio de 1896. Para essa edição, Morris contribui com uma xilografia, catorze guarnições de margem, dezoito molduras diferentes para ilustrações e o desenho de vinte e seis palavras iniciais em tamanho grande (Salmon 1996a: 276-286). "Doer", "seer", "evangelist", até à exaustão. É essa a explicação que os médicos que o assistem dão para a sua morte a 3 de Outubro de 1896, como testemunha J.W. Mackail: "'I have no hesitation', his family doctor writes to me, 'in saying that he died a victim to his enthusiasm for spreading the principles of Socialism'. (...) and these words may be enlarged or supplemented by those of an eminent member of the same profession: 'I consider the case is this: the disease is simply being William Morris, and having done more work than most ten men'" (Mackail 1995: 336).

A variedade das actividades de Morris, a vontade de se tornar exímio em cada uma delas (mesmo nas mais corriqueiras como a cozinha<sup>3</sup> ou ainda a jardinagem), o eclectismo dos seus interesses (que se distribuem pelas viagens à Islândia e o estudo de domínios tão distintos como a Antiguidade Clássica, a mitologia nórdica e a Inglaterra medieval) têm vindo a colocar sérios problemas a quem pretende reconhecer na obra de Morris um campo temático dominante que justifique a grandeza da sua influência. Nas décadas subsequentes à sua morte, e sob a influência das duas primeiras biografias publicadas, a de Aymer Vallance (1897) e a de J.W. Mackail (1899), Morris é essencialmente recordado como artista, sendo concedida parca atenção às suas actividades políticas. E no estudo que Alfred Noyes publica em 1908, *William Morris*, o socialismo de Morris é evocado como a consequência natural da sua sinceridade artística e não de quaisquer convicções políticas (Noyes 1908: 125). Mas o mito de Morris, poeta e artista por excelência, é sem dúvida da responsabilidade de John Bruce Glasier. Na biografia que publica em 1921, *William Morris and the Early Days of the Socialist*

---

<sup>3</sup> Na sua biografia de 1921, Glasier chama a atenção para os dotes de cozinheiro de Morris: "He was a first-rate cook, and never was more happy than when, on a house-boat excursion, he was installed in the cooking galley or the kitchen, amidst pots and pans, cooking meals of his own choice for his friends." (Glasier 1994: 2)

*Movement*, Glasier compara a importância de Morris a nível artístico, à de Leonardo da Vinci, Miguel Ângelo e Albrecht Durer e inscreve o nome de Morris na constelação dos grandes poetas românticos - Burns, Wordsworth, Coleridge, Byron, Keats, Browning e Tennyson. Mas o retrato que Glasier então esboça de um Morris "greater than his fame" continua a deixar a faceta revolucionária do artista na penumbra (Glasier 1994: 1- 4).<sup>4</sup>

É ainda a imagem do artista que perdura na altura da comemoração do centenário do nascimento de Morris, em 1934, e que James Leatham pretende contrariar em *William Morris, Master of Many Crafts*, ao recordar a importância que para Morris e para o seu círculo de amigos sempre teve a poesia (Leatham 1934: VIII). E o livro de Page Arnot, *William Morris, a Vindication*,<sup>5</sup> publicado no mesmo ano, propõe pela primeira vez uma leitura marxista da obra de Morris, abrindo o caminho para os trabalhos de Meier, Thompson e Morton.

Volvidas seis décadas sobre essa data, e no rescaldo das comemorações do centenário da morte de William Morris, confluem na análise da sua obra estudiosos com as mais díspares formações e interesses, como o confirmam as contribuições dos membros da "William Morris Society" para a sua publicação trimestral.<sup>6</sup> Encontra-se particularmente na moda a interpretação da mensagem ecológica de alguns escritos de Morris (sobretudo de *News from Nowhere*), promovida por críticos como Paddy O'Sullivan, Michel Jouve e Florence Boos, mas também o

---

4 Para Glasier, o socialismo de Morris é-lhe inato. Glasier refere essa faceta de Morris em último lugar na análise que faz das suas actividades no capítulo introdutório da sua biografia: "Lastly, and inevitably, Morris was a Socialist. He was a Socialist because he could not be William Morris without being a Socialist. His socialism was not, as some of his admirers have supposed, an incidental occurrence in his life, a sort of by-product of his career; it was integral with his genius; it was born and bred in his flesh and bone. He derived his Socialist impulse from no theory or philosophy or reasoning of his intellect, but from his very being." (Glasier 1994: 4)

5 Em "The Vindicator Vindicated: William Morris & Robin Page Arnot" Ray Watkinson salienta o importante papel que Page Arnot desempenhou na revitalização da interpretação da mensagem morrisiana. Com Arnot, nasce a imagem de Morris, o revolucionário (Watkinson 1984: 16-7).

6 Na "William Morris Centenary Conference", realizada em Exeter College, Oxford, entre 27 e 30 de Junho de 1996, Norman Kelvin explicou que se assistiu em Inglaterra, nas últimas décadas, a uma evolução do interesse pela obra de Morris. No início, os membros da "William Morris Society" eram pessoas essencialmente ligadas às artes decorativas. Nas últimas décadas assistiu-se a um crescente interesse pelo pensamento político de Morris, essencialmente no meio académico.

interesse pela poesia de Morris tem vindo a ser renovado na esteira dos trabalhos de Peter Faulkner e de J.M. Tompkins, em Inglaterra, e de Blue Calhoun, nos Estados Unidos da América.

Reconhece-se hoje a influência de Morris nos mais variados domínios. A nível artístico, P. Fuller considera-o o melhor *designer* de padrões do Ocidente desde o declínio do artesanato medieval (Fuller 1984: 90), enquanto que Gillian Naylor realça a influência da obra de Morris na nova corrente de *design* que culmina em Walter Gropius (Naylor 1984: 81). Já Jeffrey Spears evoca essencialmente a imagem de Morris-escritor, sublinhando a forma como com ele o *romance* se transforma e rejuvenesce, enquanto género literário (Spears 1984: 203). Privilegiando a imagem do socialista evangelizador, Peter Stansky recorda o grande contributo de Morris para o movimento socialista, na medida em que para ele consegue atrair pessoas cujos interesses primários são mais estéticos do que políticos (Stansky 1984: 81). Sublinhando também a importância política de Morris, Graham Hough evoca a forma como ele procede à síntese de diferentes atitudes que coexistem dentro do movimento socialista. Antes de Morris, o socialismo ou é utópico (com Coleridge e Owen) ou estritamente económico (com Ricardo e Marx), ou privilegia uma perspectiva idealista, humanitária e filosófica (com Coleridge, os socialistas cristãos e o próprio Ruskin), ou se assume como um movimento de combate do operariado (com o cartismo). Ao combinar todas essas influências, Morris modifica o próprio conceito de socialismo (Hough 1961: 103). É também seguindo essa linha de raciocínio que Vincent Geoghegan considera que Morris é o primeiro utopista marxista consciente (Geoghegan 1987: 63).

Pronunciando-se sobre a influência de Morris no pensamento posterior e a um nível mais genérico, E. P. Thompson considera que a importância de William Morris se deve não tanto à sua crítica e rejeição dos valores filistinos vitorianos, já que nesse domínio muitos outros nomes se destacam (como o de Carlyle e o de Ruskin), mas pelo facto de ele descobrir, na sociedade em que se insere, as forças que poderão revolucionar o futuro (Thompson 1982: 175). E é igualmente nesse sentido que Helen Timo considera relevante o pensamento de Morris para os

nossos dias. Morris ensinou-nos que é possível mudar o estado das coisas e essa é, na perspectiva de Timo, "a message as appropriate in 1990 as in 1890" (Timo 1990: 5), posição que Jack Lindsay subscreve inteiramente ao realçar que, embora muitas das afirmações de Morris sejam datadas, a essência da sua doutrina ainda é actual (Lindsay 1978: 24). Também A. Lipman e H. Harris recordam que a situação realmente não mudou muito desde os finais do século XIX:

"Why William Morris? Because, tragically, his struggles remain all too apposite. Today, as in his lifetime, architecture -- the true democratic art -- eludes us. Now as then we are weighed down by useless toil. Now as then we are diminished by acquisitive individualism. Now as then we choke on the shoddy, the makeshift. Now as then we are in the thrall of our machines, our miracles of ingenuity. Now as then we need to educate our desires (...). (Lipman & Harris 1984: 43)

Realce-se ainda a leitura que Raymond Williams faz da obra de William Morris, nele reconhecendo a "pivotal figure" no desenvolvimento do conceito moderno de cultura. É ele o agente transformador e regenerador de uma linha idealista e humanista que encontra os seus principais promotores oitocentistas em Carlyle e Ruskin e que Morris projecta até aos nossos dias. Mas, como R. Williams não deixa de sublinhar, a obra de Morris, apesar de actual para o homem do século XX, é também -- e sobretudo -- o produto de uma atitude de rebeldia face ao vitorianismo:

"In the middle of the twentieth century Morris remains a contemporary thinker, for the directions which he indicated have become part of a general social movement. Yet he belongs, essentially, with the great Victorian rebels, sharing with them an energy, an expansion, a willingness to generalize which marks him, from our own period of critical specialism, as an historic figure. The life went out of that kind of general swearing and homily soon after Morris's death, and we look at it now post-mortem with mixed feelings of respect and suspicion." (Williams 1992 [1958]: 161)

Chamaram-lhe muitas vezes visionário (frequentemente a propósito da utopia que escreveu, *News from Nowhere*), mas, como já Clutton-Brock o nota no

seu ensaio de 1914, *William Morris: His Work and Influence*, são os visionários que fazem avançar o mundo (Clutton-Brock 1931: 23). Diz Philip Henderson que com a morte de Morris o século XIX chega a um fim simbólico (Henderson 1952:7). Concordo com ele. Depois de Morris, os ingleses parecem não só perder a sua capacidade de sonhar, como também ter medo de o fazer. Concebida sob o signo do sonho utópico, a obra de Morris fecha uma época, a de um vitorianismo que se desdobra em múltiplas facetas que acabam por se inscrever numa luta a dois, entre uma perspectiva materialista e uma atitude idealista perante a vida. Trata-se de uma luta que é travada em Inglaterra praticamente durante o tempo de vida de Morris, já que, como salienta F.B. Singleton, Morris nasce em 1834, dois anos após a "Reform Bill" que vem redistribuir o poder de voto dos ingleses, concentrando-o nas mãos de uma burguesia ascendente e morre em 1896, num momento em que as massas operárias desafiam os privilégios (políticos e económicos) dessa burguesia industrial. Nasce no início de uma nova era e morre no início da seguinte. (Singleton 1984: 58) Morris é um dos últimos apóstolos do sonho, e a esse facto se deve a sua grandeza. O testemunho de G.D.H. Cole, em 1946, dá-nos uma ideia do alcance da sua influência, mesmo meio século após a sua morte: "He made me into a socialist, not merely in a political, but -- more important -- in a human sense. He taught me, in the words of his own 'hedge-priest' in *A Dream of John Ball*, that 'Fellowship is heaven, and lack of fellowship is hell'." (Cole 1946: 468). Como diz C.S. Lewis, "There are many writers greater than Morris. You can go on from him to all sorts of subtleties, delicacies, and sublimities which he lacks. But you can hardly go behind him." (Lewis 1969: 231) A vida e a obra de Morris, o interesse que ainda hoje despertam não só no meio académico mas também (e sobretudo) fora dele, atestam a grandeza e a actualidade do pensamento do homem que Yeats tanto admirou. Escrevendo acerca de Morris, disse Yeats: "If some angel offered me the choice, I would choose to live his life, poetry and all, rather than my own or any other man's." (*apud* Marshall 1979: XVI). O estudioso da obra de Morris compreende facilmente o que esse grande poeta quer dizer. Viver a vida de Morris é aspirar à imortalidade através das artes decorativas, da poesia e

da prosa, do pensamento político, da influência cultural. É aspirar a fazer partilhar um sonho que torne o mundo melhor, o sonho de um homem cujas últimas palavras, no seu leito de morte terão sido: "I want to get mumbo-jumbo out of the world." (Henderson 1952:38)

\* \* \*

William Morris escreve *News from Nowhere* naquela que Northrop Frye considera ser a quinta e última fase da sua obra, um período marcado pela fantasia (e durante o qual Morris escreve vários *romances*), mas simultaneamente uma época em que as suas ideias políticas se tornam bem claras. (Frye 1982: 303). O título completo do texto -- *News from Nowhere; or, an Epoch of Rest: Being some Chapters from a Utopian Romance* -- inscreve-o claramente no género utópico, embora também desde logo anuncie uma novidade em relação à tradição desse género em Inglaterra: o facto de a utopia ser escrita sob a forma de *romance*.

*News from Nowhere* é publicado em fascículos, no jornal *Commonweal*, entre Janeiro e Outubro de 1890, surgindo sob a forma de livro, numa edição revista, primeiro em Boston, em 1890, e depois em Londres, em 1891. Como o próprio Morris explica a H.M. Hyndman (o líder da "Social Democratic Federation"), na altura da publicação do texto em fascículos, trata-se de um texto "more or less propagandist" (Tompkins 1988: 314), dedicado ao público socialista do jornal *Commonweal* que o próprio Morris subsidia.

Como diz J.M.S. Tompkins, o reconhecimento da importância de *News from Nowhere* nunca foi negligenciado por parte do estudioso atento da obra de Morris, mas foi frequentemente mal interpretado (Tompkins 1988:315). Com efeito, trata-se de um texto considerado paradigmático do ideal social de Morris, mas o seu significado é com frequência interpretado literalmente e, nessa mesma medida, repudiado como um sonho impossível. É esta a recepção que a obra tem, aquando da sua publicação sob a forma de livro. Enquanto é publicada em fascículos no jornal *Commonweal*, a utopia de Morris é lida por um público socialista,

familiarizado com o estilo do autor e com as suas ideias políticas, cumprindo assim uma função evangelizadora de um sector específico da população inglesa. Contudo, quando é editado sob a forma de livro, *News from Nowhere* é lido por um público mais vasto, em grande parte atraído pela indicação que ostenta a primeira edição, "by the author of *The Earthly Paradise*". A edição do livro em papel barato torna o seu preço acessível e facilita a sua circulação. O sucesso que esta utopia insular alcança em Inglaterra, sobretudo enquanto panfleto socialista, leva à sua tradução para o francês, o alemão e o italiano, assegurando o renome internacional de Morris a nível político na Europa oitocentista finissecular (Mackail 1995: 243).

A recensão crítica de *News from Nowhere* que Lionel Johnson publica em Maio de 1891, no periódico *Academy*, enceta a tradição de leitura da utopia de Morris como um texto sem as ambições no campo da influência política que habitualmente assume a literatura utópica nos finais do século XIX. *News from Nowhere* não se compara, segundo Johnson, com os esquemas propostos por Platão, More e Bacon. Mas também Morris não aspira a igualar os grandes mestres: "These 'Chapters from a Utopian Romance' do not pretend to completeness; they aim at one thing only, the description of an 'Epoch of Rest'." Na perspectiva de Johnson, *News from Nowhere* não é um guia socialista (Morris não consegue levar ninguém à luta pela revolução), mas uma visão da Terra Prometida, e é nessa medida que deve ser valorizado. Mas, mesmo nesses termos, Johnson considera que a sociedade descrita por Morris, "for all its beauty and its energy, would be a little stupid." (Johnson 1984: 339-342) A falta de interesse pela educação em geral e pelos livros em particular é evocada por Johnson como argumento justificativo desse seu juízo de valor depreciativo. Contudo, apesar de interpretar *News from Nowhere* como um sonho, a apreciação que Johnson faz da utopia de Morris é bastante positiva, em termos gerais. Na verdade -- e é essa a imagem que o leitor retém de *News from Nowhere* quando acaba de ler o seu artigo --, Johnson termina o seu texto evocando a beleza das paisagens, particularmente a do rio Tamisa.

Já Maurice Hewlett não é tão generoso na sua crítica àquela que hoje é por

muitos considerada a obra-prima de William Morris. Na recensão que assina para o periódico *National Review*, em Agosto de 1891, Hewlett acusa Morris de ter criado um paraíso materialista e superficial, onde a questionação dos factos é substituída por uma mera percepção visual e táctil das coisas, onde o instinto se sobrepõe à razão<sup>7</sup> e o endeusamento da natureza (verdadeira fonte de prazer) limita as ambições do homem: "Man could now conceive of nothing higher than he saw or felt; he asked nothing more than to grow with the plants and birds." (Hewlett 1984: 347) Na perspectiva de Hewlett, Morris está errado ao imputar ao sistema comercial vitoriano todas as responsabilidades pelos males sociais. A verdadeira fonte do mal encontra-se dentro do próprio homem e não serão as medidas económicas e políticas que Morris propõe que a farão secar: "Animal love and animal beauty, the lust of the flesh, and the lust of the eyes, and the pride of life, are very volcanoes, breeding eruption and riot; burning fiercely, they scorch, and may not always be quenched by being let loose." (Hewlett 1984: 351)

Hewlett é o primeiro a apontar algumas das inconsistências da utopia de Morris. Por um lado, salienta o facto de, apesar de terem passado 150 anos sobre a era vitoriana, não se ter assistido a um crescimento demográfico. Por outro lado, faz notar que, embora a acção de *News from Nowhere* se desenrole na Inglaterra do futuro, o povo que a habita parece ter deixado de ser o inglês: "The *English* nation disappeared. The race was now *Italian*: artistic, not serious; sensuous, not speculative; emotional and yet superficial; energetic and yet self-indulgent." (Hewlett 1984: 346) Mais ainda, trata-se de um futuro feito de relíquias medievais, mas Morris parece não ter compreendido que não se pode fazer reviver a Idade Média sem se reanimar o espírito religioso, católico ou "lollard".

Note-se que a leitura de *News from Nowhere* assim oferecida por Hewlett como uma sociedade impossível (e ainda por cima, acrescenta ele, sensaborona [Hewlett 1984: 350]), excede a mera apreciação literária, não sendo inocente de

---

7 Diz Hewlett: "In sober truth, the very pitch of the scheme is materialistic, the humanism of a sensuous temperament which sees the beauty of appearance and is too indolent or too indifferent to look deeper." (Hewlett 1984: 350)

intenções de crítica política. De facto, o periódico em que a recensão de Hewlett é publicada é anti-socialista e ao apodar a utopia morrisiana de impraticável, Hewlett inscreve a revolução no domínio do sonho e desanima os eventuais entusiastas do paraíso terreal de Morris.

Com Johnson e com Hewlett fica assim estabelecida, para o público não-socialista, a reputação de *News from Nowhere* mais como um sonho do próprio Morris do que como um projecto político. E assim se inicia uma tradição de leitura conservadora desta obra de Morris, pautando-se pela recusa da seriedade da sua mensagem política e da exequibilidade do esquema proposto.

No seu texto de 1914, Clutton-Brock reconhece *News from Nowhere* como uma utopia, mas apenas no sentido do ideal morrisiano de uma sociedade feliz. Tal como os críticos seus contemporâneos, Clutton-Brock continua a desprezar o carácter revolucionário de *News from Nowhere*, valorizando no texto a forma como é exposto o sentido da possibilidade de felicidade:

"The value of his [Morris's] *News from Nowhere*, lies, not in his account of the process by which men attain to happiness, but in his account of that happiness when attained. In speaking of the process Morris attempted to prophesy without any special knowledge; but when he spoke of the happiness itself he did so with the authority of an expert. The life which he describes is in the main a life which he had led himself and which he had given up only so that he might help others to it. Thus his Utopia has this great superiority over most other Utopias, that we feel we should indeed like to live in it." (Clutton-Brock 1931: 233-4)

Esta leitura conservadora é continuada por Adam Ulam, que na década de 60 escreve sobre *News from Nowhere*: "Dislike of the modern city with its hustle and bustle inspired William Morris to write his absurd communist utopia (...). Morris thought that the Parliament buildings could be better employed by having fertilizer stored in them." (Ulam 1967: 120). Na mesma linha de leitura, nos textos críticos que escreve sobre Morris na década seguinte, Lionel Trilling vê como motivo básico de *News from Nowhere* não o princípio do progresso mas o da regressão, não o da maturação de uma caminhada em direcção a uma solução social ideal, mas o da

infantilidade e da apatia.<sup>8</sup> Nos anos 80, Nadia Khouri lê *News from Nowhere* essencialmente como uma utopia de compensação (Khouri 1981: 391), enquanto que MacMaster afirma, no início da nossa década, que *News from Nowhere* não pode ser lido, de forma alguma, como um guia socialista, mas como uma visão da Terra Prometida. E, contrariando a perspectiva dos movimentos ecologistas que, desde a década de 60 do nosso século, têm vindo a pôr a ênfase na importância da mensagem ecológica de *News from Nowhere*, Macmaster defende que a utopia de Morris não comporta soluções adequadas para os nossos dias, já que nos encontramos numa era pós-moderna e *pós-natureza*, tendo percorrido um processo irreversível (Macmaster 1991: 84-5)<sup>9</sup>

Paralelamente a esta corrente, e ainda na linha de uma leitura conservadora de *News from Nowhere*, encontram-se os críticos que questionam a validade da inscrição deste texto no âmbito da literatura utópica convencional. Na biografia de William Morris que publica em 1899, J.W. Mackail dá voz a esta interpretação de *News from Nowhere*, inscrevendo pela primeira vez a utopia de Morris no âmbito do género pastoril:

"The romance itself -- if it would not be more correct to speak of it as a pastoral -- is of such beauty as may readily win indulgence for its artificiality. A pastoral, whether it places its golden age in the past or the future, is by the nature of the case artificial, and perhaps as much so, though not so obviously, as when it boldly plants itself in the present." (Mackail 1995: 243)

Já na década de 60 Northrop Frye reelabora esta ideia de Mackail, distinguindo a utopia do género pastoril e considerando que é este último que prevalece em *News from Nowhere*:

---

8 Sobre a forma como Lionel Trilling desenvolve esta ideia na sua obra crítica, ver Lemire 1991.

9 A este propósito McMaster refere a teoria defendida por Bill McKibben no seu livro *The End of Nature*. Segundo este autor, a natureza deixou de ser *natural*, tendo sido adulterada pelo homem.

"This conception of the ideal society as simplified, even primitive, is of far more literary importance than the utopia itself, which in literature is a relatively minor genre never quite detached from political theory. For the simplified society is the basis of the *pastoral* convention, one of the central conventions of literature at every stage of its development." (Frye 1967: 40)

Para Frye, a evocação moral de um estado de inocência bem como o julgamento crítico de uma sociedade mecanicista que despreza o que é genuíno, são os valores que ressaltam da utopia de Morris. Também no seu estudo de 1975, *The Pastoral Vision of William Morris: The Earthly Paradise*, Blue Calhoun defende que em *News from Nowhere* se encontra "Morris's final version of pastoral" (Calhoun 1975: 215), um género que no século XIX se encontra em vias de transformação.<sup>10</sup> Para Calhoun a sociedade-jardim descrita por Morris é essencialmente pastoril, nela se enraizando a "ingenuidade radical" das utopias arcádicas (Calhoun 219-221).

Para Graham Hough, também *News from Nowhere* deve ser interpretado como um paraíso terreal. Em *The Last Romantics* (1961), Hough defende que a imagem promovida por Morris pertence ao arquétipo e ao inconsciente colectivo da humanidade. A força do impacto de *News from Nowhere* vem, na opinião de Hough, do mito da Idade do Ouro (Hough 1961: 111-2), perspectiva que Fred Polak desenvolve no estudo que publica nesse mesmo ano - *The Image of the Future* - ao interpretar *News from Nowhere* como um movimento de recusa da tecnologia que não conduz ao futuro, mas ao passado. Para Polak, o mundo no qual William Guest acorda é diferente, mas não é novo. Trata-se antes de um passado longínquo

---

10 Sobre o assunto, diz Calhoun: "(...) with many more Romantic and Victorian poets, the pastoral impulse experienced a renaissance that shifted emphasis from the conventional formula to the broader concerns of theme and point of view." E mais abaixo, Calhoun aponta as características do género pastoril: "The primary motive of the pastoral is a vision of the natural world that sees it in evaluative juxtaposition with the civilized world that threatens it – the complexities of urban society in general, and in the last two centuries the problems of industrialization in particular. Every pastoral then is in some sense both 'a green thought in a green shade' and an awareness of the world beyond. The pastoral also makes the green world a microcosm: a particular kind of society is implied. Finally, pastoral style is apt to be of a special sort as well, usually reflecting the simplicity of life within its garden. In the nineteenth century, each of these characteristics of the pastoral retains the universal motives of the genre with modifications appropriate to the age." (Calhoun 1975: 5-6)

idealizado e romantizado:

"This is a kind of flight, but the direction is not forward. Rather it is back to the good old times, back to Morris's childhood. Back to the joys and vanishing glories of Merry England. Back from Bellamy to the utopias of More (rural life) and Andreae (handicraft), to a perfect past set in the wide open spaces of nature." (Polak 1961: 358)

Segundo Polak, em *News from Nowhere* não estamos no domínio da utopia, mas do conto-de-fadas, do "once upon a time in the land of..." (Polak 1961: 358). Mas não se trata sequer de um paraíso terreal, já que é habitado por homens falíveis, cujas pulsões amorosas levam mesmo ao crime passionai. O sonho, em *News from Nowhere*, não é apenas uma técnica que nos transporta até à sociedade ideal, mas faz parte integrante da utopia. E no fim, *News from Nowhere* é aquilo que é no princípio: apenas um sonho. Neste contexto, Polak salienta que *News* é um texto bem conseguido enquanto romance (a palavra que ele utiliza é "novel"), mas não enquanto utopia, porque se é certo que por um lado existe crítica à sociedade vitoriana, sendo por vezes até exagerada e ingénu, por outro lado não é detectável um esforço de reconstrução. É a ausência de uma visão detalhada da estrutura económica e social da sociedade do futuro que leva Polak a considerar descabida a inscrição deste texto de Morris no género utópico e a propor que ele seja lido como uma *Arcádia* ou ainda como "an illusion of a Golden Past Age". É que, segundo Polak, não é sequer aceitável a tradicional explicação de que *News from Nowhere* é uma utopia diferente, porque é influenciada pela dinâmica do pensamento marxista. Na verdade, Polak defende que Morris adopta o modelo marxista apenas quando descreve a revolução, mas, no que respeita ao período pós-revolucionário, ele abole o sistema de produção industrial que Marx considera essencial para o momento da reconstrução.<sup>11</sup> *News from Nowhere* não é uma utopia marxista. Com efeito, a sociedade oferecida por Morris é estática, não

---

11 No terceiro capítulo da Parte III deste trabalho proponho uma perspectiva desta questão bem diferente daquela que Polak avança.

seguindo o modelo da dinâmica proposta pelo filósofo alemão. Ela não é sequer socialista na verdadeira acepção do termo:

"It is also a socialism without socialism, in the sense that it is a collective ownership of means of production which no longer exists, except for the land, products of the land and labour." (Polak 1961: 360)

Na perspectiva de Polak, *News from Nowhere* leva ao anti-utopismo: "Morris's utopia is a good way along the road to anti-utopism. It makes a substantial contribution to the ruin of the utopian image of the future." (Polak 1961: 358-363)

Esta visão da utopia de Morris que Polak nos oferece é francamente negativa, contrastando com a que nos é transmitida pela maior parte dos outros textos críticos que propõem uma leitura conservadora de *News from Nowhere* e que mencionei anteriormente. Com efeito, nesses textos a utopia de Morris é inscrita no domínio do irreal, mas tal não implica, sobretudo no caso de Northrop Frye e de Graham Hough, que ela seja desvalorizada. Já a leitura proposta por Fred Polak é severamente crítica em relação a *News from Nowhere*, legando ao leitor de *The Image of the Future* a ideia da completa irrelevância da obra de Morris para a história da tradição da literatura utópica inglesa.

Como diz Ruth Levitas (Levitas 1990: 113), os primeiros esforços de revalidação do pensamento morrisiano devem-se essencialmente a três autores: A.L. Morton (*The English Utopia*, 1952), E.P. Thompson (*William Morris: Romantic to Revolutionary*, 1955) e Raymond Williams (*Culture and Society*, 1958). Contudo, Thompson e Williams não centram os seus estudos em *News from Nowhere*, empenhando-se antes em demonstrar, embora por vias diferentes, que William Morris procede a uma síntese da tradição romântica e do marxismo. Morton é o primeiro a consagrar *News from Nowhere* como um marco importante da tradição da literatura utópica inglesa, mais exactamente como o clímax de uma tradição popular de esperança por uma vida comunitária de qualidade, que encontra o seu germe no poema medieval *The Land of Cockayne*. Morton chama a atenção para

a transformação que William Morris opera na tradição de literatura utópica inglesa ao incorporar a base científica da filosofia marxista no discurso utópico. Nessa perspectiva, diz Morton, "Morris's is the first Utopia which is not utopian." (Morton 1978: 213)). E conclui:

"After so many Utopias which are mere fantasy, or pedestrian guesswork, or a jumble of both, one which is scientific, in the sense that it is deduced from the present and from the existing relations of the classes, cannot but be of outstanding importance. But this would not be enough in itself to give *News from Nowhere* the position it now holds. This is rather due to its combination of scientific method with the imagination of a great poet, so that it is not only the one Utopia in whose possibility we can believe, but the one in which we could wish to live." (Morton 1978: 221)

Em *La Pensée Utopique de William Morris* (1972), Paul Meier retoma a orientação que Morton dera ao seu estudo. Como o título da versão inglesa deixa entrever - *William Morris: The Marxist Dreamer* (1978) - a ênfase é posta na mensagem marxista dos escritos tardios de Morris. Centrando-se em *News from Nowhere*, Paul Meier defende que o peso da tradição romântica é ínfimo na utopia de Morris, a ele se sobrepondo a cosmovisão marxista. Nesta perspectiva, Meier defende que mesmo o humanismo imanente em *News from Nowhere* é fundamentalmente marxista e não de influência ruskiniana, posição contra a qual E.P. Thompson se manifestará com veemência no "Postscript" à edição revista de 1976 do seu *William Morris: Romantic to Revolutionary*.<sup>12</sup> Tal como Morton o fizera, mas agora de forma bastante mais desenvolvida, Meier entrega-se à análise das transformações que o pensamento marxista opera na tradição da literatura utópica inglesa. Apresenta *News from Nowhere* como um "tissue of possibilities" e afirma que os argumentos científicos avançados por Morris devem ser encarados seriamente. *News from Nowhere* distingue-se claramente das utopias anteriores, não só pela forma como Morris hierarquiza as suas prioridades, fazendo da utopia

---

12 Ver particularmente Thompson 1976: 773-84.

um lugar de exploração de valores humanos e não de engenharia social,<sup>13</sup> mas também pela maneira como incorpora na utopia o princípio da dinâmica marxista baseado na descrença nos "valores eternos".<sup>14</sup> Meier é, de facto, o primeiro a explorar com particular acuidade o carácter dinâmico da utopia de Morris que coloca *News from Nowhere* bem longe das utopias estáticas anteriores.

Antes do estudo de Meier a importância de Morris quer a nível artístico quer a nível poético encontrava-se já bem firmada, mas os esforços de Morton não haviam sido suficientes para cimentar a reputação de *News from Nowhere* no âmbito da literatura utópica inglesa.<sup>15</sup> Na verdade, não nos podemos esquecer de que o estudo de Morton é publicado nos anos 50, apenas quatro anos após a publicação do pesadelo orwelliano, *Nineteen-Eighty-Four*. Trata-se de uma época em que a utopia, frequentemente associada ao pensamento socialista-marxista, cai no descrédito. Assim se explica a atitude de desconfiança e crítica que Marie Louise Berneri assume no seu pioneiro *Journey Through Utopia* (1950) face à maioria dos esquemas propostos nas utopias que aí analisa. Contestando a validade das "utopias autoritárias", Berneri afirma:

"These utopias were progressive in as much as they wished to abolish economic inequalities, but they replaced the old economic slavery by a new one: men ceased to be the slaves of their masters or employers, to become the slaves of the Nation and the State. (...)

---

13 Diz Meier: "Utopia supports a scale of values. The communist society he describes is a human society, not a mechanism." (Meier 1978: 578)

14 Meier explica a natureza da descrença marxista nos "valores eternos": "In 1884, Marx wrote: 'Communism is the necessary pattern and the dynamic principle of the immediate future, but communism as such is not the goal of human development – the structure of human society'; and many years later Engels wrote in his turn: 'What we call socialist society is not, in my opinion, something completed once and for all, but, like all other forms of society, it should be regarded as taking its place in a process of transformation and continuous renewal.' Marxism denies to proletariat and bourgeoisie alike the right to speak of 'eternal values'. It is precisely because this fundamental idea breathes life into Morris's utopia that it is different from all earlier utopias." (Meier 1978: 573)

15 Importa recordar que no livro de A.L. Morton, *The English Utopia*, dedicado ao estudo da tradição de literatura utópica inglesa desde o século XIV (com o poema medieval *The Land of Cockayne*) até à época em que é publicado (1952), a análise de *News from Nowhere* ocupa apenas parte de um capítulo. Para além disso, a perspectiva oferecida por Morton nesse texto é declaradamente marxista, o que impede a revalidação da utopia de Morris junto de um público mais vasto.

"The contradictions inherent in most utopias are due to this authoritarian approach. The builders of utopias claimed to give freedom to the people, but freedom which is given ceases to be freedom." (Berneri 1982: 3)

Mas as poucas páginas que Berneri dedica ao comentário de *News from Nowhere*, onde celebra a utopia de Morris como a expressão do desejo por uma liberdade genuína, um "oasis where we would like to stay, if not forever, at least for a long time" (Berneri 1982: 255), são manifestamente insuficientes para contrariar o espírito céptico de uma época bastante mais disposta a ouvir Karl Popper falar de *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos* (1945).

É verdade que Karl Mannheim publicara já na Alemanha, em 1929, o seu mais conhecido livro, *Ideologia e Utopia* (a edição inglesa data de 1936), e que Ernst Bloch escrevera nos Estados Unidos da América, entre 1938 e 1947, o seu monumental *O Princípio Esperança*, mas estes textos, que são hoje considerados dos mais brilhantes ensaios sobre o conceito de utopia, não conseguem contrariar, na altura da sua publicação, o espírito de uma época que desacreditara politicamente a tradição literária inaugurada por Thomas More.

Os anos 60 parecem contudo anunciar uma nova atitude face às incertezas do futuro humano e neste sentido o percurso literário (ou deveria dizer utópico?) de Aldous Huxley poderá servir de ilustração para esta mudança. Como sublinha Álvaro Pina, Huxley apresenta a utopia como uma ameaça realizável primeiro e com maior convicção em *Brave New World* (1932) e depois em *Ape and Essence* (1948). Contudo, na sua última obra, *The Island* (1962), Huxley redime-se dos seus ataques anteriores à utopia, revalidando a ideia da esperança no futuro (Pina 1993: 40).

Uma nova forma de encarar o futuro, parece ser o mote não só de Huxley, mas também de grande parte dos seus contemporâneos. Com efeito, apesar de Judith Shklar transmitir uma mensagem de desencantamento, em *After Utopia: The Decline of Political Faith* (1957), ao afirmar "We know too much to fall into even the slightest utopianism", e ao recomendar um "cepticismo realista" como "the sanest attitude for the present" (Shklar 1969: 271, 273), sopram já os ventos da mudança.

Neste contexto, a obra que George Kateb publica em 1963, *Utopia and its Enemies*, torna-se particularmente importante pela forma como o autor define as bases do "utopismo moderno" e contraria os velhos argumentos do espírito anti-utópico. Dois anos mais tarde, a antologia de textos críticos editada por Frank Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, atesta o florescimento do interesse pelo pensamento utópico em Inglaterra, enquanto que Herbert Marcuse, radicado nos Estados Unidos da América desde 1934, proclama ao mundo em *The End of Utopia* (1967), que a utopia é não só desejável, mas também realizável. Encontra-se assim aberto o caminho para a consolidação daquela que se tornou praticamente uma disciplina autónoma em relação aos estudos literários e culturais ingleses, já que nela confluem estudos críticos que enformam os mais variados interesses, desde a sociologia, a psicologia e a filosofia, à história cultural e à análise literária.

Os anos 70 e 80 testemunham o lançamento de importantes obras no âmbito dos estudos utópicos: o enciclopédico *Utopian Thought in the Western World*, de Frank e Fritzie Manuel, em 1979, uma incursão no âmbito dos estudos políticos por parte de Barbara Goodwin e Taylor em *The Politics of Utopia* (1982), a análise cuidada de J.C. Davis das topias seiscentistas e setecentistas em *Utopia and the Ideal Society* (1983), a antologia de textos críticos *Utopias* (1984), editada por Peter Alexander e Roger Gill, o primeiro estudo importante de Krishan Kumar, *Religion and Utopia* (1985) e a resposta de Paul Ricoeur a Mannheim em *Lectures on Ideology and Utopia* (1986). A publicação de *British and American Utopian Literature, 1516-1985: An Annotated, Chronological Bibliography*, em 1988, proporciona ao estudioso do pensamento utópico uma visão mais completa do peso e do significado da tradição de literatura utópica em Inglaterra e na América, enquanto que *The Concept of Utopia*, que Levitas publica em 1990, se afirma como o primeiro grande estudo sobre as interpretações críticas da tradição de literatura utópica inglesa desde os finais do século XIX até aos nossos dias. E mais recentemente, em 1991, o volumoso livro de Kumar, *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*, oferece uma visão completa da esperança e dos medos que têm vindo a informar esta tradição.

O interesse crescente, a partir dos anos 60, pelo pensamento utópico em geral e pela tradição de literatura utópica em particular, conduz inevitavelmente a uma transformação dentro dos estudos morrisianos. À faceta de Morris-artista, Morris-poeta e Morris-político, junta-se a de Morris-utopista que é, na verdade, aquela que predomina nos nossos dias nos meios académicos. Depois de ter sido descartado como um sonho impossível, como a reelaboração do mito do éden pastoril, ou ainda de ter visto enfatizado o seu carácter científico (e portanto não-utópico), *News from Nowhere* torna-se o centro das atenções de um conjunto de estudiosos que tentam demonstrar a importância da visão de Morris enquanto utopia. É nesse sentido que devem ser compreendidos os contributos de críticos como Florence Boos, Stephen Coleman, Adriana Corrado, Michael Fellman, Michel Jouve, Krishan Kumar, Eugene Lemire, Ruth Levitas, Rowland McMaster, Jan Marsh, Ady Mineo, Paddy O'Sullivan, Lyman Tower Sargent e Norman Talbot, para citar apenas os mais importantes, que, embora privilegiando diferentes perspectivas, têm vindo a centrar os seus estudos em *News from Nowhere*, ao longo da última década. Mas em nenhum dos textos críticos que produziram -- à excepção talvez do texto teórico de Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* -- se nota um esforço no sentido de avaliarem, de forma sistemática e exaustiva, a importância da transformação que William Morris opera na tradição da literatura utópica inglesa. E é esse o estudo que me proponho aqui fazer.

\* \* \*

Debruçando-se sobre a forma como Aldous Huxley reconsidera, em *The Island*, o cepticismo distópico que informara os seus textos anteriores, Álvaro Pina faz uma afirmação que me parece pertinente para a compreensão da importância de *News from Nowhere* para a transformação da tradição de literatura utópica inglesa e para a justificação do plano de trabalho que me proponho seguir. Na perspectiva de Álvaro Pina, em *The Island* Huxley não só revalida a utopia, como também procede à renovação do sentido e do objectivo do velho ideal utópico. E

explica:

"(...) é este o mérito maior de Huxley: retomar o motivo tradicional da utopia, a ilha, e o seu tema tradicional, a comunidade ideal, e renovar um e outro radicalmente. A comunidade ideal é transformada em contexto de relações pessoais: a ilha é transferida para a interioridade humana, o *ponto de vista utópico* da liberdade individual." (Pina 1993: 40)

Álvaro Pina tem razão quando afirma que a possibilidade da existência de uma estrutura diversificada de relações pessoais é o tema central de *The Island*. Não creio, contudo, que devam ser atribuídos a Huxley os louros pela criação daquilo a que Pina chama um "objectivo utópico novo". (Pina 1993: 40). Na minha opinião, Huxley contribui efectivamente para a renovação do sentido da utopia, mas o conceito a partir do qual ele trabalha não é o da comunidade fechada e totalitária proposta por Thomas More no século XVI. Huxley parte de um conceito de utopia que lhe é bastante mais próximo, de uma ideia de sociedade que caiu no oblívio durante décadas devido à mensagem política datada (e entretanto historicamente desacreditada) que a informava: o conceito de "nova utopia" proposto por William Morris no final do século XIX.

Não sei se Aldous Huxley leu *News from Nowhere*, mas creio que o mais provável é que ele o tenha feito. Contudo, mesmo que Huxley não tenha lido a utopia de William Morris, não me parece que tal facto afecte a tese que aqui defendo. Na verdade, aquilo que Huxley recupera é um espírito, uma atitude que não é, por sua vez, da forja de Morris, mas que vem de mais longe, que é já promovida por homens como Godwin, Owen, Carlyle, Ruskin, e que Morris incorpora, a par de outros elementos e influências, na utopia, que escreve já no final da sua vida. É essa a grande importância de *News from Nowhere*: é o ponto de assimilação e de transformação de novos valores, tornando-se nessa medida no ponto de partida para uma nova forma de se pensar a utopia.

Uma breve comparação de *News from Nowhere* com *Utopia*, de Thomas More, texto paradigmático que enceta em Inglaterra uma tradição literária que

persiste há já quase cinco séculos, poderá dar-nos uma ideia da extensão e da importância da transformação protagonizada pela utopia de William Morris. São na realidade muitas as diferenças entre estas duas utopias. Em *Utopia* deparamos com a evocação de *um outro espaço*, ilocalizável e fora do tempo da nossa história, onde existe uma sociedade com uma organização social autoritária considerada ideal por uma das personagens (Hitlodeu), e informada por uma perspectivação pessimista da humanidade. Embora a ilha utópica de More mantenha contacto com outras nações (todas elas também desconhecidas dos europeus e igualmente ilocalizáveis), não tenta propagar a sua fórmula de organização social ao resto do mundo, sendo o ideal concebido apenas à escala insular. Já em *News from Nowhere* assistimos à evocação do *mesmo espaço* mas num *outro tempo*, que é o tempo do futuro, sendo assim a utopia incorporada na linha das expectativas históricas. A visão morrisiana das capacidades sociais do homem é bem mais optimista do que a moreana, partindo do princípio de que uma organização social ideal gerará um homem ideal. Morris faz então substituir o autoritarismo que na utopia moreana é considerado imprescindível ao funcionamento pacífico da sociedade por um conceito de vida em liberdade, que informa a filosofia política não só da Inglaterra do futuro, mas também de outras nações. O ideal morrisiano é concebido à escala mundial.

Na dissertação que agora apresento proponho-me analisar a transformação que a utopia inglesa sofre desde 1516 a 1890, apontando *News from Nowhere* como o clímax dessa mutação e local por excelência da definição de um novo tipo de utopia. Durante o período de concepção e de execução deste trabalho, no entanto, deparei com uma série de problemas, que acabaram por me levar a dividir o meu estudo em três Partes distintas.

Os primeiros problemas com que tive de me confrontar quando me apercebi das diferenças abissais que existem entre a utopia de Thomas More e a de William Morris foram do foro conceptual e terminológico. Eis a primeira questão, e a mais evidente, para a qual tive de procurar uma resposta: será que *News from Nowhere* poderá ser considerada uma utopia uma vez que fala de um *outro tempo* e já não

de um *outro espaço*? Por outras palavras, será que a *Ucronia* é um género literário distinto da utopia, ou pertencerá à mesma tradição de literatura utópica? As minhas pesquisas bibliográficas, animadas pela preocupação de encontrar uma resposta para esta questão, conduziram-me à identificação da utopia com o género literário criado por Thomas More em 1516, que assenta na idealização de uma organização social. Cheguei então à conclusão de que é possível resolver o problema da definição de uma tradição de literatura utópica que abarque textos de natureza tão distinta como são o de More e o de Morris, desde que a idealização de uma sociedade e a obediência a certos requisitos narrativos (sobretudo a descrição de uma viagem até à nação imaginada) se verifiquem. São esses os traços inalteráveis que asseguram a continuidade da tradição que se inicia com More, mas cujos quadros narrativos sofrem alterações ao longo dos séculos (e a *viagem no tempo* em vez da tradicional *viagem no espaço* é exemplo dessa alteração a nível dos quadros narrativos). O Capítulo I da Parte I deste trabalho testemunha esse meu percurso de investigação em busca da legitimação da ideia de uma tradição de literatura utópica.

Mas a constatação do facto de que em *Utopia* se idealiza um espaço ilocalizável num tempo paralelo ao da história, enquanto que em *News from Nowhere* se imagina um tempo futuro incorporado na linha das expectativas históricas conduziu-me a uma outra questão: será que a diferença entre os quadros narrativos que acima evoquei faz com que a utopia exerça efeitos distintos sobre o público leitor? A resposta afirmativa a esta pergunta levou-me então à definição das três funções da utopia e à reflexão sobre os quadros narrativos que determinam a variação da proeminência dessas funções. E decorrente desta questão, uma outra logo se impôs: será que a utopia é realizável? A ponderação desta possibilidade informa, em grande parte, o Capítulo II da I Parte desta dissertação.

Enunciar a possibilidade da concretização de projectos utópicos implica ainda ponderar sobre o sentido de futuro que deles emana e a forma como se projectam em sentimentos tão diversos como o *desejo* e a *esperança*. O Capítulo III

da Parte I deste trabalho constitui uma reflexão teórica sobre a utopia quando vista por este prisma, mas enuncia também já uma questão sobre a qual me debruço na Parte III, a do facto de a utopia nem sempre se situar *no fim da história*.

A Parte I deste trabalho tornou-se pois essencialmente teórica, visando definir os conceitos e a terminologia fundamentais para a análise da utopia de Morris. Contudo, porque a reflexão acabou por ser feita num nível abstracto, não consegui, através dela, encontrar uma explicação para as diferenças que existem entre as utopias moreana e morrisiana. Nos textos críticos<sup>16</sup> que consultei sobre a tradição de literatura utópica inglesa não encontrei igualmente uma descrição que desse conta, de forma satisfatória, da maneira como essa tradição discursiva sobre sociedades ideais foi evoluindo gradualmente, de More a Morris. Parecia-me sobretudo haver um hiato difícil de compreender entre as utopias seiscentistas que seguem o modelo moreano e as utopias oitocentistas, informadas já por uma nova atitude e perspectivação mais optimista das capacidades do homem. É que esses textos críticos reconhecem apenas, no século XVIII inglês, a existência de utopias do tipo satírico, na linha de *Gulliver's Travels*. Mas a publicação, em 1994, de um conjunto de utopias iluministas até agora ignoradas pela crítica (cf. Claeys 1994), permitiu-me chegar a algumas conclusões que julgo serem relevantes para a compreensão da caminhada evolutiva da tradição de literatura utópica inglesa, de *Utopia a News from Nowhere*. Dediquei-me assim em toda a Parte II desta dissertação, à análise das várias etapas que conduzem ao nascimento da utopia morrisiana.

O estudo do *corpus* de textos utópicos que delimitei para este trabalho permitiu-me a constatação de que, até aos finais do século XVIII, os utopistas ingleses apostam essencialmente na reelaboração da ideia moreana de que o homem não é um ser socialmente responsável, necessitando assim o seu

---

16 Foram muitos os textos críticos que consultei (cf. a Bibliografia referida no final deste trabalho), e todos eles me foram extremamente úteis para a minha análise da tradição de literatura utópica inglesa. O que eu pretendo dizer é que neles não encontrei uma explicação suficientemente clara das várias etapas de transformação dessa tradição, de forma a evidenciar os *caminhos* que conduzem até à utopia morrisiana.

comportamento de ser regulamentado por um conjunto de leis sancionadoras. Pude igualmente verificar que o quadro narrativo criado por More (isto é, a descrição de uma viagem até a um *outro espaço*, ilocalizável e num tempo paralelo ao tempo real e histórico) é recorrentemente aproveitado por esses utopistas que também, como More, concebem o seu ideal à escala de uma pequena comunidade isolada. Pareceu-me então que seria possível a criação de uma terminologia que desse conta do reconhecimento da constância desses factores nos textos ingleses até aos finais do século XVIII. E é nesse sentido que eu falo, na Parte II deste trabalho, das *Utopias de tipo moreano*. Pude contudo verificar que, apesar de a perspectiva pessimista do homem persistir em todos essas utopias, levando assim à concepção de projectos autoritários, o significado do *outro espaço* que é evocado varia, consoante as circunstâncias políticas que assim legitimam ou desarmam a esperança, por parte do utopista, de uma concretização do modelo utópico que propõe. Tais variações provocam uma alteração da proeminência das funções da utopia que defino no Capítulo II da Parte I deste trabalho, bem como da relação da utopia com o *tempo*. Na Parte II desta dissertação analiso essas flutuações de significado, dividindo o *corpus* em causa, por uma questão de melhor organização do meu texto, de acordo com a época em que as utopias são escritas.

Falo assim no Capítulo I, que dedico às utopias renascentistas, da primeira utopia, a de More, analisando as circunstâncias em que o género utópico nasce e tentando compreender o seu significado. Ainda nesse capítulo, debruço-me sobre a utopia científica de Francis Bacon, bem como sobre as Constituições ideais propostas por Gerrard Winstanley e James Harrington, procurando demonstrar que o autoritarismo característico dos textos utópicos renascentistas não é um elemento definidor do género utópico, sendo antes determinado pelo pensamento político da época. No capítulo II analiso duas utopias satíricas, *Gulliver Travels'* e *The Island of Content*, e demonstro que, embora a utopia satírica seja a forma dominante no século XVIII, persistem ainda vigorosos exemplos de *Utopias de tipo moreano*, que vão introduzindo elementos que produzem uma alteração significativa na tradição da literatura utópica inglesa. Refiro-me, nomeadamente, ao facto de elas

enunciarem já a forma de *passagem* para a utopia, anunciando assim um dos traços característicos da utopia morrisiana. Falo também do nascimento da *Ucronia* em solo francês, em 1771, e tento encontrar uma justificação para o facto de esta forma de utopia não surgir ainda em Inglaterra.

No Capítulo III da segunda Parte começo por analisar a influência das Revoluções Americana e Francesa no campo da teorização política inglesa, chegando à conclusão de que a nova atitude do homem dos finais do século XVIII, mais confiante nas capacidades sociais da humanidade, provoca alterações substanciais a nível da concepção de textos utópicos. Na verdade, deparamos, em *Memoirs of Planetes*, de John Northmore (1795), com uma nova mentalidade, que anuncia o nascimento de um novo tipo de utopia, baseada na dedução de que uma organização social ideal deixará espaço para o nascimento de um homem ideal. Não encontramos ainda nesta utopia de Northmore a concepção de um *outro tempo*. Contudo, o esboço de uma história política comum à sociedade real e à imaginada, bem como a evocação de uma Revolução como forma de passagem para a utopia, aproxima este texto do ideal de Morris. A passagem da *Utopia* para a *Ucronia* é feita, no caso inglês, através da disseminação das teorias de progresso, primeiro propagadas por Thomas Paine e William Godwin, depois perfilhadas pelos socialistas utópicos e por fim reelaboradas pelo pensamento socialista-marxista inglês. Analiso assim neste capítulo o conjunto de factores que presidem ao nascimento da utopia morrisiana, nos finais do século XIX.

A terceira parte deste trabalho é inteiramente dedicada à utopia de William Morris e nela tento justificar, em três capítulos separados, as três razões que me levam a considerar *News from Nowhere* um texto importante. Começo por defender, no Capítulo I, que a importância de *News from Nowhere* se deve, em primeiro lugar, ao facto de ele se assumir como o local, por excelência, da síntese do pensamento morrisiano. Na verdade, na utopia de Morris confluem e organizam-se as mais variadas influências que o autor sofre ao longo da sua vida. Trata-se sem dúvida de um texto revolucionário, mas a par da mensagem política aí se encontram outros focos de interesse, hierarquizados por uma mente que é, acima de tudo, a de um

artista e de um poeta. E exactamente porque *News from Nowhere* marca o clímax do percurso morrisiano, é também o local onde se encontra exposta a unidade da visão do seu autor. Para o estudioso do pensamento de William Morris, a consideração da sua utopia é pois determinante para a compreensão da mensagem e da atitude deste artista e escritor e é neste sentido que eu pretendo contribuir para os estudos morrisianos com este primeiro capítulo.

Mas a importância de *News from Nowhere* deve-se também ao facto de o seu autor utilizar o seu texto como um local de resposta às várias influências culturais e políticas do seu tempo. De facto, a utopia de Morris surge, a nível artístico, como um ataque ao gosto filistino da sua época e, a nível político, como uma resposta cabal à política gradualista defendida pelos fabianos, bem como aos meios de luta e pensamento dos anarquistas. Para o estudioso da cultura inglesa vitoriana finissecular, *News from Nowhere* é um texto importante para a compreensão da forma como as diferentes forças que compõem a "outra face do vitorianismo", como lhe chama Mário Raposo,<sup>17</sup> organizam a sua convivência e é desta perspectiva que a utopia de Morris é analisada no segundo capítulo da terceira Parte.

No último capítulo defendo o inestimável valor de *News from Nowhere* para a história da tradição de literatura utópica inglesa. Analiso a forma como a utopia de Morris intencionalmente se inscreve nessa tradição, como contraria as ideias estabelecidas nos textos que a compõem, como, defendendo uma nova atitude e nova perspectivação da humanidade, transforma a utopia sem contudo romper com as suas regras. Procuo então demonstrar que, para o estudioso do género utópico, *News from Nowhere* é um texto crucial na medida em que, posicionando-se no cume da tradição de literatura utópica inglesa, antes das distopias novecentistas, se assume não como o derradeiro grito de esperança de uma geração que se sente a afundar, mas como o chamamento para uma nova forma de estar na vida, tão actual nos nossos dias como então. Nos "limites da tradição da literatura

---

<sup>17</sup> Raposo desenvolve esta ideia no seu artigo "William Morris ou a outra Face do Vitorianismo" (cf. Raposo 1988: 267).

utópica inglesa", a "visão de William Morris" constitui um ponto de renovação de um género que despreza o cepticismo humano e nos leva a confiar que o futuro poderá ser melhor.

# PARTE I

# CAPÍTULO I

## UTOPIA(S)

Referindo-se à dificuldade de se chegar a uma definição consensual do conceito de utopia, Frank E. Manuel diz, de forma pertinente, na introdução a *Utopias and Utopian Thought* que edita em 1965, que, se pretendermos exceder a mera função de lexicógrafos, cada um de nós terá de lutar pela sua concepção individual (Manuel [ed.] 1967: XIV). De facto, são muitas e díspares as perspectivas sob as quais o conceito de utopia tem vindo a ser examinado, ao longo dos tempos. E é exactamente essa diversidade de perspectivas que torna necessária, neste trabalho, a definição de alguns conceitos básicos com os quais terei inevitavelmente de operar. Empenhar-me-ei, por isso, nas páginas que se seguem, na elaboração de uma definição funcional de utopia e na análise do seu quadro geral de funcionamento.

Como explica Ruth Levitas em *The Concept of Utopia* (1990), o conceito de utopia tem vindo a ser definido, nos numerosos estudos críticos sobre o assunto publicados desde os finais do século XIX até aos nossos dias, em relação a três aspectos diferentes: conteúdo, forma e função. No entanto, na perspectiva de Levitas, tais definições têm-se revelado demasiado restritivas e pouco funcionais. Como afirma esta autora, a definição de utopia em relação ao conteúdo, ao pressupor a identificação do conceito com uma sociedade ideal, é extremamente subjectiva. Na verdade, ela depende de uma noção de *bom* e de *mau* que é informada por valorações individuais e determinada por factores culturais e históricos. Para além disso, tal definição acarreta uma série de problemas de difícil resolução relativamente à possibilidade de concretização do conteúdo em causa. A definição de utopia relativamente à forma, habitualmente adoptada pela tradição liberal-humanista, é também, na opinião de Levitas, inaceitável. Ao identificar o conceito com a descrição de uma comunidade ideal ou, mais frequentemente, com o género literário criado por Thomas More, tal definição exclui textos que, embora não assumindo a forma de relatos ficcionais, não deixam de ser utópicos. Por fim, a definição de utopia em termos da sua função, promovida pela tradição marxista,

não se afigura a Levitas como a mais correcta, já que se centra não na utopia, mas no impacto que ela poderá causar no leitor (Levitas 1990: 4-5).

Afastando-se das linhas de interpretação da utopia assim definidas, Ruth Levitas oferece, no final do seu estudo, uma formulação de utopia em sentido lato, entroncada na ideia de que ela é, essencialmente, a expressão de um desejo por uma vida melhor:

"In avoiding the normative element in definitions in terms of content, it enables us to see that utopia is not necessarily oppositional. In avoiding the descriptive aspect of definition in terms of form, it enables us to explore the changes in the form of utopia over time and potentially to explore the effect of different forms upon the content and function of utopia. In casting the analytic definition of utopia in terms of the desire for a better way of being rather than in terms of the function of utopia, we can explore both historical changes in the function of utopia and the relationships between content, form, function and indeed the location of utopia demonstrating that the fear that utopia is dead is unfounded." (Levitas 1990: 198)

Permito-me discordar. Embora considere importante a premissa de que parte a definição de Levitas -- "*The analytical definition of utopia in terms of the desire for a better way of being*" --, acredito que a utopia é uma forma particular de expressão de um desejo, tornando-se importante a definição da forma que assume, da mensagem que veicula e do efeito que provoca. É aliás sobre este pressuposto que assenta a definição de utopia que adiante proporei. Mas, porque essa definição é tão diferente da de Levitas, entregar-me-ei à sua fundamentação, refutando, ponto por ponto, a argumentação desta crítica inglesa.

Na minha perspectiva, a definição do conceito de utopia deverá abranger a descrição do seu conteúdo. Se é certo que, como diz Levitas, a noção daquilo que é *bom* ou *mau* difere de indivíduo para indivíduo, sendo influenciada por diversos factores de ordem cultural e histórica, não é menos verdade que, pelo menos do ponto de vista dos autores de cada utopia, é normalmente possível determinar se a imagem veiculada é positiva ou negativa. Recordo o caso de Aldous Huxley, que escreveu *Brave New World* com a intenção de criticar os perigos dos avanços tecnológicos. A sua Utopia foi contudo lida por alguns estudantes universitários

americanos como uma apologia do amor livre e do uso permissivo de drogas. Que visão deverá, neste caso, predominar? A do autor, certamente, quando for possível determinar com segurança a sua intenção.

Por vezes temos a sorte de os autores de utopias se pronunciarem claramente sobre os seus intentos, como o fez Burrhus Frederic Skinner, alguns anos depois de ter escrito *Walden Two*. Interrogado sobre o futuro da utopia, Skinner respondeu que, se tivesse de definir, uma vez mais, a sua sociedade ideal, não modificaria muito a que propôs em *Walden Two*, limitando-se a alterar alguns aspectos pontuais na educação e no sistema de incentivos para o trabalho, bem como na situação dos doentes, dos retardados e dos velhos:

"Creio que disse o que tinha a dizer. Creio no *Walden Two*. Muita gente julga que escrevi esta utopia sem acreditar nela totalmente, mas sim, acredito nela. Creio que o futuro será qualquer coisa assim. Temos que remodelar muito o actual sistema de vida." (*apud* Carandell 1979: 15)<sup>1</sup>

No entanto, nem sempre os utopistas são tão claros na definição dos seus objectivos. Ainda hoje se discute, por exemplo, se Thomas More pretendia defender o sistema social descrito no Livro II de *Utopia* como um ideal a implantar ou, em alternativa, criticar os exageros e as esperanças vãs de uma mentalidade idealista e pouco pragmática. Mas parece-me evidente (e julgo que este entendimento não oferece dúvidas) que a sociedade descrita é melhor, em muitos aspectos, do que a da Inglaterra do século XVI.

No que respeita este último aspecto penso que, frequentemente, a confusão que se instaura em torno do conceito de utopia advém do facto de este ser relacionado com o conceito de ideal. Na verdade, creio que a ideia de perfeição deveria ser irradiada do conceito de utopia já que, como explica Dingbo Wu, a propósito da ambiguidade gerada em torno da obra de More, "*best and eutopia* do

---

<sup>1</sup> Este livro de José Maria Carandell é preenchido, na sua primeira parte, por uma entrevista do autor a Skinner.

not in any precise sense connote *perfect*; they merely indicate a measure of comparison." (Wu 1993: 231) Assim, penso que Levitas tem razão quando diz que o conceito de ideal é subjectivo, dificultando uma correcta definição de utopia em termos do seu conteúdo. Mas julgo que esse problema poderá ser resolvido se a avaliação da sociedade imaginada for feita em função dos bem mais objectivos conceitos de *melhor e pior*.

Uma outra crítica que Levitas faz à definição de utopia em termos do seu conteúdo, prende-se com o facto de tal definição excluir da "literatura utópica" textos que não se assumem como oposicionais ao sistema político vigente. Mas serão esses textos verdadeiramente Utopias? Não o serão decerto, se quisermos subscrever as propostas de Karl Mannheim (que detecta no estado de espírito utópico uma atitude de incongruência com a realidade), de Herbert Marcuse (que define a utopia como "aquilo que o poder político impede de existir"), ou ainda de Paul Ricoeur (para quem a função da utopia consiste em desafiar o *status quo*).

Não subscrevo posições tão radicais. Creio que a definição de utopia como um texto necessariamente oposicional levar-nos-ia a não reconhecer como utopias alguns dos textos mais importantes (dentro do género utópico) escritos ao longo do século XVII e que acompanham as mudanças políticas do período. São exemplos a referir *A Description of the Famous Kingdom of Macaria*, de Samuel Hartlib, publicado em Londres, em 1641, e dedicado ao Parlamento inglês que alcança então as suas primeiras vitórias, e ainda *New Atlantis, Begun by Lord Verulam, Viscount St Albans: and Continued by R. H. Esquire, Wherein is set forth a Platform of Monarchical Government*, uma utopia típica do período da Restauração, publicada em Londres em Setembro de 1660 e dedicada a Carlos II.

Apesar de não ter de ser necessariamente revolucionária a utopia tem de ser contudo crítica do sistema. De outra forma, perder-se-ia o sentido de se idealizar uma sociedade diferente. Mais uma vez deverá levar-se em conta o critério da comparação, isto é, a sociedade imaginada deverá ser comparativamente melhor do que a sociedade real. Quando amorfo ou excessivo, primando pela ausência ou pela predominância exagerada, o sentido crítico de um texto poderá projectá-lo

para fora dos limites da utopia, transformando-o em mera apologia do sistema (Mannheim chamar-lhe-ia "ideologia"), ou em crítica corrosiva (como é o caso de *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift, onde se perde totalmente o sentido construtivo do texto).

Defende também Levitas que a postulação de uma definição de utopia que evite a identificação do conceito com um género literário específico poderá ser vantajosa na medida em que nos permitirá analisar o efeito das diferentes formas que a utopia tem assumido ao longo dos tempos sobre o seu conteúdo e função. Mais uma vez, discordo. Mas aqui, a minha argumentação parte de uma leitura subjectiva do problema. Como comenta Mana Ozouf a propósito da infundável discussão a que temos assistido desde o início do século sobre o conceito de utopia, "la manière de lire l'utopie est le coeur du débat" (Ozouf 1984: 322). E explica:

"Ceux qui pensent au genre, partisans donc d'une définition restrictive de l'utopie, diraient volontiers avec Edgar Quinet que, née dans la servitude, elle en a conservé la rigidité mortelle; ils n'en espèrent rien de bon. Ceux qui songent au dynamisme utopique de l'esprit humain, partisans d'une définition élargie, prêtent en revanche à l'utopie des lendemains prometteurs." (Ozouf 1984: 322)

Na minha perspectiva, uma definição de utopia deverá ser cuidadosa na descrição da forma que o conceito assume. Não creio, como Ozouf, que essa "definição restritiva" conduza ao reconhecimento de uma "rigidez mortal" no conceito. Pelo contrário (e esse é um dos aspectos que este trabalho procura evidenciar), penso que é possível reconhecermos uma evolução do conceito (não no sentido qualitativo mas no que respeita à flutuação de sentidos e de funções) dentro do género literário com o qual, a meu ver, a utopia se identifica plenamente. A passividade ou o dinamismo da utopia não se prendem assim com a forma que o conceito assume, mas com outros factores, nomeadamente com a percepção que o utopista tem das possibilidades políticas de concretização da ideia social que, num sentido genérico, emana da sua proposta. Mas prende-se igualmente com a forma

como o utopista exprime o seu desejo (e aqui estou totalmente de acordo com Ruth Levitas) e com o sucesso que ele poderá ou não alcançar junto dos seus leitores, de forma a levá-los a desejar, como ele.<sup>2</sup> A variação das funções da Utopia estará solidária com todos esses condicionalismos.

Mas se a utopia tem vindo a ser alvo de tão diferentes abordagens, tal prende-se também com o facto de o significado do conceito ter sofrido alterações consideráveis ao longo dos séculos. Como refere Louis Marin, quando foi inventada por Thomas More, a palavra *Utopia* era um nome próprio, tendo como referentes por um lado o título do livro de More e por outro o nome da ilha descrita no Livro II. Mas rapidamente o nome próprio se transformou num substantivo comum, evoluindo a partir dos dois pólos primitivos de significado e passando a nomear respectivamente textos (ou imagens), representando um género de discurso (literário, político, polémico, entre outros) de que o livro de More seria o primeiro exemplo e, no sentido toponímico, territórios, ilhas, estados e reinos distantes descritos nesses mesmos discursos (Marin 1993: 407-8). A estes dois sentidos enunciados por Marin eu proporia a adição de um terceiro. É que a nível sociológico a utopia passou também a ser uma questão de *atitude*,<sup>3</sup> uma atitude que traduz confiança na possibilidade de alteração da ordem das coisas (e é certamente nesse sentido que Ernst Bloch fala da utopia como o "princípio da esperança").

Convém distinguir esta atitude que caracteriza homens como os escritores de Utopias do produto dessa atitude, isto é, do texto literário. Trata-se, no fundo, de

---

2 Note-se que o sucesso que o utopista poderá alcançar nesse sentido não depende exclusivamente dele, mas de todo um conjunto de circunstâncias históricas que poderão favorecer ou inviabilizar a mudança.

3 É nesses termos que Helena Vaz da Silva fala de Utopia numa entrevista concedida ao periódico *Raiz & Utopia*: "Acho este desenvolvimento de utopia importante por negar o aspecto sistemático e acentuar a importância da *atitude* na Utopia. (...) Há todo um grupo de cientistas americanos, ligados à astrofísica e alguns à NASA, em cujos escritos se encontra já esta atitude. Carl Sagan, por exemplo, diz: 'Quando os meus colegas dizem *não está provado se isto é possível*, eu prefiro dizer *não está provado que isto seja impossível*.'" (Silva 1977: 5). Realce-se o facto de essa atitude de que fala Helena Vaz da Silva se assumir como o traço caracterizador por excelência da revista *Raiz & Utopia*; o espírito de confiança que emana do seu subtítulo é disso prova evidente. Sublinhe-se também a época revolucionária, a nível da política portuguesa, em que este periódico foi publicado.

diferenciar a mentalidade utópica da utopia propriamente dita. Na verdade, a utopia é apenas um dos produtos possíveis dessa atitude. Recordo o caso daqueles a quem se convencionou chamar "socialistas utópicos", que nunca escreveram uma utopia, no sentido formal que tenho vindo a reconhecer ao termo, mas cujo pensamento se caracterizava por uma mentalidade utópica.

É nesta perspectiva que considero de primordial importância a caracterização rigorosa da(s) forma(s) que a utopia poderá assumir. Assim se justifica, igualmente, a minha rejeição de definições de utopia em sentido lato, como a avançada por Frank Manuel, que defende uma concepção "latitudinarian and ecumenical" que inclui, para além dos textos dos socialistas utópicos acima mencionados, as mais extraordinárias viagens, desde relatos de idas à lua a descrições de mundo perdidos, de sociedades milenares e de constituições ideais (Manuel 1967: 9). Parece-me também demasiado vago o conceito proposto por Ernst Bloch, que abrange o material mais variado, desde os contos-de-fadas e a literatura de viagens à própria arte (cf. Bloch 1976 e Bloch 1989).

Este tipo de concepções encontra-se, na minha opinião, dependente de valorações subjectivas: quem deverá ou poderá traçar os limites da utopia, neles incluindo este texto e excluindo aquele outro? Se, contudo, reconhecermos na *Utopia* de Thomas More (não foi ele, afinal, quem inventou a utopia enquanto género literário?) o modelo por excelência dos textos utópicos e dissecarmos o seu quadro de funcionamento, poderemos obter uma definição mais restrita e mais rigorosa.

Creio assim que apenas os textos que se enquadram na moldura ficcional proposta por More são utopias. Os textos que com a utopia se limitam a partilhar algumas características, técnicas e objectivos, inscrever-se-ão no "quadro do utópico". Será o caso de *O Contrato Social*, de Rousseau, onde, como comenta Arthur Morgan, a exposição de uma filosofia política se deixa por vezes contaminar pelo discurso utópico, ou ainda de textos como *Robinson Crusoe*, de Defoe (bem como os romances que na sua esteira surgiram), *As Vinte Mil Léguas Submarinas*, de Júlio Verne, assim como *The Tempest* e *As You Like it*, de Shakespeare, onde

os elementos utópicos são evidentes (Morgan 1946).<sup>4</sup> É pois de extrema importância, como salienta Albert Soboul, delimitar o campo da Utopia em relação aos gêneros que lhe estão mais próximos como as narrativas de viagens, as éclogas e a literatura fantástica (Soboul 1980).

A definição de Utopia que proponho decorre de um conjunto de opções pessoais, determinadas pela leitura de textos utópicos e críticos, mas igualmente da necessidade funcional de, neste trabalho, delimitar um *corpus*. A definição que avanço faz a síntese das três perspetivações tradicionais de que fala Levitas, relativamente ao seu conteúdo, forma e função, pondera a importância que na utopia tem a ideia de felicidade e evidencia o papel do desejo, acrescentando-lhe uma outra nuance, a da esperança. Assim, na minha perspetiva, a utopia é ***um género literário inventado por Thomas More no início do século XVI. Apresenta-se como um discurso especulativo sobre uma organização social inexistente, melhor do que aquela em que o escritor vive, retratada na sua totalidade. Essa sociedade construída pelo homem, visando a sua felicidade, poderá ser alcançada por meio de uma viagem no espaço, no tempo ou através do sonho. A utopia é o meio privilegiado de que o escritor se serve para a formulação de um desejo, que por vezes se transforma numa esperança. Este desejo é motivado por determinadas circunstâncias históricas ou individuais que ele apreende como negativas na sociedade em que vive. A utopia pode revelar alternativa ou cumulativamente uma função compensatória, crítica e catalisadora.*** Será neste sentido que falarei de utopia neste trabalho, assinalando-o doravante com o recurso à letra maiúscula, para assim o distinguir de outros possíveis conceitos. Mas há uma série de pressupostos sobre os quais assentam esta minha definição de Utopia que necessitam sem dúvida de ser clarificados.

---

4 Convirá lembrar que a própria ficção é, em certa medida, utópica. É essa a posição defendida por Álvaro L. A. Pina em "A Ilha e as Margens Utópicas do Romance Inglês": "(...) defendo que a construção de mundos alternativos na literatura ou na ficção, longe de ser uma característica dum género ou subgénero, é feição identificadora e traço construtivo da literatura e da ficção." (Pina 1993: 37)

\* \* \*

Importará, em primeiro lugar, procurarmos compreender o processo que está na base da construção de uma Utopia. Segundo Ernst Bloch, é no nosso inconsciente (mais precisamente no "ainda-não-consciente"<sup>5</sup>) que vamos encontrar a fonte do impulso utópico, uma tendência fundamentalmente humana, que se manifesta sobretudo em períodos de crise, como resposta a um conjunto de circunstâncias individuais e históricas a que o escritor se encontra sujeito (Bloch 1976).<sup>6</sup> Para Frank e Fritzie Manuel, a "propensão para a Utopia" existe, no ser humano, como uma tendência religiosa (Manuel & Manuel 1979). Também Vincent Geoghegan fala de uma "disposição utópica", enraizada na necessidade e na capacidade humanas para a fantasia (Geoghegan 1987).<sup>7</sup>

As afirmações de Bloch, dos Manuel e de Geoghegan apontam para uma definição de Utopia como sendo o produto ou resultado de um impulso utópico, no sentido da expressão de um sentimento que é inerente ao homem e que lhe está latente, revelando-se em períodos de crise. Esta ideia é, na perspectiva de Ruth Levitas, inaceitável: se as Utopias fossem motivadas por uma predisposição utópica

---

5 Para explicar a natureza do *ainda-não-consciente*, Ernst Bloch parte de uma análise crítica da teoria freudiana do inconsciente humano que, a seu ver, carece de algumas correcções. A argumentação básica de Bloch assenta sobre o reconhecimento de uma dupla significação do préconsciente. Segundo Bloch, quando falava de préconsciente, Sigmund Freud referia-se àquilo que foi esquecido ou recusado, fazendo já parte do nosso consciente: "Conçu de la sorte, l'inconscient est donc exclusivement un *non-plus-conscient*, comme tel il ne peuplerait que le paysage lunaire des reliquats cérébraux." (Bloch 1976: 144). Na perspectiva de Bloch, Freud terá menosprezado no nosso inconsciente a sua capacidade mais importante: a capacidade criativa (em 1923 Freud viria a reconhecer no inconsciente humano uma terceira categoria, não recalcada, mas terá acabado por não lhe definir perfeitamente a natureza, o que é compreensível, uma vez que tal categoria não se enquadrava na sua teoria dos recalcamientos). Bloch considera que no nosso préconsciente encontramos um outro inconsciente, já não virado para o passado, mas para o futuro, um *ainda-não-consciente*: "Le *non-encore-conscient* est donc exclusivement le préconscient de l'advenant, le lieu de naissance psychique du nouveau. (...) Son contenu n'est pas encore entièrement manifesté, (...) il ne fait encore qu' émerger du futur (...)" (Bloch 1976: 145)

6 Segundo Bloch a propensão para a Utopia existe assim no ser humano como uma *categoria ontológica*.

7 Diz Geoghegan sobre o assunto: "This impulse is grounded in the human capacity, and need, for fantasy; the perpetual conscious and unconscious rearranging of reality and one's place in it. It is the attempt to create an environment in which one is truly at ease." (Geoghegan 1987: 2)

humana, a Utopia seria um fenómeno universal e não circunscrito à cultura ocidental e à época moderna. Para Levitas, a Utopia não tem origem no homem. Ela é uma reacção singular, uma resposta socialmente construída a uma pressão que lhe é exterior. A Utopia nasce do desejo, e este não é inato no homem. Só se deseja aquilo de que se sente falta. Face a um conjunto de circunstâncias que apreende como negativas, o escritor manifesta o seu desejo por uma sociedade diferente (Levitas 1990: 181-2).

É verdade, como diz Levitas, que a Utopia não é um fenómeno universal. Esse é um facto incontestável, mesmo para quem pensa na Utopia no seu sentido mais lato. É igualmente certo que o desejo não existe sem que haja uma pressão exterior, um sentimento de ausência, que o suscite. Parece-me, no entanto, que a Levitas escapou o *punctum saliens* da questão: o desejo não é universal, mas é-o a capacidade de desejar. Como explica Fred Polak, o homem é o único ser vivo que possui uma estrutura mental que lhe permite conceber a existência do "Outro", vivendo assim simultaneamente em dois mundos, um real e um imaginado (Polak 1961).<sup>8</sup>

Mas note-se que a imaginação de um mundo diferente não deve ser encarada apenas como um fenómeno de compensação. Na minha opinião, ela deve ser também enquadrada no âmbito do desejo por um mundo melhor, num futuro a longo prazo, fazendo parte dos instintos básicos para a sobrevivência da espécie. Com efeito, e como conclui António Damásio em *O Erro de Descartes* a partir da observação de doentes com lesões dos córtices pré-frontais do cérebro, a capacidade que o homem tem de planear o seu futuro enquanto ser social é uma característica exclusivamente humana que se encontra neurobiologicamente determinada (Damásio 1995: 226).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Por isso Polak lhe chama "split man". Sobre este assunto, cf. o primeiro capítulo desta obra de Polak.

<sup>9</sup> Sobre esta questão explica Damásio: "Um dos traços mais distintivos dos seres humanos é a sua capacidade de aprender a nortear-se não pelos resultados imediatos mas pelas perspectivas futuras, algo que começamos a adquirir na infância." (Damásio 1995: 226) A tendência que o homem tem para planear o seu futuro faz parte daquilo a que Damásio chama o "leverage" para a sobrevivência humana.

Na minha perspectiva, a "mentalidade utópica" é resultante dessa capacidade que o homem tem de desejar e de antecipar o seu futuro. Nesse sentido, ela é de todos os tempos. Não são apenas as sociedades de tradição clássica e cristã ocidentais que idealizam sociedades. A ideia de paraísos perdidos e de organizações sociais perfeitas existe também em outras culturas. A Utopia é uma forma de "cristalização" específica dessa mentalidade utópica no género literário introduzido por Thomas More no século XVI. É então a Utopia, e não o pensamento utópico, que se encontra arreigada a uma atitude cultural identificável e datável. Para compreendermos esta ideia, bastará recordarmos *A República*, de Platão, escrita muitos séculos antes da obra de More, e que não é, de acordo com os critérios de definição que eu tenho vindo a estabelecer, uma Utopia propriamente dita. Contudo, nela manifesta-se já claramente o espírito utópico.<sup>10</sup>

\* \* \*

Thomas More é unanimemente reconhecido como o pai da Utopia. A ele se deve não só a invenção da designação, mas também o estado de espírito que ela traduz:<sup>11</sup> uma atitude diferente, que faz a síntese da tradição clássica e cristã, mantendo na base o arquétipo da Idade do Ouro mas sendo também iluminada por uma nova concepção do papel que o homem deverá desempenhar na Terra. Com efeito, deve-se a More o novo género literário cujo esquema constitutivo básico consiste na descrição de uma sociedade imaginária como se realmente existisse, considerada mais positiva do que a sociedade real. A confrontação das duas sociedades traduz a crítica do escritor à sociedade em que se insere.

A referência a mundos alternativos preferíveis ao mundo real não é contudo

---

<sup>10</sup> Neste sentido não posso senão manifestar a minha mais viva discordância em relação a posições como a que defende Werner Krauss ao afirmar que "o género utópico é de todos os tempos e de todas as literaturas." (Krauss 1980: 29). Na minha perspectiva, é o espírito utópico e não o género utópico que é de todos os tempos.

<sup>11</sup> Em *Utopia Anti-Utopia in Modern Times*, Krishan Kumar sublinha esta ideia: "Thomas More did not just invent the word *Utopia* (...): he invented the *thing*." (Kumar 1991: 23)

uma invenção moreana. Como disse já, ela é uma manifestação da mentalidade utópica. Encontrámo-la já, se quisermos mencionar um exemplo da Antiguidade Clássica e um outro medieval, respectivamente em *A República*, de Platão e em *A Cidade de Deus*, de Sto Agostinho. Mas em ambos os casos, embora recorrendo a artifícios diferentes, a sociedade ideal é apresentada de forma frouxa:<sup>12</sup> a sociedade de Platão é descrita em termos abstractos, como uma mera conjectura, enquanto Sto Agostinho, à luz da interpretação medieval do cristianismo, projecta a sua sociedade ideal além-morte.<sup>13</sup>

A apresentação da sociedade ideal é pois feita com mais força e maior convicção, por parte de More, sendo descrita de forma tanto quanto possível verosímil, no seu estado de funcionamento normal. São esta força e convicção que faltam aos textos anteriores a More e que constituem a grande novidade do género literário por ele criado.

Ao enunciar, em *A República*, num momento de claro declínio da história grega, um modo de organização social alternativo, ainda que meramente hipotético, Platão dava contudo um contributo importante para a "invenção" de More.<sup>14</sup> *A República* faz pois parte, tal como outros textos clássicos e medievais, da "pré-história" da Utopia<sup>15</sup> (poderíamos talvez chamar-lhe uma *prefiguração*). Estes textos anteriores ao século XVI, que traduzem uma mentalidade utópica e se inscrevem no quadro do utópico atrás definido, informam não só a obra de More, mas também as Utopias que na sua esteira foram escritas, nelas se subsumindo e manifestando

---

12 Como diz Kumar, em *A República* a ficção existe mas não vale por si, serve apenas de exemplo, tal como no discurso filosófico é prática corrente ilustrar-se as ideias com imagens (Kumar 1991: 24).

13 Segundo Krishan Kumar, *A Cidade de Deus* é, na verdade, uma anti-Utopia: "(...) [St Augustine] warns against too much absorption in the affairs of the earthly city, as leading to an alienation from the heavenly city of God." (Kumar 1991: 11).

14 Em *Utopia*, More reconhece-se, claramente e repetidas vezes, devedor da obra de Platão.

15 A ideia de que estes textos fazem parte da "pré-história" da Utopia é avançada por Kumar em *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*.

de forma mais ou menos aberta.<sup>16</sup>

Vimos já que a principal característica do género literário inventado por Thomas More consiste no facto de se tratar de uma ficção que mantém, com a realidade histórica em que é produzida, uma relação de dependência.<sup>17</sup> Na verdade, na Utopia a ficção não é um fim em si mesmo mas o meio privilegiado para a veiculação de determinada mensagem, de forma subtil e clandestina, mas politicamente irrepreensível.<sup>18</sup> É essa aliás a grande diferença que separa a Utopia de um outro género literário que em tantos pontos dela se aproxima: a ficção científica.

Como explica Hélène Greven-Borde, tanto a ficção científica como a ficção utópica moderna se debruçam sobre um mundo alternativo, mas de forma diversa. Da ficção científica não emana a preocupação com a familiaridade de referências, podendo o mundo alternativo ser completamente estranho ao leitor. É aliás o gozo da descoberta daquilo que é diferente que se afirma como objectivo principal. Já a Utopia, ancorada a um real histórico, se limita à apresentação de hipóteses plausíveis, apoiando-se sobretudo na análise e valoração das culturas. Enquanto o herói dos romances de ficção científica se consagra à aventura, a personagem principal da Utopia interessa-se mais pelos problemas sócio-políticos do que pela acção propriamente dita. Recordemos o exemplo de *Looking Backward*, de Edward Bellamy, onde as descobertas tecnológicas e científicas maravilham Julian West pela sua aplicação prática e capacidade de fornecer soluções para a organização da vida em comunidade (Greven-Borde 1988).

Ao contrário da ficção científica, a Utopia não deve ser fantástica mas

---

16 Assim se compreende que na Utopia de William Morris, *News From Nowhere*, se encontrem traços latentes da Arcádia e até mesmo do cokaygne, como defende A. L. Morton em *The English Utopia* (1978).

17 Para Krishan Kumar, a verdadeira Utopia é ficcional: "All utopias and anti-utopias are, by definition, fictions. Strictly speaking, the literary utopia - as opposed, say, to the political treatise - is the only utopia." (Kumar 1991: 23).

18 Diz Kumar: [More's utopia] showed that utopia, as a literary form, would be far more than a simple didactic tale. It would be a form that as fiction, not despite it, would be capable of showing the good life and the good society in all its complexity and density." (Kumar 1991: 32).

avançar descrições e sugestões plausíveis, sob pena de ser encarada como uma simples brincadeira. Contudo, como diz Richard Gerber, o autor de *Utopias* não tem de manter sempre um ar sério, assumindo-se como pedagogo. Poderá, ocasionalmente, avançar *flashes* imaginativos (Gerber 1955: 83-6). O que é importante (e que deve sobrepor-se às doses de recreação, didactismo e apresentação de ideias plausíveis) é a ideia social geral que ele pretende transmitir.

Como explica Gerber, na Utopia cria-se uma situação de jogo: se o leitor pretender gozar a leitura do texto, tem de aceitar como verdadeiras as condições utópicas descritas. E aí entra a questão da realidade. A nossa noção de fantasia depende, em grande parte, da nossa noção de real. Esta última, por sua vez, é condicionada pela nossa vivência, cultura e época em que vivemos. Assim, falar, no século XVII, de uma sociedade imaginária situada no nosso mundo, aproximava-se da noção de real do homem coevo, enquanto que a descrição de uma colónia espacial era tida como puramente fantástica. Já para o homem do século XX uma nova sociedade na terra seria fantástica, enquanto que a descoberta de uma sociedade no espaço se aproxima mais da sua noção de real. Da mesma forma, é crível a invenção de um país com o nome de *Balkânia* ou *Azânia*, quando vagamente situado nos Balcãs ou em África, uma vez que se integra num grupo de países da mesma natureza e com nomes semelhantes, conformando-se assim à nossa noção de realidade. Contudo, uma tribo de homens brancos no seio da África é inverosímil e portanto puramente fantástico.<sup>19</sup>

A passagem do mundo real para o mundo ficcionado deve ser gradual e suave (daí a importância da viagem até à Utopia). Como refere Leah Hadomi, a descrição do mundo imaginado implica normalmente elementos que existem no mundo real (objectos, instituições e mesmo acontecimentos), mas que passam a assumir um estatuto diferente, muitas vezes completamente inverso. Bastará

---

19 Segundo Gerber, as utopias arcádicas são mais plausíveis e menos fantásticas: "Only arcadian utopias stressing the return to nature may seem fairly plausible and in accordance with conditions in certain parts of the world, or at least with their idealized images in the eyes of the Western man." (Gerber 1955: p. 86).

recordarmos o uso que os utopianos de More dão às jóias e ao ouro. As primeiras são brinquedos de criança e o último é utilizado para o fabrico das grilhetas dos escravos e para os "vasos de noite". Também em *News from Nowhere* se assiste a uma inversão de valores: o trabalho deixa de ser avaliado em função do seu rendimento económico, para ser julgado a partir da sua capacidade criativa; fala-se, então, de "*the art of work*" (Hadomi 1990).

Desta técnica de inversão, herdada do Cockayne,<sup>20</sup> surge inevitavelmente a sátira. Este é um elemento importante da utopia, decorrendo frequentemente da forma como o discurso da personagem principal evidencia as falhas do mundo real pelo contraste com a sociedade ficcionada. Contudo, quando a sátira deixa de ser um meio (isto é, a forma de conceder mais força à tese que o utopista pretende defender) para se tornar um fim, saímos dos limites da Utopia. É o caso de *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift, onde as sociedades ficcionadas não servem para indiciar a hipótese de uma alternativa à sociedade em que o escritor vive, mas servem tão-somente o objectivo da crítica social.<sup>21</sup> É também o caso de *Erewhon*, de Samuel Butler, onde a sátira é feita por divertimento, como o próprio autor reconhece, referindo-se ao capítulo "The Book of Machines":

"(...) I developed it for mere *fun* and because it amused me and I thought would amuse other, but without a particle of serious meaning; but I developed it and introduced it into *Erewhon* with the intention of implying 'See how easy it is to be plausible, and what absurd propositions can be defended by a little ingenuity and distortion and departure from strictly scientific methods'." (*apud* Gerber 1955: 83)

---

20 Como explica A. L. Morton em *The English Utopia*, a Utopia herdou do Cockayne a ideia de justiça social e o recurso à técnica de inversão. Esta técnica era utilizada no Cockayne até às últimas consequências. No poema do século XIV *The Land of Cockayne*, os camponeses deixam de trabalhar e passam o dia à sombra das árvores, enquanto porcos e gansos assados flutuam no ar, à espera de serem comidos (Morton 1978).

21 Curiosamente, para E. M. Cioran, as únicas Utopias "legíveis" são as que perfilham a linha satírica de Swift: "Conceber uma verdadeira utopia, pintar convictamente, o quadro da sociedade ideal, requer uma certa dose de ingenuidade, ou mesmo de pouco tino, o que, quando se torna demasiado manifesto, acaba por exasperar o leitor. As únicas utopias legíveis são as falsas, as que, escritas por jogo, divertimento ou misantropia, prefiguram ou evocam as *Viagens de Gulliver*, Bíblia do homem desenganado, quintessência de visões não-quiméricas, utopia *sem esperança*." (Cioran 1994: 153). O facto de Cioran ter nascido na Roménia numa altura em que a utopia comunista se instaurava, não é decerto alheio à sua postulação de *visões não-quiméricas*.

A Utopia, no entanto, pretende ir mais longe do que a simples crítica ou o divertimento. A ficção ajuda-a a enunciar, para além de denunciar.

\* \* \*

Mas como constroem os autores as suas Utopias? Segundo Northrop Frye, o utopista começa por lançar um olhar sobre a sua própria sociedade, tentando ver quais são os elementos mais significativos. A Utopia mostra-nos como seria a sociedade se esses elementos se desenvolvessem e se tornassem preponderantes (Frye 1967).<sup>22</sup> Para Miriam Eliav-Feldon, a primeira tarefa do utopista consiste em abolir, na sua sociedade imaginária, tudo o que considera ser negativo na sociedade em que vive (Eliav-Feldon 1982).

As afirmações de Frye e de Eliav-Feldon evidenciam a dependência da Utopia em relação à sociedade em que o utopista vive, quer essa relação se defina pela positiva quer pela negativa. Na perspectiva de Frye, não estaremos perante uma Utopia caso os traços dominantes da sociedade ideal não existam, ainda que em embrião, na sociedade em que o autor vive. Para Eliav-Feldon, a omnipresença da sociedade real na sociedade que o utopista imagina traduz-se pela ausência dos elementos que naquela ele apreendera como indesejáveis.

A relação da Utopia com a sociedade da época em que é escrita é, com efeito, uma das suas principais características e tem vindo a ser profusamente evidenciada por vários autores. José Luís Aranguren, por exemplo, define a Utopia como uma *imagem invertida* (em tempo de guerra sonha-se com a paz [Aranguren

---

22 Northrop Frye exemplifica: "More, thinking within a Christian framework of ideas, assumed that the significant elements of society were the natural virtues, justice, temperance, fortitude, prudence. The *Utopia* itself, in its second or constructive book, shows what a society would be like in which the natural virtues were allowed to assume their natural forms." (Frye 1967: 26).

1994]).<sup>23</sup> Melvin Lasky fala da Utopia como um "distorting mirror", um espelho que distorce a realidade mas que não deixa de ser uma forma de representação desta ("... a mirror, no matter how it creatively distorts, can reflect only the shapes and shadows that are there." [Lasky 1977; 11). Para António José Saraiva, a Utopia é "uma afirmação de negação, de negação do existente" (Lopes & Magno 1977: 4). E Albert Soboul afirma que "o pensamento utópico procede por comparação: analisa o mundo conhecido por intermédio de um mundo desconhecido, imaginado, radicalmente diferente." (Soboul 1980: 13). É também certamente a ideia de que as circunstâncias determinam a escrita de Utopias que está na base do curioso comentário de E. M. Cioran, "a miséria é (...) a grande auxiliar do utopista." (Cioran 1994: 150)

Embora seja ficção (isto é, o produto da imaginação de um indivíduo), a Utopia não se encontra pois alheada do mundo real. Nesse sentido, ela é uma "obra de circunstância". Como diz Mumford, a equação da Utopia com a ideia de irrealidade deverá ser rejeitada, já que a Utopia é um facto social bem real. Referindo-se à Utopia de William Morris, Mumford afirma que "Nowhere may be an imaginary country, but *News from Nowhere* is real news." (Mumford 1923: 24).

Mas falar da Utopia como uma "imagem invertida" ou como um "espelho distorcedor" ou ainda como "pura negação", poderá conduzir-nos, erradamente, à ideia de que a Utopia não passa de um mundo às avessas, eco apático do mundo real. Filipe Barreto contraria, a meu ver acertadamente, esta teoria, sublinhando o carácter dinâmico da Utopia, definindo-a "(...) não como um reflexo condicionado da heteropia, mas (...) [como] uma resposta, um sistema de ideias e de esperança no núcleo da desconfiança, um grito de sonho no interior do passado." (Barreto 1978: 276).

Se a Utopia é, como tenho vindo a evidenciar, uma réplica circunstanciada, as alterações no panorama social, político, económico e religioso de determinada

---

<sup>23</sup> Para chegar ao conceito de *imagem invertida*, Aranguren começa por distinguir *imaginação* de *imagem*: a imaginação é dinâmica e criativa, traduz um movimento incessante; a imagem é o resultado do acto de imaginar, é a cristalização de uma ideia. As Utopias são imagens (no sentido de imagens fechadas e acabadas). São por isso maquetes, modelos, com a pretensão de concretização.

época repercutir-se-ão sem dúvida no seu conteúdo. Assim se compreende a mudança de tom das Utopias ao longo dos séculos. De uma forma muito genérica e superficial, uma vez que o desenvolvimento desse tema não cabe aqui, e apenas a título de ilustração desta última ideia, poderemos dizer que as Utopias do século XVI se debruçam essencialmente sobre questões humanitárias. A viragem que se faz sentir relativamente à concepção do papel que deverá desempenhar na Terra, leva o homem quinhentista a adoptar um olhar introspectivo, repleto de interrogações filosóficas e religiosas. No século XVII, período conturbado da história de Inglaterra, o tom das Utopias afina-se pelo modelo político em vigor, para o contestar ou para o legitimar. O debate gira então em torno de questões relacionadas com o poder e as suas possíveis configurações. No século XVIII são de novo essencialmente as questões filosóficas e religiosas que antes haviam preocupado a geração de More, que interessam aos utopistas, embora abordadas de uma perspectiva diferente, quantas vezes mesmo postas em causa. No século XIX a Utopia debruça-se sobre questões políticas e sociais, assumindo-se, na maior parte dos casos, como porta-voz dos ideais socialistas.

Convirá ressaltar, no entanto, a possível ilação de que, definindo-se a Utopia em relação a dado momento histórico, esta será válida apenas para essa época. Embora seja o produto de um conjunto de circunstâncias facilmente datáveis e algumas das soluções que avança constituam resposta a problemas específicos, a Utopia debate questões que são atemporais como a da natureza do homem e a melhor forma de se viver ordeiramente em sociedade. Foram estas mesmas questões que animaram a *Utopia* de More e que continuam a preocupar os utopistas modernos. Na verdade, a Utopia não é apenas um discurso para uma audiência contemporânea. Como lembra Paul Ricoeur, ela apresenta toda uma série de "ideias projectivas", perfilhadas por audiências de tempos diferentes, interiorizada por grupos do futuro e capaz de causar modificações (Ricoeur 1986:

313).<sup>24</sup>

\* \* \*

Face ao que tenho vindo a expor, uma questão surge, inevitavelmente. Se a primeira Utopia é a de More e se, depois dele, outros homens escreveram textos, animados por um desejo idêntico ao do escritor quincentista, será que poderemos considerar que existe uma tradição de literatura utópica? Esta questão é particularmente importante para a tese que pretendo defender, já que, como indica o título da minha dissertação, eu me proponho analisar o lugar que a visão de William Morris ocupa na tradição da literatura utópica inglesa.

Penso, de facto, que é legítimo falar-se de uma tradição de literatura utópica desde que a Utopia seja entendida no sentido que acima lhe reconheci, isto é, desde que seja identificada com o género literário criado por Thomas More. Com efeito, creio que, se aceitarmos o sentido lato de Utopia enunciado, por exemplo, por Frank Manuel, obteremos um *corpus* de tal forma vasto e diversificado que não seremos capazes de encontrar um número razoável de elementos comuns para lhe reconhecermos quebras ou continuidades. Contudo, mesmo no sentido restrito de Utopia que eu propus, torna-se imperiosa a análise daquilo que nela tem permanecido inalterável.

Segundo Robert Nozick, não devemos falar de Utopia mas de "Utopias", já que cada indivíduo tem uma noção particular daquilo que é ideal e não deverá impor essa sua noção aos outros:

"(...) there will not be *one* kind of community existing and one kind of life led in utopia. Utopia will consist of utopias, of many different and divergent communities in which people lead different kinds of lives under different institutions." (Nozick 1991: 311)

---

24 Para Ricoeur, esse é aliás um dos sentidos em que a Utopia difere da ideologia: "Ideology is finally a system of ideas that becomes obsolete because it cannot cope with present reality, while utopias are wholesome only to the extent that they contribute to the interiorization of changes." (Ricoeur 1986: 313-314).

Também para George Kateb, o facto de não encontrarmos, nas Utopias, uma visão uniforme do ideal humano condiciona a aceitação da ideia de uma tradição na literatura utópica (Kateb 1963)<sup>25</sup> Com efeito, através dos tempos, as fantasias alteram-se e os planos utópicos divergem, pelo que não se assiste a uma noção uniforme daquilo que é ideal, sendo o ideal de um autor implicitamente contestado ao ser substituído pelo de outro. Kateb argumenta contudo que, embora as Utopias possam diferir na forma e na textura, há algo que permanece na visão, no desejo, no objectivo. Segundo Kateb, há unanimidade de uma sensibilidade geral em relação ao que é imperfeito: opressão, guerra, escravatura, dor, doença, entre outros aspectos. Existe igualmente unanimidade em relação ao tipo de vida que traria satisfação, sendo essa a noção que na Utopia prevalece e que legitima a ideia de uma tradição literária utópica:

"We would prefer a life of brotherhood, equality, joy, leisure, plenty, health, and a life of permanent unrelieved, universal *satisfaction*: is there anyone who would not?" (Kateb 1963: 8)

Permito-me discordar desta teoria. Considero que não existe um tipo de vida que traga satisfação a todos os homens. O conceito de satisfação encontra-se dependente das necessidades que devem ser supridas e estas últimas variam, de cultura para cultura.<sup>26</sup> Para além disso, Kateb parece ter em mente, tal como Mannheim, as Utopias de esquerda, esquecendo-se das Utopias de direita e particularmente das Utopias neo-conservadoras que, como refere Levitas, privilegiam os conceitos de nação, autoridade, tradição e lealdade, em detrimento

---

25 As ideias que exponho encontram-se desenvolvidas no capítulo introdutório ao estudo de Kateb, "Utopian Ends and Utopian Society", pp. 1-20.

26 Sobre o assunto, diz Ruth Levitas: "If needs are socially constructed, the project of trying to read off the good society from a definition of human nature and human needs is doomed to failure." (Levitas 1990: 188)

dos direitos do indivíduo e da sua liberdade.<sup>27</sup>

Também para J. C. Davis não é no tipo de imagem que a Utopia promove que poderemos encontrar a linha de continuidade da literatura utópica. Davis insiste na ideia de que a Utopia não é uma tradição de pensamento mas um modo ou tipo de idealização social e é neste sentido que ela se tem mantido praticamente inalterável, ao longo dos últimos 480 anos. Afirma Davis que assim se compreende que várias Utopias, de diferentes épocas, descrevam sociedades semelhantes, sem que para tal tenha contribuído uma influência directa. E exemplifica: é muito improvável que John Bellers tenha lido *Christianopolis*, de Andreae e, no entanto, a sua *Proposal for Raising a Colledge of Industry* assemelha-se-lhe, em muitos pontos (Davis 1981: 3-4). O que as duas Utopias têm em comum é o modo de visualização social. Nesse sentido, Davis propõe que em vez de falarmos de uma "tradição de pensamento", falemos de uma "estrutura de pensamento":

" (...) Utopia as a structure of Thought is relatively unchanging. The bold claim might be made that utopia as outlined here has barely changed in the last four and a half centuries. Of course, details have varied. Modes of transport, dress, communications, economic organization, technology, leisure pursuits; these things change as envisaged in the ideal society, but the structure by which the deficiencies of man and of nature are contained remains comprised of the same elements - institutional, legal, educational, and bureaucratic devices and their sanctions." (Davis 1981: 5)

É, aliás, a partir da forma como o problema colectivo é resolvido que J.C. Davis distingue a Utopia do Cockaygne, da Arcádia, da República Moralmente Perfeita e

---

27 Levitas explica que, do ponto de vista da teoria de Mannheim, as Utopias neo-conservadoras não existem, uma vez que não questionam o *status quo* (serão nesse sentido *ideologia*). Levitas defende, contudo, que, embora algumas dessas Utopias possam ser moralmente ofensivas -- acentuando a desigualdade social --, são imagens ideais para aqueles que as conceberam, traduzindo a noção que os homens de "extrema direita" têm do que será melhor para a sociedade. E acrescenta: "(...) there is no doubt that there is an image of a desired society (...) , one where there is unquestioned loyalty to the state (and where trade union activity is seen as a form of subversion), where there is hierachy, deference, order, centralised power - and, incidentally, where the patriarchal family is the fundamental unit of society and where sexuality outside of this has been eliminated or at least effectively suppressed. It supports the idea of a strong state, particularly in terms of defence and policing, and the issues of national security and the prevention of subversion are paramount." (Levitas 1990: 188)

do Milénio,<sup>28</sup> definindo os diferentes tipos de idealização social do modo que passo a expor.

Na terra de Cockayne há abundância material suficiente para satisfazer o maior apetite. O conflito é eliminado não porque o homem seja idealizado, mas porque todos os seus apetites são satisfeitos por uma natureza exageradamente pródiga. Na Arcádia assiste-se a uma satisfação das necessidades materiais do homem, mas não de forma tão exagerada como no Cockayne. A natureza é idealizada (ela é, sem dúvida, generosa) mas o homem também o é, sendo os seus desejos, sobretudo os sociológicos, mais moderados. Na República Moralmente Perfeita a harmonia social depende não da reestruturação da sociedade, mas da reforma moral do indivíduo e, por arrastamento, de cada classe e grupo social. O problema colectivo é pois resolvido através da limitação dos desejos do indivíduo, sendo a ênfase posta no dever, na lealdade, na caridade e na virtude. O Milénio parte do pressuposto de que a intervenção de um *Deus ex machina* provocará uma mudança na natureza (tornando-a mais generosa) e no homem (tornando-o moralmente mais perfeito). O Milénio oferece assim *flashes* semelhantes aos das sociedades da Arcádia e da República Moralmente Perfeita. A Utopia não idealiza nem a natureza nem o homem, mas a organização social. Parte de uma concepção pessimista da natureza humana e tenta, através do estabelecimento de leis sancionadoras, resolver os problemas que possam vir a surgir no seio da sociedade.<sup>29</sup>

A tipologia das sociedades ideais assim definida por Davis é, a meu ver, extremamente útil nas distinções a que permite proceder dentro de um conjunto tão

---

28 Em *The English Utopia* A.L. Morton opta por suprimir o segundo "c" da palavra "cockayne" (escrevendo portanto "cokayne"). Contudo, *The Oxford Universal Dictionary Illustrated* (1974) admite como correctas apenas duas grafias: *cockaigne* ou *cockayne*. Optei por utilizar aqui a segunda (à semelhança, aliás, do que J.C. Davis faz em *Utopia and the Ideal Society*). *República Moralmente Perfeita* é a tradução que escolhi para a *Perfect Moral Commonwealth* de que fala Davis.

29 J. C. Davis alerta para o facto de a divisão a que procede, dentro do conjunto das sociedades ideais, não ser mutuamente exclusiva. A tipologia das sociedades ideais proposta por Davis é explicitada ao longo do primeiro capítulo ("Utopia and the ideal society: in search of a definition" - pp. 11-40) de *Utopia and the Ideal Society* (Davis 1981).

vasto como é o da idealização social. Penso, contudo, que embora a Utopia seja, acima de tudo, a idealização de uma organização social, ela não veicula sempre uma visão pessimista do homem. A definição avançada por Davis, nestes termos, deve-se, provavelmente, ao facto de ele se referir, em *Utopia and the Ideal Society*, às Utopias inglesas escritas até ao final do século XVII. Nessas Utopias deparamos, efectivamente, com a idealização de uma organização social que confia à lei a tarefa de regulamentar o comportamento humano. Mas essa visão pessimista das capacidades do homem impera, nas Utopias inglesas, apenas até ao final do século XVIII. Na verdade, e como procurarei demonstrar, as Revoluções Americana e Francesa anunciam o dealbar de uma nova era, em que o homem é encarado como um ser socialmente responsável, não sendo assim necessário o efeito coactor da lei para o funcionamento harmonioso da sociedade. É esta confiança no homem que encontramos em *News from Nowhere* e dela depende, em grande parte, o fascínio que esta Utopia de William Morris geralmente exerce sobre quem a lê.<sup>30</sup>

Note-se, contudo, que a idealização da organização social continua a ser o suporte essencial destas Utopias. É que, se o homem é idealizado, tal decorre directamente da idealização de uma sociedade com uma organização social menos rígida do que a tradicional, deixando espaço para o exercício dos direitos individuais. A idealização de uma organização social (que, por vezes, como em *News from Nowhere*, poderá assentar na ausência de uma organização centralizada, roçando as raias do anarquismo) continua assim a ser o tema central das Utopias oitocentistas. Estamos, pois, dentro da mesma tradição de literatura utópica. A sociedade ideal é perspectivada de maneira diferente, mas o género literário que a veicula continua a ser o moreano.

Embora, pelas razões que acabei de apontar, não possa concordar com a definição proposta por Davis no sentido da existência de uma tradição de literatura

---

30 Continuam a existir, naturalmente, no século XIX, Utopias que veiculam uma visão pessimista do homem, repousando o projecto das sociedades idealizadas nos pilares de uma lei sancionadora. A Utopia socialista é, no entanto, a forma predominante na Inglaterra oitocentista, promovendo uma perspectiva mais optimista das capacidades humanas.

utópica assegurada pela continuidade de uma "estrutura de pensamento", penso que nos deveremos deter um pouco na análise da definição que este crítico nos oferece, pois nela poderemos encontrar pistas que nos ajudem a clarificar esta questão. Quando fala da "estrutura de pensamento" que informa a Utopia, Davis enuncia dois factores, que, a seu ver, asseguram a continuidade na tradição da literatura utópica inglesa: por um lado, a *forma* (isto é, a estrutura narrativa estabelecida por More e que pressupõe a idealização de uma organização social mais perfeita), e por outro lado o *conteúdo*, aquilo a que ele chama o modo de idealização social e que consiste na resolução do problema colectivo através da criação de leis sancionadoras. Na minha opinião, o que legitima a evocação da existência de uma tradição da literatura utópica inglesa é apenas o primeiro factor.<sup>31</sup> É ele que se mantém inalterável, prestando-se à veiculação de diferentes moldes de visão social, o mesmo será dizer, de diferentes conteúdos. É, de facto, a definição da Utopia a nível da sua *forma* (e entenda-se por *forma* o género literário moreano, onde a organização social é idealizada) que permite que nos apercebamos mais facilmente das mudanças que, ao longo dos séculos, se operaram no pensamento da tradição da literatura utópica inglesa.

---

31 A minha visão da tradição da literatura utópica inglesa opõe-se assim, de forma clara, à proposta por J.C. Davis. Na verdade, embora em *Utopia and the Ideal Society* Davis reconheça na *forma* e no *conteúdo* os factores que asseguram a existência de uma tradição de literatura utópica, noutros textos ele põe a ênfase sobretudo no segundo factor. Com efeito, em "The History of Utopia: The Chronology of Nowhere", Davis afirma, relativamente a esta questão: "As a mode, or type of ideal society, utopia assumes the imperfection of man and nature and the validity of institutional and organisational means of producing stable and ordered societies. This configuration of assumptions has not changed through time." (Davis 1984: 15)

## CAPÍTULO II

# AS TRÊS FUNÇÕES DA UTOPIA

Incluí na definição de Utopia que propus no capítulo anterior a contemplação das três funções que, como diz Ruth Levitas, têm vindo a ser reconhecidas pelos autores dos estudos críticos dedicados à análise da tradição da literatura utópica inglesa: as funções compensatória, crítica e catalisadora. Como explica a autora de *The Concept of Utopia*, de uma forma geral os críticos aceitam a ideia de que a Utopia cumpre uma função crítica e compensatória, mas nem todos reconhecem a existência da função catalisadora. Segundo Levitas, subjaz à perspectivação liberal-humanista da Utopia a ideia de que esta, de alguma forma (que não chega nunca a ser perfeitamente definida) ajuda ao progresso da humanidade. Contudo, o que parece realmente contar para esta corrente crítica é a natureza da sociedade imaginada, sendo relegado para segundo plano o estudo da forma como as ideias avançadas na esfera da Utopia poderão vir a afectar a sociedade real. A questão a que se tenta responder relativamente à Utopia prende-se assim essencialmente, nesta linha de abordagem, com a definição do que poderá ser uma sociedade ideal, bem como com a enumeração das suas prioridades e a dissecação dos moldes de funcionamento das suas instituições. Já a tradição crítica marxista se propõe entregar a uma tarefa mais pragmática, fazendo substituir a questão *o que é uma boa sociedade?* por *como poderemos realizar uma boa sociedade?* Ao fazê-lo, privilegia claramente a definição da Utopia em relação à sua função catalisadora (Levitas 1990: 31-4).

Na minha opinião, em todas as Utopias poderão ser encontradas as funções compensatória e crítica (embora em proporções diferentes), enquanto que a função catalisadora só se terá feito sentir plenamente a partir de meados do século XIX. É objectivo do presente capítulo demonstrar que a variação da proeminência dessas funções se prende com o contexto histórico em que as Utopias são escritas.

Segundo Lewis Mumford, para o estudioso da Utopia é imprescindível a distinção entre as *Utopias escapistas* e as *Utopias de reconstrução*. As primeiras

implicam a projecção de um desejo sem a contemplação dos limites circunstanciais presentes, limitando-se frequentemente a reflectir as preocupações egocêntricas dos seus autores e podendo tornar-se perigosas quando excessivas, enquanto que as últimas são mais realistas, adequando um projecto social à natureza do homem e às possibilidades materiais do mundo em que ele vive (Mumford 1923: 20).<sup>1</sup> Ao falar de escapismo, Mumford refere-se sem dúvida (embora não o diga concretamente) à função compensatória (poderíamos talvez chamar-lhe *catártica*?) da Utopia quando levada ao exagero. Como disse já, esta função poderá ser reconhecida em todas as Utopias. Se a Utopia é (como efectivamente julgo ser) a expressão de um desejo individual, é inevitável que cada autor projecte os seus ideais no mundo que concebe e que dele tente erradicar todo e qualquer objecto ou situação que lhe causem angústia. O carácter do utopista surge frequentemente reflectido na personalidade das personagens que povoam os seus escritos, como refere Mana Ozouf:

"Les utopistes mettent souvent au centre de leurs rêves le type d'hommes qu'ils incament: ce sont des philosophes qui gouvernent la cité quand les philosophes écrivent les utopies." (Ozouf 1984: 307)

A meu ver, desde que a fantasia não neutralize a mensagem social e política da Utopia, tal situação não constitui perigo.

Contudo, críticos há que insistem em considerar a Utopia como o produto das aspirações individuais de um autor com problemas psicológicos. É sem dúvida alguma o caso de David Bleich, que tenta explicar as Utopias de William Morris e de Edward Bellamy recorrendo à exposição das frustrações dos dois autores. Segundo Bleich, Morris encontra na arte uma forma de compensar as frustrações

---

1 Os perigos dessas Utopias de reconstrução são explicitados por Mumford de forma curiosa: "If we stay in Utopia too long we lose our capacity to deal with things as they are. Thus the girl who has felt Prince Charming's caresses too long will be repulsed by the clumsy embraces of the young man who (...) wonders how (...) he is going to pay the rent if they spend more than a week on their honeymoon." (Mumford 1923: 20).

da sua adolescência. A sua atitude política deve, na perspectiva de Bleich, ser interpretada em função da relação que o utopista mantém com a sua mãe. Para Bleich, Morris tenta compensar a desilusão que nela provoca ao decidir não se ordenar padre, professando uma religião diferente, a *religião da humanidade* que é, na essência, o fundamento do pensamento socialista. No mesmo sentido aponta a leitura que Bleich oferece de *Looking Backward*, de Bellamy. Na opinião de Bleich, também Bellamy é um homem profundamente frustrado. Tendo sentido desde cedo uma forte vocação militar, Bellamy vê as suas ilusões desfeitas ao não ser aceite em West Point. A administração social de tipo militar que ele idealiza para a sociedade americana do século XXI em *Looking Backward* deve ser por isso interpretada como uma compensação para esse episódio frustrante da sua vida (Bleich 1984).

Também Charles Autran denuncia, nas Utopias, a transmissão de uma visão quase doentia. Autran enuncia o caso de Charles Fourier, que profetiza que na sua República Ideal os animais perigosos serão substituídos por outros que, em vez de ameaçarem o homem, o auxiliarão (haverá, por exemplo, anti-baleias que ajudarão o homem a rebocar navios, bem como anti-leões que permitirão que o homem os monte). Autran evoca ainda Godwin que diz que, após a abolição da propriedade privada, os humanos se tornarão imortais,<sup>2</sup> e Kautsky para quem a existência de uma comunidade regida pelos princípios da igualdade originará o nascimento de um novo tipo de homem, um homem sublime. Autran considera estas visões como sintoma de paranóias inquietantes: "[Ils mériteraient] une attention *médicale* des plus sérieuses." (Autran, s.d.: 27).<sup>3</sup>

Será mesmo assim? O que esta vertente crítica parece esquecer é que a Utopia não é, nem pretendeu nunca ser, um tratado político sério. A Utopia é essencialmente ficção e os devaneios literários são não só permitidos mas também

---

2 Confesso que nunca encontrei, em nenhum dos escritos de Godwin que consultei, uma afirmação deste tipo. Na minha opinião, Autran exagera nos exemplos que dá para justificar a teoria que defende.

3 Note-se que, de acordo com os parâmetros que atrás defini, os textos de Fourier, de Godwin e de Kautsky não poderão ser considerados Utopias, inscrevendo-se antes no quadro do utópico.

recomendáveis para que a ligeireza do discurso utópico seja assegurada de forma a tocar o grande público. Para além disso, a Utopia não é, de forma alguma, um acto divinatório. William Morris permite-se construir, em *News from Nowhere*, uma sociedade organizada sob o signo de uma harmonia social que nos parece tão irreal quanto o facto de o clima da Inglaterra do futuro ser sempre ameno (um eterno Verão fresco) e de as pessoas serem sempre tão belas e tão jovens, porque ele não está preocupado em descrever pormenorizadamente a sociedade do futuro. É o espírito da nova sociedade que lhe interessa realçar.

Existe, na verdade, uma grande diferença entre futurologia e Utopia. Como diz J. Gomes, ao contrário da Utopia "a chamada futurologia não se evade no espaço e no tempo para fundar a cidade ideal. Planifica, sim, para um futuro mais ou menos próximo, o desenvolvimento da *polis real*." (Gomes 1973: 712) Por outras palavras, como lembra José Maria Carandell, a futurologia consiste na "previsão e planificação científica do futuro", enquanto que a Utopia pretende ser "o quadro filosófico de valores globais que devem guiar o presente até à sociedade mais justa e desejável do futuro." (Carandell 1979: 141) É precisamente neste sentido que o escritor Burrhus Frederic Skinner, autor de *Walden Two*, entende o trabalho dos utopistas. Interrogado sobre a interpretação corrente da Utopia como forma de escapismo, a resposta de Skinner é enfática:

"O que é que o senhor quer dizer? O que é escapismo? Creio que não é a maneira adequada de colocar a questão. Quem inventou o automóvel estava por acaso escapando do cavalo? O que quero dizer é que se trata de melhorar as coisas e as condições anteriores..." (Apud. Carandell 1979: 15).

O escapismo existe sem dúvida na Utopia, mas desempenha um papel que não deve ser encarado negativamente. Existe, por um lado, um escapismo individual do autor em relação às suas vivências (é, como disse, natural que ele construa a sua sociedade ideal de acordo com os parâmetros do seu gosto pessoal). Por outro lado, é perceptível um escapismo "mais genérico" em relação à época em que o autor vive. Esta última forma de escapismo não deve ser

entendida, como muito bem realçou Skinner, no sentido de fuga, mas como atitude de reconstrução. Ao pretender escapar do presente, enunciando outras formas de organização social (ainda que fantasiosas), o utopista está já a apontar para a necessidade de construção de uma sociedade diferente.

Não é pois legítima, a meu ver, a distinção a que Lewis Mumford procede entre *Utopias escapistas* e *Utopias de reconstrução*.<sup>4</sup> A única diferença que existe entre elas consiste no facto de nas primeiras haver uma maior dose de fantasia e de imaginação, enquanto que as últimas pretendem ser mais realistas. Mas sê-lo-ão, efectivamente? Poderemos nós prever o futuro, tal qual ele será, nos seus ínfimos pormenores? Parece-me bem mais realista a atitude dos autores das Utopias ditas escapistas, que se limitam a esboçar, em traços pouco definidos, um retrato da sociedade ideal, privilegiando a caracterização do espírito da nova sociedade.

O escapismo "mais genérico" de que acima falei cumpre inevitavelmente uma função crítica. Se pretendemos escapar de uma dada situação é porque ela nos é desfavorável. Mesmo que não sejam explicitados os traços negativos dessa situação a crítica surge implícita. Na verdade, como salienta Paul Ricoeur, o escapismo é uma "arma da crítica" (Ricoeur 1986: 299-300).

A crítica poderá surgir explicitada, como no Livro I da Utopia de Thomas More, onde a organização social, política, económica e judicial europeia (e particularmente a inglesa) é discutida, avaliada e refutada. Mas poderá ser igualmente feita de forma implícita, como no Livro II da mesma obra, onde a cada momento nos lembramos da diferença abismal que existe entre a sociedade descrita por Rafael Hitlodeu e a Europa real. A sociedade ideal é, como lembra Theodor Adorno, a negação da realidade, apontando sempre de forma crítica para

---

4 No meu entender, quando Mumford fala de *Utopias escapistas*, refere-se àquelas Utopias onde o autor dá largas à sua imaginação mas que se encontram, ainda assim, dentro dos parâmetros que no início deste trabalho estabeleci para a definição daquilo que considerei ser uma Utopia. Se, no entanto, Mumford se refere àqueles textos que valem apenas enquanto ficção e que em nada dependem da realidade, discordo igualmente da distinção a que ele procede entre *Utopias escapistas* e *Utopias de reconstrução*, na medida em que, quando descritas naqueles termos, não considero que as primeiras sejam verdadeiramente Utopias.

um vazio que deveria ser preenchido.<sup>5</sup> A realidade, o momento em que o utopista vive, encontra-se necessariamente omnipresente na sua obra (porque a Utopia é, como vimos já, uma obra de circunstância). Por essa razão, como diz Paul Sears, o utopista deverá conhecê-la bem:

"However expressed, [utopia] is essentially a critique of the defects and limitations of society (...). For this purpose the artist thinker must be acutely aware of things as they are, even though he may never mention them in his presentation."  
(Sears 1967: 137)

A imagem do espelho, recorrentemente utilizada pela crítica utopiana, poderá ajudar-nos a compreender melhor a força crítica da forma como, nas Utopias, a sociedade ideal é apresentada: a sua beleza contrasta com a fealdade da sociedade real. O que é irónico é que ambas as sociedades, a real e a ideal, são projecções de uma mesma imagem (uma real, outra conjecturada). A primeira surge-nos de forma distorcida, parecendo-nos grotesca quando comparada com a segunda, que se assume sã e límpida (provavelmente porque, sendo apenas um projecto, não foi ainda maculada pelo homem).

Como vimos, a Utopia não se limita a criticar. Com efeito, ela vai mais longe, ela enuncia. Essa capacidade que a Utopia tem de enunciar mundos diferentes do real mas que dele dependem porque nele encontram as suas raízes é, segundo Paul Ricoeur, "a melhor função da Utopia". Dessa função que Ruyer designara por "as possibilidades laterais da realidade" e a que Ricoeur chama "a exploração do possível" (Ricoeur 1986: 310) depende uma outra função da Utopia, a função catalisadora.

Se, como diz Margarida Losa, "o *poder* da ficção reside (...) não na sua capacidade de imitar, deleitar e ensinar, mas de *agitar e modificar* ([co]mover, purgar) o sujeito receptor" (Losa 1987: 47), sendo a Utopia essencialmente ficção, ela detém esse poder. Na verdade, na Utopia a crítica (implícita ou explícita) que é

---

5 Theodor Adorno expõe esta ideia em "Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the Contradictions of Utopian Longing", in Bloch 1989: 12.

feita à sociedade real impulsiona, *de per si*, o leitor a pensar na possibilidade de uma alternativa. Configurando-se como um discurso especulativo, a Utopia tem pois como objectivo último levar o leitor a, também ele, especular. Mesmo que os modelos oferecidos pelo utopista não sejam considerados ideais pelo leitor, a Utopia exerce neste último pelo menos a influência positiva de o colocar perante novos valores.

A Utopia poderá no entanto exceder essa função de levar o leitor a especular, incitando-o também à acção, enriquecendo-lhe a sua capacidade revolucionária. Segundo Polak, esta é a "função positiva" da Utopia, reverso da "função negativa" que emana do seu poder crítico e destruidor (Polak 1961:)<sup>6</sup> Note-se que para Polak esta função existe em todas as Utopias, independentemente do contexto histórico em que tenham sido produzidas. Pretendo propor aqui uma perspectiva diferente, reconhecendo às Utopias inglesas escritas até ao século XIX apenas um *poder especulativo*. Na minha opinião o *poder revolucionário* (o mesmo será dizer *catalítico*) das Utopias só se revela em situações propícias, isto é, quando a *catálise* é tornada possível pelas circunstâncias históricas em que elas são produzidas. Na verdade, creio que, por muito convincente que seja o utopista nos seus apelos à acção, de nada valerá o seu empenhamento se os leitores não tiverem a capacidade política necessária para dar o passo que vai da reflexão à acção.

A variação da proeminência da função catalisadora prende-se pois com a percepção que o utopista tem das possibilidades de alteração da situação política e social de determinado momento. Quando escreve *Utopia*, no século XVI, Thomas More sabe que o povo inglês não pensa sequer em depor o rei, que aliás tanto ama (pelo menos tanto quanto se pode amar um monarca absolutista). A obra de More não apela assim para a capacidade revolucionária do povo (na verdade, ele parece não lhe reconhecer capacidade política alguma) mas para a compaixão social dos grandes, dos homens politicamente influentes, que poderão tornar a sociedade um

---

6 Sobre este assunto, ver principalmente o capítulo XV do primeiro volume desta obra de Polak, intitulado "The unchanging historical task of the changing utopia".

pouco menos injusta através da introdução de pequenas reformas. Esta situação, típica das Utopias renascentistas, encontra justificação, como explica Miriam Eliav-Feldon, na concepção pessimista que o utopista tem do povo (quase fazendo lembrar o conceito maquiavélico de *população*):

"(...) despite the rehabilitation of Man in humanist thought, most of these lay intellectuals felt only contempt and suspicion for the multitude, for real men. Simple men and women were to be the building-blocks of the utopia, but not, as a group or movement, its builders." (Eliav-Feldon 1982: 7)

Apesar de o Iluminismo se caracterizar por uma fé infinita nas capacidades do homem, os utopistas continuam a dirigir os seus discursos a uma elite de governantes. Especula-se então sobre os caminhos a tomar, isto é, debatem-se sobretudo questões teóricas, não sendo muito insistente o apelo à acção. Não podemos igualmente esquecer que predomina nestas Utopias um tom crítico, muitas vezes exagerado, o que vem nesta altura obscurecer o sentido construtivo deste género literário.

Mesmo no século XIX, as ideias utópicas de Owen, Saint-Simon e Fourier implicam a acção dos *grandes* para a contemplação do bem dos *pequenos*. Apenas a partir de meados do século XIX, quando o povo dá provas da sua capacidade organizadora, associando-se em sindicatos para reivindicar os seus direitos, é que os utopistas lhe reconhecem a vontade política necessária para o envolver na luta. É apenas aí que o *chamamento utópico* se torna verdadeiramente revolucionário, revelando plenamente o seu poder catalítico.

\* \* \*

Reconhecer na Utopia uma função catalisadora implica, logo à partida, admitir que a Utopia possa vir a ser concretizada. Mas serão mesmo as Utopias realizáveis? Terão elas sido concebidas com esse fim? E, se for realizada, o que acontece à Utopia? Julgo que estas questões que têm vindo a animar a produção

de textos críticos sobre a Utopia desde o fim do século passado, deverão merecer aqui uma maior atenção.

A questão de uma possível concretização da Utopia surge apenas no final do século XIX, isto é, a partir do momento em que o utopista, reconhecendo a possibilidade de uma mudança política efectiva no contexto histórico em que se inscreve, apela para o seu público, também ele agora preparado para compreender a sua mensagem e aderir ao seu projecto. A Utopia perfila-se, nesta altura, como o porta-voz do pensamento socialista. Na verdade, ela surge como a arma finissecular do socialismo, que assim pretende manter viva a chama da esperança numa mudança, prometida desde o início do século, mas que tarda, afinal, em chegar.

Embora a concepção predominante de Utopia nos finais do século XIX seja a de que ela é um projecto que em breve será concretizado, iremos encontrar, mesmo dentro do pensamento socialista da época, um pessimismo determinado por uma cosmovisão cristã que imprime aos projectos utópicos o estigma da impossibilidade. Caso exemplar é o de Moritz Kaufmann, um socialista cristão que em 1879 publica *Utopias: Schemes of Social Improvement from Sir Thomas More to Karl Marx*, onde avança uma definição de Utopia que implica a noção de que ela é algo simultaneamente ideal e impossível. Essa impossibilidade que, como explica Kaufmann, se deve à propensão humana para a imperfeição não obsta, contudo, a que a Utopia cumpra a sua verdadeira função (enunciada aliás no título do seu trabalho): a de servir de inspiração ao homem e assim contribuir para o seu progresso (cf. Kaufmann 1879). Idêntica posição assume Joyce Hertzler no seu texto crítico de 1922, ao definir a Utopia como um ideal inatingível mas importante na medida em que indica o caminho a seguir: "Onward and upward." Às Utopias que apresentam possibilidades de serem concretizadas chama Hertzler *pseudo-utopias* (cf. Hertzler 1922).

A ideia de que a Utopia não é realizável tem vindo a perdurar, ao longo do século XX, tornando-se mais intensa nas décadas de 60 e de 70, contrariando as propostas de leituras revivalistas marxistas que então se impõem. Predomina na

crítica mais recente (e talvez devido à constatação da derrocada generalizada do mundo marxista) a ideia de que a Utopia é um *jogo*, que vale portanto pelo seu aspecto lúdico, não perdendo contudo o seu valor didáctico. Esta vertente crítica reconhece assim à Utopia apenas uma função especulativa, como referem Leah Hadomi e Robert Elbaz:

"The metaphorical description of the utopian world resembles a game performance incorporating the preference for value systems that modify vision of the ideal world. Further, much like a game, most often the utopia has no quest for the realization of its projected plan. There is, then, in the utopian imaginary an analogy to a closed game structure that sets its course according to its particular rules and goals which are not necessarily theological." (Hadomi & Elbaz 1990: 139)

Também para Louis Marin, autor de diversos estudos sobre a Utopia publicados nas últimas décadas, a Utopia não é realizável. Para este crítico, a concretização da Utopia negaria o próprio princípio que a inspira, isto é, o facto de ela se situar em  *nenhures*. Ao aspirar a uma concretização, a Utopia quebra as regras do jogo, transformando-se em mera teoria política.

A vertente crítica que reconhece a algumas Utopias a possibilidade de concretização tem procurado criar uma nomenclatura própria que permita distingui-las das outras Utopias cujo carácter especulativo é por demais evidente. Assim, Ernst Bloch diferencia as *Utopias concretas* das *Utopias abstractas*, Karl Mannheim opõe as *Utopias absolutas* às *Utopias relativas*, Yona Friedman defende as *Utopias positivas* e critica as *Utopias negativas* e José Maria Carandell fala de *Utopias possibilistas* (reservando a designação *Utopias concretas* para aquelas que foram já realizadas), enquanto que Ruth Levitas opta por chamar *Utopias realistas* àquelas que foram concebidas para serem concretizadas.

Uma questão se coloca, imperiosamente, neste contexto: o que é que nos poderá ajudar a distinguir as *Utopias catalisadoras* das *Utopias especulativas*? Para Karl Mannheim esse trabalho terá de ser feito *a posteriori*, pela constatação de que

apenas certas Utopias vieram a concretizar-se.<sup>7</sup> Importa aqui realçar que, segundo Mannheim, são essas as verdadeiras Utopias, as únicas que cumpriram a função social para que foram predestinadas, a de modificar o *status quo*. Os outros textos que, formalmente, poderão inscrever-se naquilo a que convencionei chamar *gênero utópico* mas que não chegam a ser postos em prática, são, como explica Mannheim, *ideologia*:

"Ideologies are the situationally transcendent ideas which never succeed *de facto* in the realization of their projected contents."

(...)

"Utopias too transcend the social situation, for they too orient conduct towards elements which the situation, in so far as it is realized at the time, does not contain. But they are not ideologies, i.e., they are not ideologies in the measure and in so far as they succeed through counteractivity in transforming the existing historical reality into one more in accord with their own conceptions." (Mannheim 1960: 175-6)

Mannheim concebe assim a Utopia no seu sentido mais lato, reconhecendo na sua capacidade de concretização o seu principal traço definidor. Debruçando-se, nos anos 80, sobre o problema da distinção dos conceitos de Utopia e de ideologia, Paul Ricoeur chega a conclusões diferentes. Para este crítico francês, o critério de distinção deverá ser encontrado não na possibilidade de a Utopia ser realizada (facto que ele não considera imprescindível para que determinado texto seja considerado utópico) mas na sua relação com a realidade. Segundo Ricoeur, a função da Utopia é a de desafiar o *status quo*, enquanto que a função da ideologia é a de legitimar a autoridade. Insurgindo-se contra a linha de pensamento marxista que informa a teoria de Mannheim, Paul Ricoeur reconhece então a função

---

7 Sobre o assunto, diz Mannheim: "(...) if we look into the past, it seems possible to find a fairly adequate criterion of what is to be regarded as ideological and what as utopian. This criterion is their realization. Ideas which later turned out to have been only distorted representations of a past or potential social order were ideological, while those which were adequately realized in the succeeding social order were relative utopias." (Mannheim 1960: 184).

especulativa da Utopia como o principal traço definidor deste género literário.<sup>8</sup>

Para Yona Friedman as Utopias são projectos que poderão ser concretizados (como aliás revela o título do seu estudo *Utopias Realizáveis*), desde que satisfaçam três pressupostos: nasçam de uma insatisfação colectiva, suponham a existência de uma técnica ou de uma conduta aplicável para eliminar a causa dessa insatisfação e reavaliá-la, considerando-a como uma abertura para uma situação melhor, e adquiram o consentimento colectivo.<sup>9</sup> Estas são, para Friedman, as verdadeiras Utopias, as *Utopias positivas*. Friedman distingue ainda as *Utopias paternalistas* -- quando um "indivíduo, ou grupo, benfeitor e exterior, tenta impor uma via (escolhida por este indivíduo ou por este grupo) a uma colectividade que este indivíduo (ou grupo) considera como infeliz") - das *Utopias não-paternalistas* - quando os três axiomas supra-referidos dizem respeito à totalidade de uma mesma colectividade (Friedman 1978: 20, 22, 43).<sup>10</sup>

Segundo Barbara Goodwin e Keith Taylor, para podermos dizer se as Utopias são ou não realizáveis, temos de definir o que entendemos por *irrealizável* e por *impossível*. Assim, para estes autores, uma Utopia poderá ser irrealizável por ser *tecnicamente impossível*, como é o caso de *Brave New World*, de Aldous Huxley. Poderá, alternativa ou cumulativamente, ser considerada como *politicamente impossível* (se as condições políticas não lhe forem favoráveis). Quando se verificarem as condições técnicas e políticas necessárias, a Utopia poderá ser realizada, mas apenas parcialmente, o que Goodwin e Taylor encaram de forma positiva, já que crêem que "The realization in its totality of a utopian

---

8 Paul Ricoeur aborda esta questão no primeiro capítulo de *Lectures on Ideology and Utopia* ("Introductory Lecture" - pp. 1-18) e desenvolve-a no capítulo 16, que dedica aliás inteiramente à crítica do pensamento de Mannheim (pp. 269-284). A questão da distinção entre Utopia e ideologia tem continuado a animar a produção de textos críticos. Os estudos de Ruth Levitas (*The Concept of Utopia*) e de Vincent Geoghegan (*Utopianism and Marxism*) contêm informação relevante sobre este tema, que só não desenvolvo aqui porque considero que extrapola os objectivos deste capítulo.

9 Segundo Friedman, é necessário que um certo período de tempo - a que chama *leis de desfazamento* - separe estes três axiomas.

10 Friedman chama a nossa atenção para o facto de as *Utopias não-paternalistas* poderem vingar apenas numa pequena comunidade, sem atingir nunca a dimensão de *Utopia universalista* (cf. Friedman 1978: 43).

scheme is unlikely and probably undesirable." (Goodwin & Taylor 1982: 222). Como lembram estes autores, as Utopias são, neste sentido, tendencialmente realizáveis. Com efeito, a história demonstra que o pensamento utópico tem influenciado os movimentos políticos, económicos, sociais e religiosos (basta recordar, a título de exemplo, a forma como o pensamento político que era considerado utópico antes de 1848 se concretizou no século XX).<sup>11</sup> Para Goodwin e Taylor as Utopias são extremamente úteis (justificando-se assim o seu estudo) na medida em que avançam *teorias políticas racionais*:

"Utopias can be seen as highly rational social theoretical models when the fictional elements are pared away. They proceed from a minimum of premisses excluding the contingencies of history and circumstances which obscure the vision of the social scientists, and construct models for the production of happiness, usually with admirable economy of means to ends." (Goodwin & Taylor 1982: 217)

Mas o que acontece à essência do pensamento utópico quando é realizado? Na opinião de Arthur Morgan, ao ser concretizada, a Utopia deixa de ser utópica. Morgan cita o caso de Joseph Smith, um descendente dos homens transportados pelo *Mayflower*, que concebera um projecto social e político que na altura parecera utópico mas que acabara por ser concretizado por 750.000 Mormons (Morgan 1946). Para Fred Polak à concretização da Utopia segue-se a desilusão, um sentimento de absurdo que invade o homem, habituado a desejar (mas que já não o pode fazer, uma vez que a Utopia pressupõe a satisfação de todos os desejos). Polak traduz essa ideia de forma enfática ao deixar no ar a pergunta retórica "If we indeed succeed in realizing utopia and squaring the circle are we not trapped in this circle, perpetually trying to bite our own tail? (Polak 1961 I: 346). Também para André-Clément Decouflé a Utopia está votada ao insucesso, porque pressupõe uma paragem que não tem sequência.

A perspectiva que Herbert Marcuse tem do problema é diferente, porque

---

<sup>11</sup> Num outro texto, intitulado "Economic and Social Innovation", Barbara Goodwin dá vários exemplos de Utopias que foram realizadas. Cf. Goodwin 1984: 76.

parte de uma leitura revisionista do conceito de Utopia que ele procura justificar:

"L'évolution actuelle de nos sociétés nous engage à cette révision, elle la rend même nécessaire: la dynamique de leur productivité décharge la notion d'utopie du caractère illusoire que l'on assigne traditionnellement à son contenu; l'adjectif *utopique* ne désigne plus ce qui n'a pas de place, ne peut pas avoir de place, dans l'univers historique, mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés interdit de voir le jour." (Marcuse 1968a: 11-2)

Para Marcuse, o conceito de Utopia é assim "(...) um conceito histórico; relaciona-se e diz respeito a projectos de transformação social que são considerados impossíveis." Contudo, diz Marcuse, "(...) todas as forças materiais e intelectuais que poderão ser utilizadas para a realização de uma sociedade livre existem já." (Marcuse 1980: 90) Estamos por isso muito próximos do *fim da Utopia* (que, para Marcuse, consiste na demanda de uma sociedade pacífica e feliz).

Na minha opinião, a divergência de posições das duas correntes críticas que tenho vindo a analisar deve-se ao facto de ambas encararem a Utopia como o produto de uma tradição de pensamento que se mantém praticamente inalterável desde o início do século XVI. Como disse quando abordei esta questão no capítulo anterior deste trabalho, o factor de continuidade que assegura a existência de uma tradição de literatura utópica não é o conteúdo mas a forma (daí que eu tenha então sublinhado a importância da identificação do conceito de Utopia com o género literário inventado por More). Na verdade, na minha perspectiva, a Utopia é uma *forma* que admite ser preenchida por diferentes *conteúdos*. Sendo assim, não existe uma só Utopia, mas sucessivas Utopias, produto de diferentes indivíduos e de épocas distintas. Parece-me por isso absurdo falar-se do fim da Utopia num sentido genérico, isto é, considero apenas lícito que se fale da *morte* da Utopia renascentista, da Utopia iluminista ou da Utopia socialista. Essas foram, na realidade, *formas específicas de abordagem de certos problemas* que cumpriram um ciclo de vida. A Utopia, no entanto, permanece enquanto *estrutura* (tal como a definiu J. C. Davis), à espera de ser *preenchida* por outra *forma específica* de

sonho social.

A perspectiva que avanço nestes termos parece-me útil na medida em que permite compreender o problema da possível concretização das Utopias de forma flexível, isto é, relacionando-as com os diferentes ciclos por que a Utopia, enquanto estrutura, vai passando. Permite-me pois considerar que as Utopias renascentistas e as Utopias iluministas são escritas sem qualquer intenção de serem concretizadas, uma vez que os seus autores estão cientes das *impossibilidades políticas* oferecidas pelo contexto histórico em que se inserem. Já as Utopias socialistas, sendo produzidas num momento de amadurecimento político das forças sociais, aspiram a uma concretização, fazendo assim sobrepor à função especulativa que haviam cumprido as Utopias anteriores, a função catalisadora que atrás defini.

Importará referir brevemente dois casos paradigmáticos de Utopias que obtiveram concretização para ilustrarmos esta ideia. O primeiro é inspirado em *Utopia*, de Thomas More. Duas décadas após a publicação desta obra, Vasco de Quiroga, um advogado e humanista espanhol, funda no México e a expensas suas (já que qualquer apoio financeiro lhe é negado pelos reis de Espanha) duas comunidades *utopianas* (que denomina *hospital pueblos*), seguindo rigorosamente todos os pormenores descritos por Rafael Hitlodeu no Livro II de *Utopia*. Tal concretização do sonho utópico de More (ou de Rafael Hitlodeu?) torna-se no entanto apenas possível porque no México recém-conquistado os nativos haviam sido feitos escravos. Assim, a Quiroga basta assumir o papel de déspota, decretando, para aquilo que ele considera ser o bem dos mexicanos, um conjunto de regras de comportamento social e político extremamente rigorosas (estamos, pois, perante uma das *Utopias paternalistas* de que fala Yona Friedman). *Utopia*, de Thomas More é assim concretizada, não porque ela pertença à categoria das *Utopias realizáveis*, mas porque o projecto social moreano não apresenta qualquer *impossibilidade técnica* e porque a *impossibilidade política* é contornada, de forma autoritária, pelo humanista espanhol.

Caso distinto é o de Etienne Cabet. Tendo sido exilado de França após a

Revolução de 1830, Cabet radica-se em Londres em 1834, onde lê a Utopia de More, conhece Owen e escreve *Voyage en Icarie*, uma Utopia tipicamente oitocentista, na medida em que é apresentada não como um sonho impossível mas como um projecto a cumprir. O próprio Cabet trata de o executar. O local escolhido é Nauvoo, Illinois, nos Estados Unidos da América. Aí funda uma colónia icariana que malgradamente (para Cabet) só vinga (e mesmo assim com muitas insuficiências) entre 1848 e 1855. Note-se contudo que os ideais cabetianos são nesta altura amplamente difundidos, sobretudo a nível europeu, vindo mesmo a servir de inspiração a projectos semelhantes.<sup>12</sup> A Utopia de Cabet cumpre assim a função catalisadora para a qual o seu autor a havia predestinado.

\* \* \*

É face ao reconhecimento da capacidade catalisadora da Utopia que a anti-Utopia e a Distopia se definem. Estes dois últimos conceitos, muitas vezes utilizados indistintamente, reportam-se a aspectos diferentes que deverão ser esclarecidos.

A anti-Utopia define-se como uma atitude de antagonismo, por princípio, em relação ao idealismo que subjaz não só à Utopia mas ao pensamento utópico em geral. Como refere Krishan Kumar, o *temperamento anti-utópico* existe desde sempre:

"There have always been those who, for reasons of individual psychology or social ideology, have been profoundly sceptical of the hopeful claims made on behalf of humanity by social prophets and reformers. They have evoked the dark side of human nature as the preponderant side. Men are sinful, fallen creatures. They are weak, and in need of authority and guidance. Left to their own devices, they will always be the prey of selfish and aggressive impulses." (Kumar 1991:100)

---

12 Sobre a influência do pensamento de Cabet na Europa e particularmente em Espanha, ver Carandell 1979: 108-109.

Este pessimismo que vota desde logo ao insucesso qualquer esforço que o homem faça para melhorar a sua situação (predominando a ideia de que o resultado será sempre pior) é ancestral e increve-se, como explica Kumar, na tradição agustiniana, marcadamente conservadora, céptica e apologista do pragmatismo (cf. Kumar 1991: 101).

A Distopia é uma variante do género utópico. Segundo Lyman T. Sargent a Utopia poderá subdividir-se, de acordo com a intenção do autor, em *Eutopia* (a descrição de uma sociedade melhor do que a real), *Distopia* (a descrição de uma sociedade pior) e *Utopia satírica* (onde predomina o tom crítico em relação à sociedade contemporânea) [cf. Sargent 1988: XII]. Até ao século XIX o temperamento anti-utópico vai-se revelando, ainda que de forma mal definida, nas Utopias satíricas, onde a realidade é criticada de forma corrosiva. Consubstancia-se, contudo, formalmente, na Europa novecentista, nas múltiplas Distopias que são escritas na sequência da desilusão provocada pela concretização dos projectos utópicos socialistas. Com efeito, tendo sido identificada com o socialismo no século XIX, a Utopia é desacreditada no século seguinte,<sup>13</sup> vinculando-se, como comenta Ignacio Sotelo, a uma experiência histórica concreta: a Revolução Russa de 1917 (cf. Sotelo 1984). Esta terá passado a ser também uma data de referência para o pensamento anti-utópico, em geral, e para a Distopia, em particular.

Para Northrop Frye a Distopia não se distingue daquilo que Lyman designou por Utopia satírica, antes é a sua sucessora natural. Frye distingue dois tipos de Utopias: As *Utopias propriamente ditas* ("the straight utopia"), que visualizam uma sociedade ideal, ou que pelo menos parece ideal quando comparada com a presente (ex: *Looking Backward*, de Bellamy, *News from Nowhere*, de Morris e *A Modern Utopia*, de Wells) e as *Utopias satíricas* ("the utopian satire or parody"), que visualizam uma sociedade onde predominam a tirania ou a anarquia e a escravidão (ex: *Brave New World*, de A. Huxley e *1984*, de G. Orwell). Segundo Frye estas

---

13 Para Adam Ulam, a ordem da cadeia causa/consequência é a inversa da que aqui defendo. Para este crítico, é o declínio do pensamento utópico que é o grande responsável pelo descrédito do socialismo. Ver Ulam 1967: 116 e ss.

*Utopias satíricas* são as hoje denominadas *Distopias* (Frye 1967: 28).

Na minha perspectiva, a divisão do género utópico em três categorias, proposta por Sargent, é mais funcional do que a avançada por Frye, na medida em que nos permite distinguir as Utopias em que o tom crítico é predominante mas se define apenas em relação ao presente da sociedade real (sendo a sociedade ficcionada apresentada de forma positiva), daquelas em que a crítica ao momento presente se estende ao futuro (sendo a sociedade imaginada descrita em termos negativos). Entramos, neste caso, sem dúvida alguma, no domínio da Distopia. Se analisarmos a forma como o *processo de negação* (que, como vimos já, é parte integrante da Utopia e que pressupõe a *negação* da sociedade existente por oposição à *afirmação* das virtudes da sociedade imaginada) é aplicado nas Utopias satíricas e nas Distopias, aperceber-nos-emos melhor da utilidade da distinção dos dois conceitos. Assim, enquanto que na Utopia satírica o processo de negação se assemelha ao da *Eutopia* (apesar de a sociedade real ser objecto de críticas mais corrosivas e a sociedade ficcionada conceder ainda mais ênfase a esse tom detractor), na Distopia o processo é invertido, isto é, a sociedade existente é apresentada como mais positiva, sendo negada à sociedade imaginada qualquer tipo de virtude. Mas penso que também é pertinente Northrop Frye quando diz que a Distopia é a sucessora natural da Utopia. Com efeito, como veremos mais adiante,<sup>14</sup> o surgimento da Distopia depende de uma evolução importante na tradição de literatura utópica, isto é, do momento em que a Utopia deixa de ser pensada em termos de *um outro espaço* para nos reportar para *um outro tempo*. Por outras palavras, o surgimento da Distopia está dependente do surgimento da *Ucronia*. Creio, contudo, que, apesar de a Distopia ser a sucessora natural da anti-Utopia, a distinção destes dois tipos de Utopias continua a ser pertinente, já que, embora a primeira se torne a forma predominante de expressão de uma mentalidade pessimista através do género utópico, ela não substitui completamente a segunda, que continua a coexistir com ela.

---

14 Ver o segundo capítulo da Parte II deste trabalho.

Mas quais são as críticas que o anti-utopismo tece à Utopia? Segundo J. Gomes as denúncias conservadoras da Utopia traduzem a convicção de que nos encontramos no melhor dos mundos possíveis e prendem-se, entre outros aspectos, com a falta de realismo político subjacente ao pensamento utópico, bem como com o totalitarismo normalmente preconizado pelos utopistas (Gomes 1973). Robert Nozick sublinha que as críticas que os anti-utopistas tecem ao espírito utópico reportam-se, regra geral, a uma atitude que é considerada ingénuo e demasiado optimista. Na opinião de Nozick os críticos da Utopia apresentam essencialmente três argumentos: os escritores de Utopias acreditam que aqueles que são privilegiados pela situação existente aceitarão mudar a sociedade, voluntariamente e contra os seus interesses; acreditam também que esses privilegiados não reagirão violentamente para defender os seus interesses; são ingénuos ao ponto de crerem que, mesmo num ambiente hostil, poderão ser concretizadas mudanças radicais, que poderão servir de exemplo a outras comunidades. Tais críticas traduzem, na perspectiva de Nozick, uma descrença angustiante nas capacidades do homem e na sua vontade genuína de progredir. Os promotores de tal pensamento parecem não compreender que o estabelecimento de uma sociedade melhor poderia mudar o carácter dos indivíduos (Nozick 1991:327-8). Para Krishan Kumar, de uma forma geral as críticas dos anti-utopistas têm em mente a Utopia socialista, reduzindo-se à pergunta "serão as Utopias realmente necessárias?" A argumentação apresentada, nesta perspectiva, assenta num rol de exemplos de Utopias socialistas realizadas com resultados negativos (Kumar 1993a).

Segundo George Kateb muitas das críticas que os anti-utopistas tecem ao pensamento utópico são feitas em nome da liberdade e em detrimento da perfeição. A Utopia é frequentemente por eles encarada como a idealização de uma sociedade austera, triste e sem vida. Tal demonstra -- diz Kateb -- que os antagonistas da Utopia não se aperceberam de que houve uma evolução, confundindo o *utopismo tradicional* com o *utopismo moderno*. De acordo com este autor, para os autores de Utopias modernas a sociedade ideal resume-se a um

local onde predominem a paz, a abundância e a virtude e onde a tecnologia não seja tirana mas *amiga* do homem. Mas mesmo os anti-utopistas que têm uma percepção correcta do utopismo moderno e reconhecem os ideais que este promove como positivos, insurgem-se contra a concretização desses projectos, avançando três objecções. Em primeiro lugar, é necessário abandonar a visão utópica, por muito válida que ela seja, pois *não existe uma maneira aceitável de se passar do mundo real para a dita sociedade* (o único meio possível é a violência, um preço muito alto a pagar). Em segundo lugar, a visão utópica é constituída por *ideais* (que se supõe serem permanentes e universais) *inaceitáveis porque abstractos*. Quando concretizados tornam-se intoleráveis e destroem outros aspectos positivos da realidade. Por fim, é necessário abandonar a visão utópica porque, por muito bem-intencionada que ela seja, pressupõe, para que seja mantida a sociedade ideal, *a existência de um regime político opressivo* (Kateb 1963).<sup>15</sup>

Grande parte destas posições filia-se directamente na atitude realista e pragmática defendida por Karl Popper no seu livro *The Open Society and its Enemies*, publicado em 1945. Com efeito, esta obra de Popper representa um marco na história das críticas anti-marxista e anti-utópica modernas. No marxismo e no utopismo, Popper denuncia a existência de um denominador comum: uma visão demasiado abrangente das reformas que deverão ser operadas na sociedade, isto é, a crença básica na necessidade de uma revolução apocalíptica que venha a "alterar radicalmente todo o universo social." (Popper 1993 I: 174). Segundo Popper, esta posição radicalista partilhada por marxistas e utopistas prende-se com o esteticismo que lhes é inerente. Em ambos os casos o que se pretende não é *remendar* o mundo, mas criar um mundo novo e essencialmente belo (Popper 1993 I: 175). Mais do que políticos, marxistas e utopistas assumem-se pois como *políticos-artistas*, uma atitude que Popper rejeita diletantemente já que leva "forçosamente a abandonar a razão e a substituí-la por uma angustiada

---

15 Kateb avança estas ideias no capítulo introdutório ("Utopian Ends and Utopian Society") do seu estudo de 1963.

esperança em milagres políticos." (Popper 1993 I: 176)

Apesar de, nesta sua crítica ao utopismo, Popper reconhecer na atitude idealista que está na base da Utopia semelhanças com uma das mais importantes premissas do marxismo (a crença na necessidade de uma revolução que constituiria a derrocada do sistema vigente), ele próprio não deixa de sublinhar as diferenças que separam as duas atitudes. Neste contexto, lembra Popper que o marxismo sempre criticou o utopismo, em nome de uma maior dose de realismo e partindo "do princípio que, à forma como são concebidos, nunca os planos poderão vingar, na medida em que raramente uma acção social consegue produzir exactamente o resultado que se propõe." (Popper 1993 I: 173). Na verdade, é a atitude radicalmente historicista do marxismo que lhe impede de aderir ao entusiasmo utopista "já que, na sua perspectiva, a sociedade deve crescer de acordo com as leis da história e não com os nossos planos racionais." (Popper 1993 I: 173) E é precisamente esta atitude que Popper considera limitadora do papel que o homem poderá vir a ter na construção de uma sociedade melhor.

Com efeito, a crítica que Popper dirige ao utopismo não emana da crença de que é impossível melhorar o mundo, muito pelo contrário. É precisamente porque acredita que é necessário mudá-lo, que ele pretende fazer substituir a *engenharia social utópica* por uma *engenharia social parcelar*, na sua perspectiva mais produtiva e com resultados mais facilmente predizíveis. Popper realça especialmente o facto de a engenharia parcelar, em vez de impor grandes ideais, introduzir pequenas reformas que, não sendo aplicadas em grande escala, se não resultarem, não afectarão o equilíbrio da totalidade da sociedade. Os sacrifícios que essas pequenas reformas poderão implicar serão também mais toleráveis do que os da engenharia utópica, já que os resultados em breve se produzirão.<sup>16</sup> Este autor reclama ainda para a engenharia parcelar um estatuto *mais científico*, alegando que ela "(...) traduz a aplicação do método científico na política, uma vez

---

<sup>16</sup> Diz Popper: "Embora considere que nenhum fim pode alguma vez justificar todos os meios, julgo que um fim justo, concreto e realizável legitima certas medidas temporárias que um ideal mais longínquo nunca poderia fazer." (Popper 1993 I: 170).

que o seu segredo consiste na disponibilidade para aprender com os erros cometidos (Popper 1993 I: 172-3).<sup>17</sup> A engenharia parcelar comporta ainda a vantagem, em relação à engenharia utópica, de poder ser aplicada num regime democrático, não pressupondo a centralização do poder para a sua concretização.<sup>18</sup>

O que está pois em questão é o velho problema evocado por Thomas More no século XVI: deveremos limitar-nos a *minorar os males sociais* ou poderemos acreditar na possibilidade da existência de um mundo radicalmente diferente e mais belo? Popper fala em nome de uma atitude que pretende ser mais moderna, mais realista e mais pragmática: se a Utopia não deu frutos, porque deveremos continuar a plantá-la? -- parece ser a interrogação retórica que ele deixa no ar. Mas, a meu ver, Popper ataca um inimigo que, embora com o mesmo nome, defende uma outra bandeira. Como muito bem disse Kateb, o anti-utopismo moderno continua arreigado a uma concepção ultrapassada de Utopia e fundamenta-se num reconhecimento, quanto a mim, excessivo, do poder catalisador deste género literário. Este poder existia, sem dúvida, na Utopia socialista, mas essa é uma forma de Utopia que caiu em desuso. Como veremos, existe um outro tipo de Utopia, informado também pelo pensamento socialista, mas que revela já uma atitude mais aberta em relação ao mundo e que encontra em William Morris o seu principal fundador. De facto, a Utopia morrisiana admite a imperfeição, defende a liberdade e reclama para o homem direitos que, não afectando o bem-estar da comunidade, não são por ela esmagados. Talvez mais importante ainda: não mata o *desejo*, antes permite que ele floresça em liberdade e que amadureça,

---

17 Sobre este assunto, comenta ainda Popper: "(...) só é possível aprender e progredir entre tentativas e erros; não podemos confiar na inspiração (...) não me parece razoável pressupor que a total reconstrução do nosso universo social conduza imediatamente a um sistema viável." (Popper 1993 I: 176)

18 Para Popper, a engenharia utópica pressupõe a centralização do poder nas mãos de uma minoria, passível de conduzir a uma ditadura. Popper sublinha que o facto de o projecto utópico demorar muito tempo a ser implantado acarreta um problema de fundo: o da *sucessão do ditador*. "(...) se os seus sucessores não acalentarem o mesmo ideal, isso significa que o sofrimento do povo em nome daquele poder será ter sido em vão." (Popper 1993 I: 170.)

conduzindo o homem à plena afirmação da sua humanidade.

## CAPÍTULO III

# A UTOPIA E O SENTIDO DE FUTURO

Segundo André-Clément Decouflé, existem seis maneiras de se *falar do futuro*. Em primeiro lugar, pela *adivinhação* que, na Antiguidade se fazia pelos meios mais variados (nos nossos dias o processo de adivinhação mais utilizado é a Astrologia). Em segundo lugar, pela *profecia*, que consiste na designação do futuro e na sua proclamação por antecipação.<sup>1</sup> Em terceiro lugar, pela *futurologia*, que "descreve o futuro, insistindo sobre prolongamentos ou viragens de tendências já observáveis". Em quarto lugar, pela *prospectiva*, que se esforça "por conjecturar, hesitando incessantemente entre o provável, o plausível e o verosímil. A prospectiva está fascinada pela incerteza. Ela faz do futuro, que considera como irreconhecível por natureza, um uso aparentemente paradoxal." Em quinto lugar, pela *ficção científica*, que se define pela imaginação do futuro da forma mais racional possível.<sup>2</sup> Por último, pela *utopia*, que consiste em sonhar o futuro "com o risco de, na sequência do facto, tentar pô-lo em prática. (...) A utopia é a constituição do futuro em discurso sem preocupações com o *onde* e o *quando* - portanto, o discurso do *hic et nunc*, do aqui e imediatamente." (Decouflé 1977: 24-35)

Explica Decouflé que estes seis processos se reportam a três representações possíveis do futuro, delas resultando produtos diferentes. O autor distingue assim os conceitos de *destin*, de *avenir* e de *devenir*.<sup>3</sup>

"Considéré en tant que *destin*, c'est-à-dire comme enchaînement établi à l'avance d'événements inéluctables, le futur est objet des discours de dévoilement (...): la *divination* et la *prophétie*".

(...)

"Considéré en tant qu'*avenir*, c'est-à-dire comme ensemble d'états de la

---

1 Diz Decouflé: "Uma das figuras-chave da profecia é a revelação, o desvendar - isto é, no sentido próprio do termo, a palavra apocalíptica." (Decouflé 1977: 13)

2 Segundo Decouflé, John W. Campbell distingue a ficção científica da literatura fantástica da seguinte forma: "É ficção científica quando o escritor pensa que aquilo pode acontecer, é fantástico se ele pensa que isso não poderia dar-se." (Decouflé 1977: 33).

3 Não tendo encontrado, na língua portuguesa, equivalentes que denotassem rigorosamente as diferenças que Decouflé pretende realçar, optei por recorrer à terminologia francesa estabelecida pelo autor.

nature (d'éventualités) possibles à une échéance plus ou moins lointaine, le futur est objet des discours de la description imaginaire: l'*utopie* et la *science-fiction*."

(...)

"Considérez en tant que *devenir*, c'est-à-dire comme procès historique, le futur est objet des discours de l'action: la *futurologie* et la *prospective*." (Decouflé 1978: 22)

Decouflé define assim com rigor a relação entre a Utopia e o futuro. Acerca do futuro a Utopia não faz *predicções* mas tece *conjecturas*. Trata-se de um futuro que não é encarado como um *processo histórico* mas como um conjunto de *eventualidades*, passíveis de um dia, numa data indeterminada, virem a ser concretizadas.

É também neste sentido que Ernst Bloch fala dos *futuros possíveis*. Partindo do conceito de *ainda-não-consciente* (no sentido ideológico) que acima referi,<sup>4</sup> Bloch compara-o com a sua contrapartida material, o *ainda-não-realizado*. Conclui então que, tal como o *ainda-não-consciente* traduz a nossa consciência antecipatória, tendo assim existência no presente, também o futuro, que está ainda por determinar, faz parte integrante da realidade. Por essa razão defende Bloch que os *futuros possíveis* sejam encarados não como possibilidades formais mas como *possibilidades reais*, embora nem todos venham a ser actualizados.

Vários são os autores que sublinham a importância da relação da Utopia com o sentido de futuro. Enquanto que Decouflé define a Utopia como a *constituição do futuro em discurso* e Bloch realça no conceito o seu *carácter antecipatório*, Ricoeur, considerando que a Utopia é uma componente importante da nossa *identidade prospectiva*, define-a como *um discurso para audiências futuras*, para ser interiorizado e progressivamente aceite, considerando a exploração do *possível* (a que Ruyer chamara *possibilidades laterais da realidade*) como a sua melhor função. Ricoeur critica aliás Mannheim pelo facto de ele analisar os conceitos de Utopia e de ideologia a partir da forma como ambos

---

4 Ver o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

constroem o seu discurso sobre o presente (Ricoeur 1986: 300-14).<sup>5</sup> Também para Albert Soboul "a utopia (...) participa (...) da consciência antecipadora, não da lamentação de um mundo perdido. Agudiza a consciência e trabalha para o desaparecimento do que ainda existe." (Soboul 1980: 11) Leah Hadomi e Robert Elbaz, por seu turno, lembram que o tempo da Utopia é futurista, na sua essência, opondo-se neste sentido à ideologia que contempla o passado e o presente (Hadomi & Elbaz 1990: 149-50).

Para Bauman a Utopia relativiza os conceitos de tempo: relativiza o presente ao subverter a ideia de que o estado de coisas é imutável e relativiza a ideia de futuro ao estabelecer uma série de projectos alternativos (Bauman 1976: 13-8). Também Barbara Goodwin define a Utopia como um modo particular de *distanciação do presente* (segundo Goodwin há mais cinco modos)<sup>6</sup>: na Utopia o presente é criticado, de forma construtiva, através da apresentação de uma alternativa ideal, no presente ou no futuro. Já A. Guérard define o conceito não em relação ao presente mas em relação ao passado e ao futuro, lembrando que todas as Utopias são simultaneamente retrospectivas e prospectivas, na medida em que nos dão conta tanto das lições da história como dos desejos do homem (Guérard 1930: 257), enquanto que Fred Polak define as Utopias como *imagens socio-políticas* do futuro (Polak 1961 I: 31).<sup>7</sup>

---

5 Recordemos que Karl Mannheim define Utopia e ideologia como formas divergentes de transcendência da realidade. Neste sentido, parece-me justa a crítica de Ricoeur. Creio que não podemos contudo esquecer que em *Ideologia e Utopia* Mannheim define também a Utopia em relação ao futuro, chegando assim à distinção de quatro tipos de Utopias, correspondendo a períodos e a atitudes diferentes.

6 A primeira parte de *The Politics of Utopia* é escrita por Barbara Goodwin. Nela, a autora refere os outros cinco modos de distanciação do presente: (1) o passado é idealizado (pela evocação de uma Idade de Ouro) como forma de crítica do presente; (2) o presente surge justificado em função de um *passado hipotético*; (3) o presente surge justificado em função de um *presente hipotético*; (4) o presente surge invertido, provocando a sátira; (5) o presente é justificado por referência a um futuro pior (estamos no campo da Distopia). Cf. Goodwin & Taylor 1982.

7 Segundo Polak, encontramos, ao longo da história do Universo, a projecção de diferentes imagens do futuro: "There are the philosophical images, of which the platonic world of ideas is perhaps the most typical. There are the historical images, which provide history with a ready-made meaning and ameliorative goal. Ethical images, typified by the charismatic figures of Socrates and Jesus, represent an absolutistic god or goodness and perfection. Social-political images, from Plato's *Republic* on, have portrayed every conceivable type of ideal human society. Religious images build on some type of

Segundo Ignacio Sotelo são perceptíveis, na filosofia política europeia, duas linhas de pensamento distintas: uma *linha realista*, inspirada em Maquiavel e em Hobbes, que descreve a realidade tal como é e uma *linha utópica*, iniciada por More e culminando em Rousseau, que se empenha em descrever a realidade tal como deveria ser. Estas duas linhas de pensamento implicam uma atitude diferente em relação ao sentido do tempo. Na primeira, animada por um espírito positivista que Sotelo rotula de perigoso, a dimensão temporal é eliminada, já que tal linha de pensamento se cinge à descrição subjectiva daquilo que existe. Na segunda, sob o signo do idealismo a orientação define-se em relação ao futuro (Sotelo 1984: 14-8).

Vemos pois que, embora seguindo caminhos diferentes, todos estes autores acabam por reconhecer no futuro o ponto de orientação por excelência da Utopia. Este é um aspecto que me parece importante salientar, na medida em que é frequentemente apresentado como um dado adquirido, mas raramente é alvo de uma reflexão mais atenta. Interessa-me no presente capítulo demonstrar que essa orientação da Utopia em relação ao futuro não deve ser analisada em termos abstractos e genéricos, mas concretizada em exemplos, dando conta da forma como o contexto histórico em que as Utopias se inscrevem condiciona tal orientação. No início deste capítulo citei Decouflé e realcei que, na perspectiva deste autor, o futuro na Utopia não é encarado como um processo histórico mas como um conjunto de eventualidades que um dia poderão vir a ser concretizadas. Concordei, na altura, com o autor, pois Decouflé fala no passo citado da Utopia em termos abstractos. Procurarei agora demonstrar que no século XIX tal relação se modifica, passando a Utopia a cumprir, para além das funções compensatória e crítica, uma função catalisadora. Nessa altura (e recorrendo à terminologia utilizada por Decouflé) o futuro da Utopia deixa de ser um *avenir* para ser encarado como um *devenir*.

Falei até agora da relação entre a realidade (o momento presente) e a

---

messianic expectation of the transformation of this world into something other and divinely good." (Polak 1961 I:3)

Utopia, que é situada num futuro mais ou menos remoto consoante a época em que a ideia que a informa é concebida. Mas importa igualmente falar do *tempo da Utopia* enquanto estado civilizacional, isto é, da forma como o indivíduo que habita a sociedade imaginada se posiciona em relação aos três modos de tempo.

Segundo Adriana Corrado, quando o projecto utópico é perfeito, a Utopia cristaliza o presente e nega o passado, que passa a ser encarado com desconfiança e considerado anti-utópico (Corrado 1993).<sup>8</sup> Este processo de cristalização do presente implica uma cesura no processo de evolução, sendo o elo do futuro cortado da cadeia do tempo. A mesma ideia é sublinhada por Miriam Eliav-Feldon que realça o carácter ahistórico das Utopias renascentistas (que ela designa por *Utopias estáticas*). Na opinião desta autora, a noção de progresso é abolida após o estabelecimento da Utopia, já que contraria a ideia de perfeição. Na verdade, se a sociedade é perfeita, a mudança não é necessária e, a verificar-se, o resultado será sempre pior (Eliav-Feldon 1982).<sup>9</sup> Para Paul Ricoeur, um dos aspectos problemáticos da Utopia prende-se com a sua relação com a história e com o tempo: a Utopia fornece modelos e concebe que a história pare a seguir à imposição desses modelos:

"The utopia becomes a picture; time has stopped. The utopia has not started but rather has stopped before starting. Everything must comply with the model; there is no history after the institution of the model." (Ricoeur 1986: 295)

Na opinião de Ricoeur, para ultrapassar este momento de impasse após a implantação do modelo, é preciso incutir dinâmica a uma nova estética política, inflamada de imaginação artística, uma espécie de *nova religião*, que impeça o homem de se perder no círculo vicioso do momento presente e lhe abra uma janela

---

<sup>8</sup> Adriana Corrado desenvolve esta ideia em "Pleasure and Pleasures in English Narrative Utopias. What Space is Given to Pleasure in Utopian Models? Hints of Reflexion", apresentado à "Esse Conference" que teve lugar em Bordeaux em 1993. Este texto foi-me fornecido particularmente, pelo que não poderei indicar o local de publicação, nem tão-pouco a paginação correcta.

<sup>9</sup> Eliav-Feldon desenvolve estas ideias no capítulo I do seu estudo de 1982.

sobre novas possibilidades.

Na perspectiva de Georges Duveau, o tempo da Utopia, enquanto estado civilizacional tem um carácter vazio. Nas sociedades imaginadas pelos utopistas os ponteiros dos relógios não se deslocam ao ritmo dos nossos, antes criam um movimento próprio que os desvincula da nossa história (Duveau 1961: 9). O vazio de que fala Duveau deve-se, sem dúvida, ao facto de o estabelecimento de uma sociedade utópica subentender um estado de perpetuidade, tal como o definiu Sto Agostinho: um belo conto-de-fadas com um princípio mas sem um fim.<sup>10</sup>

Ainda que pressupondo um estado de perfeição, a Utopia concretizada abafa a personalidade do homem ao negar-lhe qualquer possibilidade de mudança. Neutraliza a sua capacidade de desejar (que, como vimos, o distingue das outras espécies vivas) e concede-lhe o mero privilégio da existência. Com a implantação do modelo utópico, o homem reduz-se àquilo que é, no presente, deixando de se definir em relação àquilo que *poderá vir a ser*, uma situação que Mana Ozouf descreve com uma comparação feliz: "Pourvu, comme les plantes [d'architecture], d'un devenir, l'homme de l'utopie n'a jamais d'avenir." (Ozouf 1984: 310)

A vacuidade de sentidos, a abolição de um horizonte que norteie a existência do homem conferindo-lhe um papel na sociedade de modo a permitir-lhe a plena afirmação da sua humanidade (que excede inequivocamente a mera existência vegetativa), são sem dúvida características de certas Utopias, mas este diagnóstico pessimista não deve ser aplicado indistintamente a todas. É típica da Utopia socialista do século XIX a concepção de que o homem (no sentido de indivíduo livre de optar e de fazer prevalecer os seus direitos - mas também as suas obrigações) só poderá afirmar-se plenamente após a implantação da Utopia. Trata-se de uma concepção informada pelo pensamento marxista que encara o estabelecimento da sociedade comunista como o marco do fim da pré-história e início da verdadeira história da humanidade. A meu ver, embora o sentido de futuro

---

<sup>10</sup> Sto Agostinho distinguia os conceitos de *tempo* (que é todo sucessivo) de *eternidade* (que existe toda simultaneamente, sem anterioridade nem posterioridade) e de *perpetuidade* (que tem um começo mas não tem fim).

nessas Utopias deixe de ser encarado, após a implantação do modelo utópico, como um ponto sem sequência, ele não se esbate, antes pressupõe a orientação em direcção a um outro tipo de horizonte definido pela nova atitude religiosa que Ricoeur considera ser uma prioridade absoluta. A obra utópica de William Morris que analisarei neste trabalho reveste-se, nesta perspectiva, de uma exemplaridade invulgar.

\* \* \*

Embora Karl Mannheim defina os conceitos de Utopia e de ideologia como formas divergentes de transcendência da realidade, isto é, do momento presente (suscitando nesse sentido a crítica de Paul Ricoeur que realça o carácter futurista da mensagem utópica), num outro ponto do seu ensaio *Ideologia e Utopia* Mannheim defende que cada Utopia traduz um sentido do tempo histórico particular e que a evolução da Utopia tem-se dado no sentido de uma aproximação ao real, virando-se, na sua fase evolutiva terminal, para um futuro que é perspectivado como inevitável.<sup>11</sup> A tipologia de Utopias concebida por Mannheim não estabelece divisões periodológicas rigorosas, partindo antes de conceitos sociológicos, reconhecendo a Utopia não como um discurso de um indivíduo mas de um grupo social, traduzindo uma mentalidade peculiar, a que Mannheim chama *desejo predominante*. Mannheim distingue, nesta perspectiva, quatro tipos de Utopias que se definem por uma relação de antinomia, dando voz a *desejos* antagónicos (constituindo-se cada nova Utopia como uma *contra-utopia* da Utopia anterior).

A primeira forma de Utopia, na perspectiva de Karl Mannheim, não é a de Thomas More mas a promovida pelo reformador alemão fundador da seita dos anabaptistas, Thomas Munzer (1489-1525).<sup>12</sup> A este tipo de Utopia Mannheim

---

<sup>11</sup> Ao aproximar-se do real a Utopia tende a tornar-se concreta e, nesse sentido, realizável. É neste sentido que Mannheim alerta para a iminência da *morte da Utopia*.

<sup>12</sup> Explica Mannheim: "Chiliasm had its period of existence in the world of the decaying Middle Ages, a period of tremendous disintegration. Everything was in conflict with everything else. It was the world of nobles, patricians, townsmen, journeymen, vagabonds, and mercenaries, all warring against each

chama *quiliasma orgiástico dos Anabaptistas*. Trata-se da Utopia do povo oprimido, que sonha com a felicidade milenar que será estabelecida na terra quando nela, de novo, for estabelecido o Reino de Deus<sup>13</sup>. Este *sonho* traduz uma atitude de tensa expectativa e encara o presente como "the breach through which what was previously inward bursts out suddenly, takes hold of the outer world and transforms it" (Mannheim 1960: 193). Nesta primeira forma, um largo fosso separa a *ideia utópica* da realidade.

A segunda forma de Utopia, na perspectiva de Mannheim, é a *ideia liberal-humanista*. Esta é a Utopia da burguesia ascendente que transporta bem alto o estandarte da liberdade e que aposta na educação e na formação como pressupostos primeiros para o estabelecimento de uma sociedade ideal. A Utopia liberal define-se por oposição à Utopia quiliástica, no que respeita ao *sentido do tempo*. Enquanto a mentalidade quiliástica crê na possibilidade de uma mudança radical súbita, a ideia liberal-humanista vê a mudança como o culminar de uma evolução histórica, procedendo a uma interpretação linear do tempo. Nesta forma opera-se assim a uma aproximação à história, tornando-se o utopismo "crescentemente vinculado ao processo de vir a ser"<sup>14</sup>. Mas a Utopia liberal-humanista, que Mannheim faz coincidir com o período do Renascimento e essencialmente com o do Iluminismo Europeu, não prevê para o estabelecimento da sociedade ideal uma data definida, antes a projecta no *futuro infinito*. Segundo Mannheim não a devemos tão-pouco encarar "as a blue-print in accordance with which at any given point in time the world is to be reconstructed". Em vez disso, propõe Mannheim que ela seja vista como "a 'measuring rod' by means of which the course of concrete events may be theoretically evaluated." (Mannheim 1960: 197).

Para Mannheim, a terceira forma de Utopia é a *ideia conservadora*. Como o

---

other." (Mannheim 1960: 204).

13 No Quiliasma, religião e política são indissociáveis: a revolta social dos camponeses, na Idade Média, teve na base motivos religiosos, embora nem sempre reconhecidos por Roma.

14 No original, em inglês, lê-se: "utopianism becomes increasingly bound up with the process of becoming." (Mannheim 1960: 202)

próprio filósofo alemão reconhece, esta ideia, como tal, não detém nenhuma utopia.<sup>15</sup> Nesta forma, cuja estrutura se encontra em harmonia com a realidade, descobre-se a importância do passado e é atribuído a tudo o que existe um valor positivo e nominal, operando-se assim uma aproximação concreta ao presente. Como explica Mannheim, encontramos no conservadorismo completado o processo de aproximação ao *aqui e agora*. A realidade não é já encarada como *maligna*, mas como a corporificação dos mais elevados valores e significados (Mannheim 1960: 206-212).

A última forma de Utopia é, na opinião de Mannheim, a *Utopia socialista-comunista*, que encara as ideias não como meros sonhos ou desejos, mas como algo que deve ser concretizado, promovendo assim a realização da ideia. Esta forma orienta-se em relação a um futuro, que localiza imediatamente após a derrocada da cultura capitalista, e encontra-se inflamada por um sentimento de determinismo histórico. A utopia socialista-comunista opera, segundo Mannheim, uma *redefinição da Utopia em termos de realidade*, compreendendo o presente à luz da sua concreta realização no futuro. (Mannheim 1960: 215-222).

Também esta tipologia de Utopias estabelecida por Karl Mannheim suscita a crítica de Paul Ricoeur que questiona, entre outros aspectos, a legitimidade de se distinguir quatro Utopias. Pergunta Ricoeur: *e porque não sete ou dez?* (Ricoeur 1986: 283). Neste ponto, não posso concordar com Ricoeur. Sei que toda a divisão deste tipo é arbitrária e subjectiva, já que num dado momento coexistem atitudes e degladiam-se ideias divergentes de que é extremamente difícil dar conta com rigor. Considero contudo importante o esforço da caracterização, pelo menos em termos gerais, das atitudes prevalentes numa era e que a distinguem inequivocamente das que se lhe seguem.

Não quero contudo com isto dizer que concordo com a tipologia de Mannheim. Não o poderia nunca fazer, até porque partimos de pressupostos

---

15 Reflectindo sobre a tipologia de Utopias de Mannheim, Paul Ricoeur explica este aparente paradoxo: "At first sight it seems quite strange to call this [conservatism] utopian. Conservatism is more a counterutopia, but as a counterutopia is compelled to legitimate itself under the attack of the others, it then becomes a utopia of a certain kind." (Ricoeur 1986: 278).

diferentes e perseguimos fins diversos. A perspectiva de Mannheim é fundamentalmente sociológica, reporta-se a um contexto civilizacional mais amplo (os casos concretos que refere são normalmente alemães e franceses, embora a realidade inglesa seja também contemplada) e pretende informar uma teoria que aponta para a *morte da Utopia*, pela sua gradual aproximação à realidade. A perspectiva que tenho vindo a adoptar ao longo deste trabalho leva-me inevitavelmente a um conceito mais restrito de Utopia (partindo da identificação desta com um género literário datado), e a necessidade da definição de um *corpus* operatório conduz-me à contemplação quase exclusiva do cenário histórico inglês. O objectivo deste estudo é igualmente de natureza distinta. Procuo analisar a relação da Utopia com o futuro, precisar os momentos em que ela se torna mais nítida e discernir os elementos que a impelem nessa direcção. Mais importante ainda: todas estas reflexões são feitas não no plano meramente teórico, mas no âmbito da tentativa de compreensão do significado da obra de um autor particular, William Morris, na tradição da literatura utópica inglesa.

Pelas razões apontadas, não posso aceitar o conceito lato de Utopia que Mannheim propõe, nem tão-pouco posso considerar correcta a tipologia que ele nos oferece. Na minha perspectiva, o quiliasma orgiástico dos Anabaptistas não é uma forma de Utopia (poderei, quando muito, considerá-lo como um elemento importante da *pré-história* da Utopia), o mesmo se passando com a ideia conservadora que traduz uma atitude claramente anti-utópica. Considero contudo importante o princípio de que parte Mannheim para o estabelecimento da sua tipologia: a análise da relação que as diferentes Utopias mantêm com o presente e o futuro.

Mannheim é de facto o primeiro a realçar as duas atitudes diferentes que emanam das Utopias liberal-humanista e socialista-comunista. As considerações que tece a respeito destes dois períodos ideológicos afiguram-se-me relevantes, na medida em que nos permitem chegar a algumas conclusões relativamente à evolução do conceito de Utopia. Neste sentido, parece-me importante salientar o facto de Mannheim, referindo-se à Utopia do humanitarismo liberal, empregar o

vocábulo *ideia* e não *projecto* (utilizados indiferentemente por muitos críticos). O conceito de *projecto* (que informa a Utopia socialista-comunista) implica a intenção de se concretizar um plano, de se *construir* uma unidade que só poderá funcionar quando todos os requisitos explicitados forem satisfeitos; já o conceito de *ideia* ("not the static platonian idea of the Greek tradition, which was a concrete archetype, a primal model of things (...) [but] the ideal (...) as a formal goal projected into the infinite future") nos remete para a função que cumpre a Utopia liberal-humanista, a de servir de *unidade de aferição* por meio da qual o curso dos acontecimentos concretos pode ser teoricamente avaliado (Mannheim 1960: 197). Por outras palavras, a Utopia liberal-humanista está predestinada a cumprir apenas uma missão crítica (para além, obviamente, da compensatória) que comporta uma componente construtiva. Critica-se o presente e realça-se a ideia de que há outras hipóteses de organização social. É pois à especulação que a Utopia liberal pretende conduzir o indivíduo.

Referindo-se ainda à Utopia liberal-humanista, Mannheim salienta o facto de ela traduzir *uma aproximação à história*. E explica: "Now with the liberal-humanitarian idea the utopian element receives a definite location in the historical process – it is the culminating point of historical evolution" (Mannheim 1960: 201-2). Neste ponto, não subscrevo totalmente a teoria de Mannheim. A Utopia liberal-humanista constitui, de facto, uma aproximação à história quando comparada com a mentalidade quiliástica que não possuía um sentido de tempo definido, limitando-se a uma atitude expectante em relação a uma mudança drástica do estado de coisas que poderia dar-se a qualquer momento. No quiliasma, apenas o presente se encontra impregnado de sentido. Disse já, no entanto, que não considero a experiência quiliástica como uma forma de Utopia, pelo que ficamos sem ponto de comparação. Até que ponto poderemos nós considerar, nesta perspectiva, que a Utopia liberal-humanista se aproxima da história?

Será perceptível, de facto, uma aproximação à realidade, se tivermos em conta a localização da Utopia liberal-humanista. Mas para compreendermos a forma como ela é operada, teremos de proceder a uma distinção que Mannheim

intencionalmente ignora, já que a sua análise sociológica não parte de um ponto de vista espacial mas temporal. Penso contudo que uma análise completa da evolução da tradição da literatura utópica ocidental deve ter em conta tanto o tempo a que a Utopia se reporta como o espaço em que se projecta. E se ambos os factores forem considerados, o período histórico inflamado pelo espírito liberal-humanista (o Renascimento e o Iluminismo) carece de uma subdivisão.

Na verdade, as Utopias Renascentista e Iluminista projectam o seu ideal em espaços diferentes. A Utopia Renascentista constrói o seu discurso sobre espaços reais ou facilmente considerados verosímeis do globo terrestre. Embora a localização deste tipo de Utopias seja extremamente vaga (perto das Américas ou num Continente perdido) regista-se a sensação de que elas fazem parte do nosso mundo, regendo-se pelos mesmos parâmetros (as sociedades imaginárias são habitadas por homens com uma estrutura mental e biológica idêntica à nossa, o que nos leva à ilação de que também nós poderíamos lá viver). Já as Utopias iluministas, escritas numa época em que as Américas são já bem conhecidas, são projectadas num espaço ainda por desbravar - o Continente Australiano (em autênticas aventuras de exploração subterrânea) - ou ainda lançadas no intacto espaço lunar. Nas Utopias do Iluminismo o importante não é pois tornar plausível a existência das sociedades ideais, mas criar uma *unidade de aferição* da sociedade real.<sup>16</sup> Na Utopia Renascentista o esforço de verosimilhança conduz-nos a um paradoxo interessante (que de certa forma tem vindo a ser continuamente enunciado nesta minha exposição): a Utopia mostra como a realidade *poderia ser*, estando embora ciente de que ela *não poderá ser*.

Falar de como a realidade *poderia ser* constitui, de facto, uma aproximação ao real, já que é ele o ponto de referência constante do discurso utópico. Não considero, contudo, que este tipo de aproximação à realidade traduza, como

---

<sup>16</sup> Note-se que nem todas as Utopias iluministas definem as suas prioridades neste sentido. Como veremos no segundo capítulo da Parte II deste trabalho, existem pelo menos duas Utopias inglesas do século XVIII que propõem seriamente a sociedade que descrevem. Apontam já sem dúvida para a transformação mais profunda que a Utopia sofrerá, no século XIX, e que culminará com o surgimento da Utopia socialista.

pretende Mannheim, *uma vinculação da Utopia ao processo de vir a ser*, passando o elemento utópico a constituir *o ponto culminante da evolução histórica*. Tal pressuporia que as Utopias Renascentista e Iluminista fossem animadas de uma força dinâmica (e que cumprissem a função catalisadora de que tenho vindo a falar) que não lhes posso reconhecer. Creio que a distinção de *desejo* e de *esperança*, os dois conceitos que enunciei quando, no início deste trabalho, propus a minha definição de Utopia, poderá ajudar-me a clarificar a posição que defendo.

\* \* \*

Segundo A. L. Morton, a Utopia tem raízes populares, tendo sido, na sua primeira forma, o meio de expressão do povo comum. Nessa altura, diz Morton, a Utopia assume-se apenas como *imagem do desejo*. Só mais tarde, quando passa a ser utilizada por poetas e filósofos, é que a função crítica da Utopia se revela como o seu traço mais marcante (Morton 1978).<sup>17</sup>

Como explica José Maria Carandell, a Utopia Popular nasce, um pouco por toda a Europa, como forma de compensação da vida miserável dos camponeses. Oprimidos, privados dos seus bens essenciais, idealizam um local que se caracteriza pela abundância extrema e por uma vida sem trabalho:

"Na Península Ibérica chamou-se a este lugar *Cucana*; em França, *Cocagne* e na Grã-Bretanha, *Cokaigne*. Na Alemanha chamava-se *Schlaraffenland* (país de Jauja), *Pomona* (país das maçãs) e *Venusberg* (monte de Vénus), e em toda a Europa se falava também de *o País dos Vagabundos*, *o País das Crianças*, *o Paraíso dos Pobres*, *a Montanha de Açúcar*, e após a descoberta da América, de *Jauja* (devido à região peruana deste nome, célebre pelas suas riquezas e bom clima) ou de *Hy Brasil*." (Carandell 1979: 36)

Nestas Utopias Populares, de que o pintor Brueghel tão bem soube captar a

---

<sup>17</sup> A.L. Morton defende esta ideia essencialmente no capítulo introdutório a este estudo.

essência no seu quadro *Schlaraffenland*,<sup>18</sup> todos os desejos, de toda a natureza, são satisfeitos. O exemplo literário inglês mais genuíno de Utopia popular data do século XIV e intitula-se *The Land of Cockaygne*. Nesse poema com mais de 200 versos é descrito um verdadeiro paraíso na terra, repleto de gansos assados e recheados voando e gritando "*gansos quentinhos!*", de leitões correndo com a faca espetada na barriga, à espera de serem comidos, e onde correm rios de leite e de mel. Na terra de *Cockaygne* vive-se no maior conforto material, mas são também traços predominantes da sociedade idealizada o companheirismo, a alegria, a paz e a justiça social. A esta abundância têm contudo apenas acesso os pobres e os que sofreram. Para lá entrar é necessário atravessar-se um mar revolto, ou um rio de excrementos, ou ainda fazer penitência durante sete anos.

Segundo A. L. Morton, *The Land of Cockaygne* é a expressão de um começo de esperança de uma vida melhor. Não se trata ainda de uma grande esperança, mas de uma pequena esperança. Com efeito, se a esperança fosse maior, a ilha não seria imaginada mas apresentada como uma possibilidade real. Na minha opinião, não encontramos ainda neste poema medieval inglês sinais de qualquer esperança. Esse é um sentimento que, a meu ver, se vai revelar apenas séculos mais tarde. *The Land of Cockayne* é, na minha perspectiva, a mais pura expressão do desejo, já que o local paradisíaco não é apresentado como uma promessa de um futuro melhor mas como algo que virtualmente existe e que os camponeses poderão remotamente merecer, como compensação de uma vida de sofrimento. É perceptível, em relação à possível concretização deste sonho popular medieval, a atitude de tensa expectativa quiliástica de que fala Mannheim, presidindo a ideia de que se o desejo for muito forte, talvez se concretize.

Não reconheço, com Morton ou Carandell, aquilo que eles designam por Utopia Popular como a primeira forma de Utopia (disse-o já: na minha perspectiva a primeira Utopia é a moreana). Não posso no entanto deixar de ter em linha de

---

18 No quadro de Brueghel a enorme montanha de manteiga, a casa com telhado de doces, os camponeses caídos na relva, de boca aberta, à espera que algum manjar se lhes ofereça, são sem dúvida uma caricatura feliz destas Utopias populares europeias.

consideração o sentimento que anima essa prefiguração da Utopia. Na verdade, julgo que o desejo, expresso tão vigorosa e genuinamente por essas formas medievais, é herdado e transformado pela Utopia Renascentista.

Com efeito, as primeiras Utopias são escritas não para servirem de modelo a um futuro possível, mas para permitirem uma crítica ao presente, chamando assim a atenção para a urgência de uma regeneração social. E especulam assim sobre os valores que poderiam reger a sociedade reformada. Geralmente, os apelos das primeiras Utopias são feitos em nome dos valores morais espartanos do ascetismo, da ordem e da responsabilidade social. Não exprimem contudo ainda uma fé no futuro mas para ele norteiam os seus leitores, ao enunciarem a possibilidade de uma mudança. É essa aliás a grande descoberta renascentista: a ordem das coisas não é imutável e cabe ao homem proceder às alterações necessárias. O homem renascentista exprime então o seu desejo de mudança, mas, antes de o tentar concretizar, tem de reflectir, tem de descobrir o que poderá desejar. *Qual é a melhor organização social?*, a grande questão que preocupa o homem do século XVI é, a meu ver, o equivalente rigoroso de *que poderei eu desejar?*

As primeiras Utopias quedam-se, contudo, pela expressão do desejo. O contexto histórico em que se movimentam os seus autores impede-os de considerarem possível a concretização das suas ideias. A localização dessas sociedades imaginárias corrobora esta minha leitura, na medida em que, sendo enclausurados em ilhas remotas ou locais desconhecidos ou ilocalizáveis, os desejos utópicos encontram-se impedidos de se materializarem. Tal como a sociedade utópica é produto da nossa imaginação, também as ideias que a informam não poderão exceder o estatuto de estruturas mentais. Contudo, a partir do momento em que a Utopia passa a ser situada não num local desconhecido, mas num local positivamente identificado e num ponto determinado do futuro, o *desejo* transforma-se em *esperança*. Como comenta Ruth Levitas, a expressão deste novo sentimento marca um passo em frente no processo evolutivo do

conceito de Utopia.<sup>19</sup>

Este avanço dá-se em Inglaterra,<sup>20</sup> como referi já, na segunda metade do século XIX, altura em que a relação entre Utopia e socialismo é de tal forma forte que, como diz Ernst Bloch, nos conduz à definição tautológica do socialismo como a prática de Utopias concretas. A ideologia socialista dominante na altura é, como explica Krishan Kumar, a marxista, que as Revoluções Russa e Chinesa virão a promover.<sup>21</sup> A esperança que emana das Utopias oitocentistas é, de facto, uma esperança socialista-marxista e, como ela, assume-se como uma espécie de religião. Como veremos,<sup>22</sup> o marxismo é, em muitos aspectos, o produto da secularização do pensamento escatológico cristão. Um dos elementos que colhe da tradição bíblica (essa grande fonte das aspirações utópicas do mundo ocidental, como a considera Bloch) é precisamente a esperança num mundo redimido. Esse sentimento, ao ser absorvido pelo pensamento marxista, conduz à criação de uma nova forma religiosa, animada por uma forte fé no futuro do homem.<sup>23</sup>

Virando-se para o futuro, o pensamento socialista dos finais do século XIX reconhece, como comenta Karl Mannheim, dois *tempos* diferentes: um *tempo remoto*, que marcará o estabelecimento do comunismo (o culminar de todo o processo revolucionário) e um *tempo próximo*, que compreenderá a caminhada socialista até à Revolução (Mannheim 1960: 215-22). A função que a Utopia deverá cumprir, nesta altura, é a de ajudar a essa caminhada.

A Utopia moreana remete para um topos irreal com o intuito de criticar o

---

19 Apesar de encarar a expressão de esperança como um indicador da evolução do conceito de Utopia, Levitas insiste que o elemento essencial da Utopia é o desejo: "The essential element in utopia is not hope, but desire - the desire for a better way of being." (Levitas 1990: 191)

20 Como veremos no segundo capítulo da Parte II deste trabalho, a Eucronia nasce em França, na segunda metade do século XVIII, mas as primeiras Eucronias inglesas datam da segunda metade do século XIX.

21 Kumar desenvolve esta ideia sobretudo entre as páginas 49 e 68 de *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times* (cf. Kumar 1991).

22 Ver o terceiro capítulo da Parte II e o terceiro capítulo da Parte III deste trabalho.

23 Sobre a forma como Ernst Bloch tenta integrar o conceito de Utopia no marxismo, ver Levitas 1990, essencialmente pp. 94-99.

presente. A Utopia socialista descreve um *topos* real num futuro que diz conhecer e para ele orienta os seus passos. Ao fazê-lo, impregna-se de historicidade e, como comenta Ignacio Sotelo, deixa de ser puramente crítica para se tornar revolucionária (Sotelo 1984: 21). Esta ideia é sublinhada por Judith Shklar que considera que, ao serem remetidas para um futuro, ainda que longínquo, as Utopias socialistas tornam-se o meio privilegiado para a ampla difusão de teorias e ideias sociais, impelindo o seu público, de forma eficaz, para a acção (Shklar 1967: 109-11).

O futuro é então encarado como o tempo de felicidade. À noção de *local ideal* que resulta da análise etimológica do conceito de Utopia, sobrepõe-se a noção de *tempo ideal*. É nesse sentido que Frank E. Manuel propõe que chamemos às Utopias socialistas *Eucronias* (Manuel 1967: 79). Contudo, para se alcançar esse tempo de felicidade, será necessário mudar o presente. Esta ideia, formulada com tanta clareza e veemência pelos utopistas do século XIX, começa a ser pregada, cerca de um século antes, pelo filósofo francês e pai do socialismo utópico François-Noel Babeuf, que justifica a necessidade de uma revolução violenta para que a Idade do Ouro (a única altura em que havia reinado a igualdade entre os homens) se repita.<sup>24</sup> Também Saint-Simon, para quem a Idade do Ouro nunca se situara no passado mas se vislumbra positivamente no futuro, prevê que a caminhada socialista em direcção ao futuro se revista de um carácter expansivo e progressivo, com melhoramentos contínuos. Esta concepção dinâmica e evolutiva do futuro constitui, sem dúvida, o núcleo do legado que a teoria marxista recebe do socialismo utópico.<sup>25</sup>

---

24 Sobre o assunto, comenta José Maria Carandell: " (...) [dizia Babeuf que] para chegar à Idade do Ouro - onde reinaria a igualdade e a virtude - seria necessário fazer primeiro uma revolução violenta, seguida de nacionalização das propriedades das corporações e das propriedades particulares, por ocasião da morte dos seus titulares; quando, após 50 anos, tudo pertencesse à comunidade do país, suprimir-se-ia o dinheiro e os funcionários estatais encarregar-se-iam de dirigir a produção. Todo o mundo trabalharia, seriam suprimidas as actividades inúteis, todos vestiriam igualmente e para evitar diferenças de educação, as crianças seriam separadas dos pais na primeira infância e colocadas sob a tutela do Estado." (Carandell 1979: 86).

25 Ver, no terceiro capítulo da Parte II deste trabalho, o desenvolvimento deste tema.

Nestas Utopias onde se verifica a predominância do conceito temporal, imbuído de uma cosmovisão escatológica da vida social e humana, a concretização do ideal utópico apresenta-se como uma possibilidade. À ideia de *nenhures* sobrepõe-se então o conceito de *ainda não*, como explica Ernst Bloch:

"With Thomas More the wishland was still ready, on a distant island, but I am not there. On the other hand, when it is transposed into the future, not only am I not there, but utopia itself is also not with itself. This island does not even exist. But it is not something like nonsense or absolute fancy; rather it is not *yet* in the sense of a possibility; *that* it could be there if we could only do something for it. Not only if we travel there, but *in that* we travel there the island utopia arises out of the sea of the possible - utopia, but with new contents." (Bloch 1989: 3)

Em relação ao futuro, o sentimento predominante é, como disse já, a esperança. Ernst Bloch considera importante distinguir este sentimento de um outro que lhe é afim mas que traduz uma outra atitude: "Hope is not confidence. If it could not be disappointed it would not be hope." (Bloch 1989: 16-7)

Mas, se a esperança for muito forte, poderá fazer com que o sonho que a alimenta se transforme em *visão*. Na Utopia de Thomas More, paradigma inquestionável da Utopia renascentista, o discurso final do narrador é particularmente esclarecedor desta questão. Facilmente se depreende, a partir da leitura desse passo, que o motor do sonho moreano é o desejo. Três séculos mais tarde, William Morris encerra o seu romance utópico exprimindo um sentimento de esperança que, a ser partilhado com outros homens, poderá transformar-se em *visão*. Nos capítulos que se seguem veremos como, ao longo dos tempos, a Utopia deixa transparecer atitudes diferentes em relação ao futuro. Procurarei assim esclarecer os factos que estão na base da evolução do conceito de Utopia quando vista por este prisma, e fundamentar a legitimidade socio-política da esperança de William Morris.

# PARTE II

# CAPÍTULO I

## UTOPIAS RENASCENTISTAS

Afirmar, no início deste trabalho,<sup>1</sup> que considero que a Utopia nasce no século XVI, pela mão de Thomas More, mas defendi também que é possível encontrarmos um leque de prefigurações de Utopias antes dessa data, tendo citado dois possíveis exemplos, *A República*, de Platão e *A Cidade de Deus*, de Sto Agostinho. Disse então que, embora estas duas obras se encontrem animadas por um espírito utópico, não avançam os ideais que propõem com o mesmo dinamismo e eficácia com que Thomas More o fará, séculos mais tarde. Na verdade, a obra de Platão, escrita sob a forma de diálogo (a forma por excelência dos ensaios filosóficos), fala de um modelo possível, conjecturando sobre as vantagens e desvantagens que tal modelo pressuporia, não chegando nunca a ser apresentado como um plano acabado e pronto a ser posto em prática. Também a obra de Sto Agostinho avança um ideal que não pode ser concretizado durante a nossa vida biológica, remetendo-nos para as recompensas que poderemos vir a merecer se observarmos as leis de Deus durante a nossa caminhada terrena. Contrastando com estas obras que fazem parte da pré-história da Utopia, a obra-prima de More apresenta a sociedade ideal como um modelo concretizado com resultados comprovados: *funciona! Eu vi!*, é o grito exultante que domina o discurso do entusiasmado Rafael Hitlodeu. Embora, como tem vindo a ser salientado pela crítica mais recente, o discurso de Rafael Hitlodeu seja, mais do que veículo de sátira, uma autêntica fonte de sátira, (já que ao longo de *Utopia* ele se revela como um narrador pouco fiável e as vantagens do modelo que propõe são liminarmente postas em causa pelo narrador Thomas More), a verdade é que, formalmente, o modelo utópico é apresentado como algo que existe já, num ponto do globo indeterminado e que poderia também existir na Inglaterra quinhentista. Pouco importa, nesta perspectiva, que tal modelo não possa vir a ser concretizado no contexto histórico do século XVI, sem que grandes convulsões sociais e políticas se observem. O que é relevante é que não existe nenhuma *impossibilidade técnica*.

O mesmo não se poderá dizer de *A Cidade de Deus*, de St<sup>o</sup> Agostinho, ou do

---

1 Ver o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

ideal de S. Brandão, ambos projectados além-morte. Estas são obras tipicamente medievais, pela concepção que avançam da vida terrena como um momento de passagem para os redutos do Paraíso ou do Inferno, consoante a actuação do homem na terra. De forma alguma poderiam ser consideradas Utopias, já que este género literário pressupõe que o ideal a implantar seja promovido pelo homem e por ele usufruído durante a sua vida terrena. Clara Almeida Lucas propõe que chamemos a estas obras medievais *Alotopias*. Como explica António Martins Gomes, a Utopia "implica geralmente uma alternativa política e social à actual sociedade", enquanto que na Alotopia "o mundo prometido é virtual, sendo alcançado apenas depois da morte"; "é o caso de certas visões exocrónicas que os fiéis em Cristo alcançarão se seguirem em vida determinadas regras." (Gomes 1990: 103).<sup>2</sup> A Alotopia é pois a prefiguração medieval por excelência da Utopia.

A *impossibilidade técnica* que, nas Alotopias, inviabiliza uma concretização terrena dos ideais utópicos só é superada no Renascimento, quando o homem descobre novos valores. Este tipo de afirmação acerca do período renascentista tornou-se, sem dúvida, num lugar-comum, mas julgo que não deveremos por essa razão deixar de salientar a importância de que se reveste a descoberta renascentista da possibilidade de uma ordem social que não a medieval. Esta descoberta está solidária com outras duas que inauguram o período da modernidade, a dos poderes infinitos da razão e a de que o homem poderá construir o seu próprio destino.

Estas descobertas têm como pano-de-fundo a recuperação dos valores da Antiguidade greco-latina, pelo que alguns autores preferem falar de *redescobertas*. Considero, contudo, que tal vocábulo implica a ideia de uma recuperação *ipsis verbis* desses valores, isto é, sem o acrescento de outras cambiantes à cosmovisão clássica. Como explica Ignacio Sotelo, a modernidade inspira-se na realidade grega, mas trata-se de uma realidade transformada e não transposta. Por essa razão, os dois conceitos básicos que informam o pensamento renascentista não

---

<sup>2</sup> Segundo António Martins Gomes a designação *Alotopia* é da autoria da Prof. Clara Almeida Lucas.

são traduzíveis, com rigor, para as línguas grega e latina:

"Dos son los conceptos políticos fundamentales que introduce la modernidad: el de Estado y el de Utopia. Estado, *il stato*, no puede traducirse por *polis* o *res publica*. Utopia también es un neologismo que, aunque se nutra del pensamiento griego -- y no sólo ni principalmente en razón de su etimología --, coincide con *politeia* o *civitas Dei*." (Sotelo 1984: 14)

Com efeito, os conceitos de *Estado* e de *Utopia* servem agora, no âmbito do pensamento político moderno, para dar conta da nova ordem económica, social e política a que aspira a burguesia.

Também Marie Louise Berneri realça o facto de os escritores renascentistas não se inspirarem apenas nos modelos gregos para a produção de Utopias. Segundo Berneri, as diferenças profundas existentes entre as respectivas estruturas sociais impedem que o processo de recuperação dos valores Antigos seja linear e se limite à adopção de uma cosmovisão pronta a ser interiorizada (Berneri 1982: 52-55). O simples facto de o trabalho ser encarado, no século XVI, como uma actividade honrosa e já não como a actividade exclusiva dos escravos, é indicador claro da nova atitude do homem renascentista, que pensa na sociedade como um todo coeso, tentando, nesse sentido, nela integrar o camponês de forma harmoniosa, redignificando o seu trabalho e o seu estatuto. As Utopias renascentistas traduzem e promovem essa nova mentalidade.

Para além da realidade clássica greco-latina, as Utopias renascentistas inspiram-se no mito da Idade do Ouro que é agora identificado com um *topos* real, a América recém-descoberta, onde, de acordo com os relatos de Américo Vespuccio, existem povos que vivem ordeiramente, organizando-se segundo uma ordem social comunitária. As descrições que Mancio Sierra de Leguízano, o padre Acosta e o padre Mariana fazem da sociedade peruana descoberta pelos conquistadores espanhóis, vêm corroborar, aos olhos europeus, esta ideia de paz social americana, sendo a inexistência da propriedade privada a chave para a instauração de uma sociedade sem ladrões, assassinos ou viciados.

As notícias da existência do Novo Mundo vêm alterar a noção tradicional de espaço. Segundo Fred Polak, as descobertas geográficas traduzem uma expansão do conhecimento num movimento horizontal (há mais espaço para explorar), mas é igualmente importante, segundo este autor, observar-se a expansão que se dá num movimento vertical, isto é, no sentido espiritual. Trata-se de um movimento provocado pela invenção da imprensa (que permite uma incomparavelmente maior divulgação do texto escrito) e pela queda do Império Bizantino, em 1453 (que está na base da radicação, na actual Itália, de filósofos que consigo trazem um inestimável volume de livros da tradição do contacto helénico-bizantino) [Polak 1961 I: 214-6]. Segundo Krishan Kumar, estas descobertas geográficas e espirituais (isto é, a descoberta do Novo Mundo e a interiorização e transformação dos valores renascentistas) são os factores modernos que, impulsionados pelo sentimento de necessidade de uma mudança que o Movimento de Reforma incute nos indivíduos, condicionam o nascimento da Utopia (Kumar 1991).<sup>3</sup>

Mas todas estas mudanças não poderiam ser orquestradas por uma geração de homens ligados à Igreja. Como refere Miriam Eliav-Feldon, não seria possível o surgimento da Utopia moderna enquanto predominasse a ideia da constante degeneração da humanidade desde a Queda. Nesse sentido, a Utopia renascentista (assim como os sentimentos novos que ela traduz) deverá ser perspectivada como o produto de uma geração de intelectuais desvinculados da cosmovisão teológica medieval.<sup>4</sup> No entanto, tal não significa que o homem renascentista, em geral, e os utopistas, em particular, não sejam cristãos. Muitas das contradições e ambivalência de posições que os homens revelam, neste

---

3 Kumar desenvolve estas ideias no capítulo I ("Utopianism Ancient and Modern") do seu estudo de 1991.

4 Segundo Eliav-Feldon são fundamentalmente três as razões que impediram que a Utopia *nascesse* antes do Renascimento: (1) as Utopias não poderiam existir enquanto prevalecesse a ideia da crença num Universo divinamente ordenado; (2) as Utopias só seriam possíveis quando o homem deixasse de encarar a vida na terra como o caminho para a vida seguinte; (3) as Utopias só seriam possíveis quando deixasse de predominar a ideia da constante degeneração da humanidade desde o Pecado Original. Enquanto prevaleceram estas ideias era apenas possível a ideia da perfeição projectada num passado mitológico - uma Idade do Ouro - ou então numa vida além-morte. Cf. Eliav-Feldon 1982: 2-6.

período, resultam exactamente do choque de duas mentalidades, que procuram (mas nem sempre conseguem) a conciliação dos seus princípios. Assim se compreende a coexistência de sentimentos como o optimismo (resultante da perspectivação humanista das capacidades do indivíduo) e o pessimismo (motivado pela cosmovisão cristã que reconhece no homem uma propensão para o mal). A Utopia renascentista, que descreve já não uma cidade de Deus mas uma cidade de homens, ao promover o princípio de que o homem é mau por natureza mas que poderá ser controlado por um conjunto de leis, faz a síntese destes sentimentos opostos, perfilando-se como o mais genuíno estandarte do Humanismo Cristão. Exemplo dessa síntese é sem dúvida a ideia renascentista de que o progresso é possível, se não a nível do aperfeiçoamento humano, pelo menos a nível da organização social. Esta ideia influencia a atitude do homem renascentista face aos três modos do tempo. Como diz Eliav-Feldon, "The Utopias of the Renaissance in no way express a belief in the future, but at the same time they are no longer a lamentation of the past." (Eliav-Feldon 1982: 6) A estas Utopias que tentam neutralizar, através do estabelecimento de leis e instituições, a tendência do homem para o mal, incentivando-o e premiando a sua capacidade para agir bem, chama Frank Manuel *Utopias of Calm Felicity* (Manuel 1967: 72-9).<sup>5</sup>

Porque não é, como vimos já, um legado exclusivamente greco-latino, mas o resultado dos valores da Antiguidade filtrados (e portanto modificados) por uma mentalidade que não renega totalmente a sua herança medieval e iluminados pela percepção de que o mundo se encontra num ponto de viragem, aos mais variados níveis, a cosmovisão renascentista imprime ao homem uma vivência dividida. Para Fred Polak, o homem do Renascimento é um homem dividido, no sentido literal do termo:

---

5 Manuel distingue três tipos de Utopias, correspondendo a períodos da história distintos: (1) *Utopias de Felicidade Calma*, desde More até à Revolução Francesa; (2) *Utopias Socialistas* e outras *Deterministas*, escritas sobretudo ao longo do século XIX; (3) *Utopias Psicológicas e Filológicas*, escritas no século XX e que Manuel propõe designar de *eupsychia*, recorrendo à terminologia de Abraham H. Maslow. (Manuel 1967: 72-9).

" He is split between expressing the highest individuality and submitting, anew, to the highest authority; split between the classical opposites, such as Stoicism and Epicurism; split between universal and national, intellectual and commercial aspirations; split between the pagan ideas of Antiquity and the religious ideas of Christianity, and between Hellenic and medieval worlds of thought; split between predestined rebirth and the free shaping of man's own destiny; split, finally, between the two extremes of *virtù* - the heights of human perfection and the depths of human degradation." (Polak 1967 I: 212-3)

Esta vivência dividida não faz contudo do homem do Renascimento um indivíduo desorientado. Ele especula sobre possibilidades que desconheceria, discute, para utilizar a expressão de Werner Plum, o *para onde do desenvolvimento*.<sup>6</sup> Como diz Polak, o *split man* renascentista, exactamente porque se habitua a este tipo de *divisão* melhor do que ninguém, prova ser capaz de, com extrema facilidade, imaginar o *outro*, criando mentalmente novos mundos e neles explorando as múltiplas possibilidades de organização social.

A *elasticidade mental* que implica a divisão que o homem renascentista experimenta é, segundo Fred Polak, o factor que falta adicionar ao rol das razões normalmente apontadas pela crítica para o surgimento da Utopia no início do século XVI inglês. Diz Polak que a explicação tradicional para este fenómeno assenta no reconhecimento do dealbar do Renascimento inglês como um período de invenções mas também de descobertas, tanto no espaço (geográficas) como no tempo (os valores da Antiguidade Clássica), apresentando-se assim novos mundos em contraste com o único mundo concebível da Idade Média. De acordo com Polak, esta explicação não tem em conta um factor importante do Renascimento, o facto de o homem tentar conhecer o mundo, mas também e simultaneamente, a si próprio. As descobertas geográficas e as mentais são assim solidárias, nesta perspectiva. Mas mais importante ainda, o facto de o homem querer conhecer-se a si próprio (imaginando mundos onde se sentiria realizado) revela o que o espírito

---

6 Segundo Plum assiste-se no século XVI e sobretudo no século XVII, a uma riqueza de pensamento político como nunca antes se havia verificado. As questões discutidas não são de ordem prática, como nos séculos XVIII e XIX, isto é, não se discute *como fazer*, mas antes os caminhos que deverão ser tomados. Neste sentido, o nosso século XX, tão rico em ideias políticas, assemelha-se ao período do Renascimento inglês (cf. Plum 1979: 21).

renascentista e o espírito utópico têm em comum, a necessidade que o homem sente de dominar o seu futuro:

"(...) not only (...) this type of image of the future is the necessary product of the Renaissance, but (...) this image of the future is both matrix and key to the Renaissance, and thus becomes itself an integral part of this era of change." (Polak I: 218)

A importância das imagens do futuro é explicada por Polak de forma consistente. No Renascimento predomina a ideia de que cabe ao homem construir o seu próprio destino. É portanto em relação a ele que o futuro se define. Não me parece, contudo, que a relação entre a Utopia e as imagens do futuro seja tão óbvia, neste período. Como disse já, o homem renascentista não pretende encontrar resposta para a questão *que hei-de eu fazer?* (o que pressuporia agir e assim contribuir para a construção do seu destino) mas especula sobre o que poderá desejar. Ao aperceber-se da nova concepção das possibilidades de transformação humana e social, o homem renascentista queda-se, extasiado. Não sabe o que há-de querer, qual criança a quem num grande bazar é pedido para escolher um brinquedo. Deseja isto ou aquilo ou um pouco de tudo. A Utopia renascentista é, nesta perspectiva e na minha opinião, a pura expressão de desejo. A sua relação com o futuro é pois ainda vaga, indeterminada.

\* \* \*

Segundo Northrop Frye a Utopia é um produto típico do Renascimento, estando em conformidade com a reestruturação que aos mais variados níveis se opera naquele período, na sequência da desintegração da ordem medieval, nomeadamente do esmorecimento da aldeia como núcleo regional de organização política, social e económica. Defende Frye que a Utopia é essencialmente urbana. Ela é a visão por excelência da cidade ordeira de cujas estruturas depende a organização de toda a sociedade (Frye 1967: 25).

Na verdade, se tomarmos como exemplo aquela que considere ser a primeira Utopia, a de Thomas More, verificaremos que a sua estrutura básica é urbana. Na sua descrição da ilha utópica Rafael Hitlodeu realça o carácter modelar da capital, afirmando que nos bastará conhecer uma cidade para ficarmos a conhecer todas. Embora, como vimos já, o trabalho agrícola seja redignificado e se assista a um esforço de integração deste tipo de actividade na vida dos utopianos, o seu peso é diminuto quando comparado com a forma como das estruturas urbanas emanam os princípios de organização social.

Relativamente a estas considerações que tenho vindo a tecer, julgo que uma questão se levanta, imperiosamente, a de sabermos por que razão são as Utopias do Renascimento visualizadas como cidades. A explicação que Eliav-Feldon avança para esta questão é simples. O padrão seguido por More é o grego e os gregos nunca conceberam padrões sociais que não fossem urbanos. Para além disso, a cidade é apresentada como um modelo, sendo, nessa perspectiva, a unidade mais pequena e mais verosímil, passível de conter em si uma representação de toda a sociedade (Eliav-Feldon 1982: 7-8).

Para Charles Autran, a ideia de cidade ideal impõe-se, primeiramente, no plano teológico e tem origens orientais:

"Elle procède en droite ligne de l'antique *Kosmos* sidéro-terrestre de Sumer et d'Akkad. *Kosmos* où chaque élément du monde d'en-bas possède dans le monde d'en haut, par conséquent dans le ciel, son prototype et son correspondant." (Autran s.d.: 22)

Esta ideia de uma cidade eterna e divina influencia os hebreus, sobretudo após o seu exílio, mas encontramos-a também na Bíblia. Trata-se assim, segundo Autran, de uma ideia herdada e acarinhada pela Igreja, desenvolvendo-se num ambiente erudito. Também na Ásia, a nível religioso, a ideia de uma cidade ideal tem grande implantação. De acordo com Autran, esta espécie de *milenarismo* subsiste sensivelmente até ao início do século XIII. Após um eclipse relativo de três séculos, emerge já não no seio da teologia, mas como um produto do humanismo, descendo

dos céus e firmando as suas bases na terra (Autran s.d.: 24).

A explicação nestes termos das origens da cidade ideal utópica, assentando unicamente na análise do seu processo de secularização, não me parece a mais correcta. Com efeito, creio que entre a Utopia e as ancestrais formas helénicas de expressão do pensamento utópico existe uma relação de filiação que não deve ser ignorada. Como sublinha Lewis Mumford, Thomas More opta conscientemente pelo modelo helénico de organização social porque este apresenta vantagens na descrição do funcionamento das instituições (Mumford 1967: 7-13). Mas precisamos de saber por que razão haviam considerado os gregos a cidade como o elemento básico de uma organização social ideal.

Como refere Mumford, encontramos a defesa do modelo de vida urbano em *República*, de Platão, mas também em *Política*, de Aristóteles. Para este último filósofo, o homem é um ser eminentemente urbano. Enquanto animal político que é, não poderia viver isolado. Contudo, lembra Mumford, a cidade não é uma invenção helénica. Encontramos o arquétipo da cidade ideal no Egipto e na Mesopotâmia, onde a vida urbana se organiza em torno do príncipe:

"First of all, the city is the creation of a king (Menes, Minos, Theseus), acting in the name of a god. The king's first act, the very key to his authority and potency, is the election of a temple within a heavily walled sacred enclosure. And the construction of another wall to enclose the subservient community turns the whole area into a sacred place." (Mumford 1967:12)

Como salienta Mumford, a cidade surge primeiramente como o produto do *acto de um príncipe*. A magnificência do reinado deste último traduz-se nas monumentais obras-de-arte urbanas. Com efeito, submetida ao controlo do príncipe, a comunidade encontra nele toda a sua coesão e garantia de paz social. A vida ordeira, característica destas cidades é conseguida, no entanto, a troco de um preço muito alto, a liberdade da população.

Também os Incas do Peru aderem ao modelo urbano, mas com características diferentes. Na sociedade inca o Templo é a instituição principal,

cabendo aos seus responsáveis a distribuição dos bens pela população. A terra é propriedade do príncipe (ou do deus que adoram), sendo trabalhada pelos habitantes da cidade. Embora a distribuição de alimentos nem sempre seja equitativa, não existe a pobreza. Mas mais uma vez, a liberdade da população é posta em causa, para que a coesão social não periguesse. A regimentarização e a especialização do trabalho, indispensáveis para que a organização social funcione, obrigam a uma vigilância constante das actividades da comunidade por parte dos responsáveis pela organização social.

Segundo Mumford, a ideia de paz social que emana da Utopia tivera pois já uma concretização histórica, no Egipto, na Mesopotâmia e no Peru. Por isso considera este autor que mais do que um ideal utópico, *a cidade é a primeira Utopia*.<sup>7</sup> O conceito de Utopia que defendo e defini no início deste trabalho impede-me, naturalmente, de concordar com esta última conclusão de Mumford, mas parece-me importante esta sua análise das origens do ideal urbano, porque nos permite compreender um outro aspecto das Utopias renascentistas, o facto de elas defenderem, invariavelmente, um modelo urbano mas também *um modelo político autoritário*. A ilha moreana de Utopia é, efectivamente, o produto do acto de um príncipe, Utopus, que decretara o isolamento do território (transformando-o artificialmente numa ilha) bem como a sua reestruturação económica e social. Por outro lado, a regimentarização do trabalho e das actividades sociais sacrifica o direito à liberdade que o homem deveria ter, de escolher a sua profissão e as suas formas de lazer. Tendo em conta a explicação que Mumford fornece das origens da cidade como forma de organização social ideal, parece-me lícito concluir que o autoritarismo das Utopias renascentistas é inerente ao modelo urbano nelas defendido.

Segundo Marie Louise Berneri, é possível encontrarmos, ao longo da história do pensamento utópico, duas atitudes diferentes. Uma, que considera que a

---

7 Partindo desta perspetivação da Utopia conclui Mumford que desde a sua génese a Utopia é autoritária: "The price of utopia, if I read the record correctly, was total submission to a central authority, forced labor, lifetime specialization, inflexible regimentation, one-way communication and readiness for war." (Mumford 1967: 17).

felicidade humana poderá ser alcançada numa sociedade materialmente abundante mas que afunda o indivíduo, subjugando-o à vontade do Estado. Uma outra que, embora se preocupe com o conforto material, procura a afirmação do indivíduo no seio da sociedade, recusando-se a admitir a ideia de um Estado que impõe códigos arbitrários. A primeira atitude informa, segundo Berneri, as *Utopias autoritárias* enquanto que a segunda subjaz às *Utopias anti-autoritárias*.<sup>8</sup> Explica Berneri que as utopias autoritárias são caracterizadas por um discurso contraditório: "The builders of utopias claimed to give freedom to the people, but freedom which is given ceases to be freedom." (Berneri 1982: 3). De acordo com esta autora, prevalece também, nas Utopias autoritárias, a ideia de que as leis impostas seguem a ordem natural das coisas quando, na verdade, elas são arbitrarias. Tais leis impõem à sociedade, sob o pretexto da necessidade de promoção da igualdade, uma uniformização completa dos costumes. O mesmo pretexto é aliás utilizado para justificar a abolição da propriedade privada. Salienta contudo Berneri que nestas Utopias a propriedade privada é abolida não só para garantir a igualdade entre os cidadãos, mas também (e sobretudo) porque constitui grande perigo para o Estado. Para este último, qualquer indício de desvio em relação à regra imposta por parte de um cidadão, põe em causa a sua autoridade e capacidade de fornecer resposta a todas as questões. Por isso nas Utopias autoritárias o artista se vê privado da liberdade de criar e de se afirmar pela diferença. Lembra Berneri que já em *A República* Platão defende que a produção de arte seja controlada. O filósofo grego apercebera-se, sem dúvida, da relação íntima que existe entre a política e a arte, bem como do poder subversivo desta última.

A análise a que Berneri procede, nestes termos, da Utopia renascentista é, a meu ver, correcta. Trata-se de um modelo autoritário, onde os direitos do indivíduo sucumbem sob o peso dos interesses da comunidade. Particularmente no que respeita ao controlo da produção artística, bastará recordarmos *New Atlantis*, de Francis Bacon, onde os artistas são *incentivados* a servir o Estado. Com efeito, as

---

<sup>8</sup> Berneri expõe estas ideias nas primeiras seis páginas de *Journey Through Utopia*. Neste seu livro a autora adopta uma posição particularmente crítica em relação às Utopias autoritárias.

únicas obras de arte mencionadas nesse texto são as estátuas esculpidas em honra dos grandes servidores da comunidade.

Mas por que razão são as Utopias renascentistas totalitárias? A resposta a esta questão parece-me simples: porque são escritas num momento em que predomina a ideia de que a sociedade não poderá ser ordeira se o homem for completamente livre. Para os utopistas renascentistas, igualdade e liberdade são pois dois conceitos incompatíveis. Não nos podemos contudo esquecer de que o próprio conceito de liberdade é um conceito histórico. Aos olhos do homem do século XX os ideais renascentistas parecem bastante mais despóticos do que aos do homem coevo. Do ponto de vista dos mais desfavorecidos e quando comparada com a realidade que conhecem (o século XVI, com todas as injustiças económicas e sociais tão bem descritas por Rafael Hitlodeu) a sociedade da Utopia de More é, de facto, libertadora, ao nivelar toda a sociedade, atribuindo a todos um mesmo estatuto e, por inerência, os mesmos direitos e obrigações (neste sentido, a lei é vista como libertadora). É pois característico das Utopias renascentistas o entrelaçamento de dois movimentos diferentes, aparentemente inconciliáveis e apontando em direcções opostas. Por um lado, a vontade de exprimir um desejo de libertação e de alcançar um mundo melhor. Por outro lado, o reconhecimento da necessidade da existência de leis severas, para controlar a propensão humana para o mal. Apesar de a cosmovisão do homem renascentista não ser já dominada por uma perspectivação teológica, não se verifica ainda a libertação completa dos preceitos da Igreja, nomeadamente da concepção pessimista da humanidade.

Realce-se contudo que o facto de as Utopias renascentistas promoverem um modelo político autoritário não implica, para o leitor coevo, o menosprezo total pelo conceito de felicidade. Diz E. M. Cioran que anima a literatura utópica não a felicidade mas a *ideia de felicidade*.<sup>9</sup> Concordo com o filósofo romeno, apesar de não subscrever a sua perspectivação pessimista do pensamento utópico. Com

---

<sup>9</sup> Diz Cioran: "Nela [na literatura utópica] distinguimos antes do mais o papel (fecundo ou funesto, como se quiser) que desempenha, na génese dos acontecimentos, não a felicidade, mas a *ideia de felicidade*, ideia que explica por que é que, sendo a idade do ferro coextensiva à história, todas as épocas e cada um delas se dedicaram a divagar sobre a Idade do Ouro." (Cioran 1994: 49).

efeito, tal como vimos em relação ao conceito de liberdade, também o de felicidade é histórico e culturalmente definível. A ideia da possibilidade de uma vida feliz na terra encontra-se ainda em estado embrionário quando Thomas More escreve *Utopia*, no dealbar do período renascentista inglês. No entanto, penso que posso afirmar, com segurança, que qualquer habitante da sociedade utópica seria mais feliz do que o camponês inglês coevo, socialmente vitimado pelo processo de *enclosures*.

Segundo Adriana Corrado é apenas no século XVI que o homem começa a compreender a relação entre o dever e o prazer. A tradição de literatura utópica, iniciada por More, estabelece claramente, através de um código de leis, os deveres da comunidade, mas nela induz também um conjunto de valores, promovendo a interiorização de uma atitude considerada eticamente correcta. Na verdade, em *Utopia* o conceito de prazer é iluminado por uma dimensão ética, procedendo-se à distinção dos prazeres permitidos e dos prazeres proibidos. Mais ainda: ao realçar o carácter edificante dos prazeres permitidos, More fá-los recair na esfera da virtude.<sup>10</sup> De acordo com Alistair Fox, More procura demonstrar, na sua obra, que os conceitos de virtude e de prazer não são incompatíveis. A ideia de felicidade depende da conciliação destes conceitos e poderá ser alcançada através da síntese, a que procede o pensamento humanista, da cosmovisão racional pagã e da interpretação cristã da vida além-morte (Fox 1982).

Na minha opinião, importa salientar um outro aspecto de que depende a

---

10 Neste sentido apontam os seguintes passos do Livro II de *Utopia* (More 1988): "They make divers kinds of true pleasures. For some they attribute to the soul and some to the body. To the soul they give intelligence and that delectation that cometh of the contemplation of truth." (p. 90). E ainda: "They embrace chiefly the pleasures of the mind, for them they count the chiefest and most principal of all. The chief part of them they think doth come of the exercise of virtue and conscience of good life." (p.92). Os próprios jogos recreativos procuram inculcar nos utopianos um carácter virtuoso: "Dice-play and such other foolish and pernicious games they know not; but they use two games not much unlike the chess. The one is the battle of numbers, wherein one number stealeth away another. The other is wherein vices fight with virtues; as it were in battle array or a set field. In the which game is very properly shewed both the strife and discord that vices have among themselves, and again their unity and concord against virtues; with what power and strength they assail them openly; by what wiles and subtlety they assault them secretly; with what help and aid the virtues resist and overcome the puissance of the vices; by what craft they frustrate their purposes; and, finally, by what sleight or means the one getteth the victory." (p. 65).

ideia de felicidade nas Utopias renascentistas e que é solidário com o princípio básico da organização social. Refiro-me à noção de que o conforto material (sobretudo a abundância de alimentos), bem como a paz social, poderão proporcionar a mais completa felicidade. É que também o desejo é um conceito social e culturalmente definível, já que o homem só deseja aquilo de que sente falta. No dealbar do século XVI inglês, quando Thomas More escreve a sua obra-prima, os alimentos escasseiam para as classes mais desfavorecidas e as injustiças sociais abundam. Em *Utopia* assistimos à inversão proporcional desta situação. Se o utopiano trabalha afincadamente durante o horário que lhe é atribuído, é porque lhe fora inculcada a ideia de que essa é a única forma de assegurar a subsistência da comunidade e assim poder ser feliz. O conceito de felicidade nas Utopias renascentistas emana pois de valores promovidos pelo Estado. Trata-se de valores arbitrariamente concebidos mas cuja fundamentação lógica é apreendida pelos *utopianos* como natural e necessária. Nessa mesma linha deverá ser compreendido o autoritarismo inerente a estes modelos utópicos.

Disse que as Utopias renascentistas são ideais urbanos, mas interessará notarmos que se situam sempre em ilhas longínquas. Importará pois compreendermos também por que razão situam os utopistas deste período as suas sociedades em locais remotos. A resposta a esta questão parece-me óbvia. Julgo que apenas dessa forma conseguem os utopistas justificar o facto de as sociedades que descrevem não serem ainda conhecidas. Com efeito, creio que não nos podemos esquecer de que no século XVI esta é uma situação perfeitamente verosímil, já que se trata de um período de expansão e de descobertas marítimas. Mas por que razão são as Utopias localizadas numa ilha e não num Continente? Segundo Jean Chesneaux a explicação para este fenómeno prende-se com uma crença ancestral na existência de ilhas onde a vida é fácil e todos são felizes:

"As *ilhas* bem-aventuradas abundam na literatura grega, e especialmente nas utopias da época helenística. Porém, na época clássica, certas descrições de Heródoto, as alusões de Píndaro ao *País dos Hipernorianos* demonstram a continuidade do mito. E sempre se encontram os mesmos temas: os habitantes das ilhas bem-aventuradas, como os homens da Idade de Ouro, ignoram a velhice e a

morte. Usufruindo de todos os bens que a terra oferece em profusão, vivem afastados dos combates e não são forçados à dura lei do trabalho." (Chesneaux 1976: 80)

Também Fred Polak justifica a opção dos utopistas por sociedades localizadas em ilhas, referindo-se a uma espécie de *mito insular*.

"The Greeks were familiar with mythological descriptions (as in Hesiod and Homer) of the isles of the blessed on the outer rim of the earth, existing in the golden dawn of time. The Elysian fields, home of the heroes, were also to be found here. Plato described the legendary island of Atlantis in his *Dialogues*, in the *Crítias* and the *Timaeus*. Ideas of an island-paradise lived on in the Middle Ages in innumerable folk-sagas. In addition to Atlantis there were St Brandon, Antilia, Avalon, and others - some also submerged and some even included in the maps of the day." (Polak 1961 I: 223)

As explicações fornecidas por Chesneaux e por Polak afiguram-se-me correctas e importantes, na medida em que chamam a nossa atenção para o facto de, subjacente à ideia de Utopia, se encontrar o mito de uma sociedade insular feliz. As sociedades imaginadas pelos utopistas renascentistas encontram-se assim, logo à partida, informadas por um traço positivo que faz parte de um imaginário conhecido e por isso mais facilmente aceite. Creio, contudo, que há mais aspectos a salientar nesta escolha renascentista. Na verdade, julgo que não deverá ser esquecido o facto de a ilha determinar normalmente isolamento. Também o facto de o contorno geográfico da ilha nos remeter para a ideia do círculo, a única figura geométrica sem arestas, sem início e sem fim (simbolizando assim o estado de perfeição e de perpetuidade em que vivem as sociedades imaginadas), me parece importante. Na minha opinião, More está bem consciente de todos estes aspectos inerentes aos modelos insulares. Repare-se que a Utopia não havia sido, desde sempre, uma ilha. Fora Utopus quem decretara a sua configuração geográfica, tal como determinara as regras de reconstrução da nação,

a todos os níveis.<sup>11</sup>

Também a forma de se alcançar a ilha paradisíaca, isto é, a *viagem para a Utopia*, é um elemento importante dos textos utópicos renascentistas. Segundo Richard Gerber, esta viagem constitui frequentemente o artifício de verosimilhança de que os utopistas lançam mão para concretizarem a sua teoria social de forma séria e plausível. A viagem é normalmente longa e atribulada. O viajante utópico vê-se obrigado a enfrentar situações estranhas e fantásticas, sendo quase que invariavelmente apanhado por uma forte tempestade que arremessa o seu barco para as ilhas utópicas. Perante o que vê, exprime admiração. Explica Gerber que a dramatização do seu espanto é um dos mais eficazes artifícios de verosimilhança a que o utopista recorre. Para Gerber, o artifício da viagem imaginária é anterior à produção de Utopias. Existe, de certa forma, segundo este autor, um condicionamento mútuo: por um lado, o desejo da produção de uma Utopia realista leva o utopista ao recurso ao artifício de uma viagem imaginária; por outro lado, a criação de uma viagem imaginária conduz, normalmente, à produção de uma Utopia ou à exposição de pensamentos utópicos (Gerber 1955: 86-7).

Para Albert Soboul a viagem para a Utopia é um elemento importante na construção do texto utópico, na medida em que, como diz o autor, foi "a viagem imaginária que impôs finalmente a sua marca à utopia moderna." Soboul reconhece, na base do nascimento do género utópico, uma série de *relações de consequência*. Como este crítico explica, a descoberta de novos mundos levava ao relato das viagens de exploração. Da viagem de descoberta rapidamente se passara para a viagem imaginária e daí para a Utopia (Soboul 1980: 12-3).

A viagem para a Utopia é, de facto, um elemento importante. Bastará recordarmos *Utopia*, de Thomas More, onde grande parte do efeito de verosimilhança é conseguido através da descrição pormenorizada da viagem e da

---

11 Rafael Hitlodeu descreve essa situação no Livro II de *Utopia*: "(...) King Utopus, whose name as conqueror the island beareth (...), which also brought the rude and wild people to that excellent perfection in all good fashions, humanity, and civil gentleness, wherein they now go beyond all the people of the world, even at his first arriving and entering upon the land, forthwith obtaining the victory, caused fifteen miles space of uplandish ground, where the sea had no passage, to be cut and digged up, and so brought the sea round about the land." (More 1988: 56).

tempestade. Mas mais relevante ainda do que o grau de plausibilidade alcançado, parece-me ser a seriedade e a eficácia com que os apontamentos utópicos vão sendo avançados. A viagem é, sem dúvida, um dos factores importantes que separa a Utopia renascentista de *A República*, de Platão. Como tive já oportunidade de afirmar, à descrição da sociedade imaginada pelo filósofo grego falta uma força que seria apenas conseguida através da consubstanciação do modelo num exemplo concreto. Pouco importa, nesta perspectiva, que essa concretização se processe, como é o caso de *Utopia*, de More, numa sociedade que existe apenas na imaginação do utopista.

Na opinião de Louis Marin a viagem para a Utopia constitui um momento de grande importância no processo de apresentação dos ideais utópicos na medida em que cria um espaço vazio, um interlúdio entre o espaço real de onde parte o viajante utópico e o espaço imaginário que ele acabará por alcançar (Marin 1993: 415). Em relação a este aspecto, parece-me relevante realçar que a viagem não faz só a ponte entre o real e o imaginário a nível espacial. Também a nível temporal ela permite uma transição suave do real histórico para o estado de perpetuidade que se vive na Utopia.

Mas onde fica a Utopia renascentista? Será que ela se encontra  *nenhures* como é sugerido pela explicação tradicional que parte da análise etimológica do conceito? Segundo Marin, tal interpretação é incorrecta:

"If we translate the Greek term it does not mean a place that is nowhere, that is, an island that exists only in More's imagination or a place that does not exist; the term as the name of a place designates a no-place; it designates *another* referent, the *other* of any place. When More said *Utopia*, this name performatively created that *otherness*. In this sense, *Utopia* is the neutral name, the name of the *neutral*. It names the limit, the gap between two frontiers or two continents, the old and the new worlds; it names the way of the *limes* travelling between two edges that will never join together as an identical line." (Marin 1993: 411)

A interpretação etimológica do conceito de Utopia avançada nestes termos por Marin afigura-se-me importante por várias razões. Em primeiro lugar, porque

desmistifica a ideia corrente de que a Utopia é um lugar que não existe nem nunca poderá existir. Em segundo lugar, porque nos remete para a concepção de Utopia como *o outro lado do nosso mundo*, isto é, de uma sociedade imaginada a partir da sociedade real e que procura dar resposta a problemas reais. Em terceiro lugar porque a Utopia é, nesta perspectiva, apresentada não como um objectivo a ser atingido, mas como uma linha paralela à História, sem dúvida norteadora de caminhos a seguir, mas que não consegue ultrapassar o seu estado de virtualidade. Por último, porque esta interpretação etimológica do conceito de Utopia como um *não-lugar* me concede uma plataforma justificativa para a minha proposta de leitura das Utopias renascentistas.

A meu ver, imprimir a ideia de *nenhures* ao conceito de Utopia implica retirar-lhe toda e qualquer ligação com a realidade. Com efeito, *nenhures* pura e simplesmente não existe. No entanto, se considerarmos a Utopia renascentista como um *não-lugar*, chegaremos a conclusões diferentes. Por um lado, a ideia de um *não-lugar* não nos remete para uma inexistência mas para a não-identificação com um lugar real. Por outro lado (e como consequência deste último aspecto) é valorizado um outro sentido de Utopia que não o geográfico. Por outras palavras, a Utopia renascentista assume-se, essencialmente, como um *lugar sócio-político*. A ideia de um *não-lugar* no sentido geográfico sublinha a condição de *virtualidade* da estrutura proposta. Nem de outra forma poderia ser. Como disse já, a Utopia renascentista não apresenta uma proposta pronta para ser concretizada, ela procura antes, através da especulação sobre as mais variadas possibilidades de organização social, definir qual deverá ser o objecto do seu desejo. Nas páginas que se seguem procurarei ilustrar, na prática, esta minha abordagem teórica da Utopia renascentista, analisando as Utopias de Thomas More e de Francis Bacon.

\* \* \*

Num estudo sobre a Utopia de Thomas More que publica em 1993, Diogo Freitas do Amaral defende que Rafael Hitlodeu é a personagem central de *Utopia*.

Argumenta Freitas do Amaral que é o marinheiro português quem apresenta todas as ideias novas da obra, que ficaria aliás "insípida e sem qualquer interesse" sem o seu contributo. Diz este autor que

"(...) o facto de pessoalmente discordarmos do modelo proposto por Thomas Morus não nos [deverá] leva[r] a ocultar aquilo que ele efectivamente diz, ou a descaracterizar as soluções que ele de facto preconiza. O historiador das ideias políticas não pode escamotear as doutrinas dos autores estudados: pelo contrário, compete-lhe expô-las em toda a sua verdadeira dimensão. Pode criticá-las, se quiser: não pode é distorcê-las ou fazê-las dizer o contrário do que o seu autor pretendeu afirmar." (Amaral 1993: 390)

Assim, defende Freitas do Amaral que mesmo quem, como ele, repudia a abolição da propriedade privada, não vê nela a causa dos principais males sociais, acredita que "a sociedade socialista não funciona nem produz a abundância, nem garante a liberdade, nem assegura a felicidade dos homens que nela vivem" (Amaral 1993: 390), deverá interpretar a Utopia de More como a primeira expressão utópica de uma convicção socialista. Neste contexto, pergunta Freitas do Amaral:

"Será aceitável que MORUS tenha escrito um livro em que o personagem principal nega sistematicamente tudo em que o autor sente, pensa e acredita?

Não nos parece. O que se nos afigura é que RAFAEL HITLODEU é um heterónimo de THOMAS MORUS: este põe na boca daquele os seus próprios sentimentos, as suas inquietações, o seu pensamento mais profundo." (Amaral 1993: 387)

Na minha opinião, a preocupação que Freitas do Amaral manifesta no sentido de analisar de forma isenta o pensamento de um homem como Thomas More, de quem ele *a priori* discorda profundamente, impede-o de ver que quando inventa a Utopia, Thomas More faz mais do que criar um novo género literário que lhe permite avançar, de forma impune, ideias políticas que de outra forma seriam

sancionadas. Na minha perspectiva, quando escreve *Utopia*, Thomas More participa da mesma busca em que se empenham os seus contemporâneos que recentemente haviam descoberto que a ordem das coisas não é una e imutável. Neste sentido, *Utopia* é a exploração constante de diferentes alternativas, expostas de diversos ângulos, ora avançadas com convicção, ora refutadas. *Utopia* é pois a tentativa da definição de um desejo por uma ordem social melhor.

Essa exploração do sentido do que poderá ser uma sociedade diferente é feita em *Utopia* através do diálogo entre as duas personagens principais, Thomas More (que doravante designarei por "Thomas More-narrador" para que ele não se confunda com o autor da obra) e Rafael Hitlodeu. A mensagem de Hitlodeu que Freitas do Amaral caracteriza como uma mensagem socialista (pela forma como é defendida a abolição da propriedade privada, a organização da sociedade segundo princípios comunitários e a imposição de uma regra de vida que emana do Estado) é aquela que, à primeira vista, parece prevalecer em *Utopia*. Ela é no entanto rebatida por uma visão mais realista e pragmática, a do narrador, desejoso de aprender com as lições que Hitlodeu recebera da vida ao longo das suas viagens, mas conservando o espírito crítico de quem conhece bem a realidade política do século XVI. É neste sentido que Thomas More-narrador contraria a argumentação de Hitlodeu, se interroga sobre a utilidade prática das teorias que o marinheiro trouxera de tão longe e no final da obra afirma não concordar com todas as premissas em que assenta a organização social e política dos utopianos. Mas, como diz Freitas do Amaral (e neste aspecto sou obrigada a concordar com ele), "a defesa da propriedade privada pelo personagem MORUS é sempre curta e muito frouxa. Enquanto as tiradas de RAFAEL contra a propriedade são longas e brilhantes, tanto no final do livro I como no final do livro II, o contra-ataque é baixo e sem fôlego." (Amaral 1993: 386). Contudo, na minha opinião, esse contra-ataque por parte de Thomas More-narrador é intencionalmente frouxo, já que More, o autor, recorre a outros artifícios, mais subtis mas também mais eficazes, para

lançar no descrédito a mensagem do marinheiro português.<sup>12</sup>

Creio que encontramos na segunda carta que Thomas More, o autor, escreve a Peter Giles e que faz publicar na segunda edição de *Utopia* (Paris, 1517-8), o mais claro indício desse propósito. More fizera prefaciar a primeira edição da sua obra, em 1516, por uma carta, também dirigida a Peter Giles, mas com um propósito diferente. Nessa carta, More esforçara-se por conferir verosimilhança à situação que se propusera descrever. Mas fora tão bem sucedido nessa tarefa (muitos dos seus leitores haviam acreditado na existência da sociedade imaginária, tendo-o mesmo abordado no sentido de indagar a melhor maneira de lá conseguirem chegar) que ele se vira obrigado a escrever uma outra carta, na altura da segunda edição da sua obra. Nessa carta, o propósito de Thomas More é bem diferente. Ele tenta chamar a atenção do leitor, sobretudo do mais culto, para os inúmeros artifícios a que ele recorrera para a elaboração da sua obra, de forma a torná-la mais plausível. Entre esses mecanismos, são de relevar os neologismos que designam as instituições e as personagens-chave de *Utopia*.

Os nomes de construção neológica são, com efeito, indícios vitais para uma correcta compreensão da obra-prima de Thomas More. De uma forma geral, eles cumprem a função de denunciar a ilegitimidade das estruturas básicas do mundo imaginado, realçando-lhes a sua vacuidade de sentido. Uma análise etimológica desses neologismos criados a partir da língua grega, revelará que *Amaurota* (a capital da ilha da Utopia) significa *cidade sem habitantes*. *Anidro*, um *rio sem água*. *Ademus*, um *príncipe sem povo*. Também o nome da ilha é, por si só, gerador de ambiguidade, já que significa (como vimos) *nenhures*, segundo a interpretação tradicional ou *um não-lugar*, de acordo com a explicação de Marin que acima subscrevi. Creio que estes neologismos, ao sublinharem o carácter artificial da ilha da Utopia, dos seus habitantes e das suas instituições, denunciam igualmente a artificialidade dos modelos propostos por Hitlodeu, que valem apenas pela sua capacidade especulativa como meio de procurar soluções para problemas reais.

---

12 Desenvolvi já este tema em três textos que escrevi sobre a Utopia de Thomas More. Ver Vieira 1994, Vieira 1996a e Vieira 1996b.

Com efeito, embora muitas das ideias que Rafael Hitlodeu avança como respostas possíveis aos problemas da Europa do início do século XVI possam, *a priori*, parecer razoáveis ou pelo menos preferíveis às alternativas então em vigor, acabam por ser também afastadas porque lhes é evidenciada a sua ilegitimidade. Um exemplo desta situação poderá ser encontrado no *Livro I* de *Utopia*, quando Rafael Hitlodeu, criticando o sistema judicial inglês que previa a pena de morte para o mais simples furto, afirma que havia encontrado entre os *poliléritos* da Pérsia o melhor sistema de justiça. Prevê a lei dos *poliléritos*, de acordo com o testemunho de Hitlodeu, que os ladrões restituam os objectos roubados não ao príncipe, mas ao seu dono original. Quando tal for impossível (por o objecto se ter estragado ou extraviado) terá o ladrão de responder com os seus próprios bens de forma a pagar uma indemnização proporcional ao valor do roubo. A não ser que o crime cometido seja muito grave, não se procede à prisão efectiva do ladrão, cujos serviços são postos ao serviço da comunidade. Ele ou é condenado a trabalhos forçados, ou contratado como operário, em troca de alimentação e de cama. Para que todos possam saber que ele é um criminoso, cortam-lhe uma orelha.

O leitor renascentista não considerará, muito provavelmente, o sistema dos *poliléritos* disparatado. Na verdade, ele revela-se bem mais suave do que o sistema judicial inglês da época, ao suprimir a pena de morte, prevendo apenas castigos de utilidade pública. Aderirá, pois, com facilidade, a esta proposta de reforma, podendo mesmo chegar a considerar pô-la em prática. Quedar-se-á, contudo, desconcertado, ao descobrir que a designação *poliléritos* é também de construção neológica, significando *muita tolice*.

A ideia de tolice e de vacuidade de sentido está igualmente implícita no nome do viajante português, também de construção neológica. Segundo R.W. Chambers, o nome Hitlodeu nasce da junção da palavra grega *hytlos* (*bagatela*) com *daios* (*perito*), significando assim *perito em bagatelas*. Já o nome próprio do marinheiro remete para uma esfera divina: o arcanjo Rafael é o mensageiro de Deus e o médico dos cegos (Chambers 1935). O nome completo (Rafael Hitlodeu) pressupõe pois um paradoxo, implicando a conciliação da esfera divina (o

marinheiro seria, nessa perspectiva, o portador da verdade de Deus) com a mais completa falsidade, já que a bagatela parte, normalmente, da mentira gratuita. Fernando de Mello Moser fornece uma explicação para este paradoxo, ao sugerir que loucura e razão não são conceitos inconciliáveis:

"(...) o nome completo do navegador português significa: mensageiro celeste, médico dos cegos e membro da estirpe dos loucos-sábios - loucos para os obcecados, mas sábios na realidade." (Moser 1982: 102)

O leitor terá, no entanto, de estar atento ao discurso do marinheiro português, distinguindo as bagatelas das verdades.

No meu entender, a interpretação correcta de *Utopia* dependerá igualmente da distinção da voz do autor da das duas personagens da obra, Thomas More-narrador e Rafael Hitlodeu. Como tem sido já evidenciado em diversos textos críticos, as duas personagens reflectem aspectos diferentes da personalidade do autor. Na opinião de Mello Moser,

"Hitlodeu, heterónimo de Tomás More, exprime a visão idealista deste, que é compensada pela experiência da realidade do Tomás More personagem que, por seu lado, exprime exageradamente a faceta conformista de More autor e dos seus contemporâneos." (Moser 1982: 71)

Torna-se por isso necessário identificar a voz que prevalece, isto é, a mensagem que More, o autor, pretende realmente veicular.

Esta não é uma tarefa difícil já que, ao longo da obra, Rafael Hitlodeu se revela como um narrador pouco fiável, obcecado pela verdade social que julga ter descoberto, não sendo capaz de apreender os seus pontos fracos. Neste sentido, a voz de Rafael Hitlodeu é utilizada pelo autor não para exprimir a sua opinião mas para, através dela, denunciar o carácter meramente teórico de certas propostas de reforma que, sendo irrealistas, se revelam incapazes de avançar respostas válidas para problemas reais. Contudo, e em congruência com o significado do seu nome

completo que, como vimos, alia a razão à loucura, nem tudo o que Rafael Hitlodeu diz é satirizado pelo autor de *Utopia*. Thomas More, o autor, serve-se da voz de Rafael Hitlodeu (particularmente no *Livro I*) para exprimir as suas preocupações face ao panorama social, político e económico inglês, criticando o sistema judicial em vigor, bem como o abandono a que se vêem votados os camponeses (vítimas do processo de *enclosures*), a falta de seriedade com que os votos religiosos são encarados e o maquiavelismo dos monarcas e dos seus conselheiros, mais preocupados em aumentar o seu poder do que em promover o bem-estar do seu povo.

A voz de Thomas More-narrador é utilizada pelo autor com um fim distinto, o de chamar a atenção, por um lado, para a necessidade da adopção de uma atitude política pragmática, capaz de dar uma resposta efectiva a problemas concretos e o de contrariar, por outro lado, a linha do discurso de Rafael Hitlodeu, fazendo-o falar e justificar a sua posição para, liminarmente, refutar as suas propostas. É pois a voz de Thomas More-narrador que é privilegiada, no final de *Utopia*. Apesar do amplo espaço concedido à argumentação de Rafael Hitlodeu e que Freitas do Amaral realça, cabe ao homónimo do autor proferir a última palavra.

O discurso final de Thomas More-narrador é, com efeito, um dos passos mais elucidativos de *Utopia* relativamente à mensagem que o autor pretende transmitir:

"Thus when Raphael had made an end of his tale, though many things came to my mind which in the manners and laws of that people seemed to be instituted and founded of no good reason (...), yet because I knew that he was weary of talking, and was not sure whether he could abide that anything should be said against his mind (...), therefore I, praising both their institutions and his communication, took him by the hand and led him in to supper, saying that we would choose another time to weigh and examine the same matters and to talk with him more at large therein."  
(More 1988: 135)

Note-se que Thomas More-narrador começa por dizer que muitas das propostas de Rafael Hitlodeu lhe parecem pouco razoáveis. Tal atitude poderá ser interpretada

como uma necessidade política, já que um acessor do rei não poderia nunca defender livremente o sistema republicano, nem tão-pouco a abolição da propriedade privada. Parece-me, contudo, que o desenrolar do seu discurso aponta para uma crítica genuína das teorias de Hitlodeu. Diz More-narrador que, reconhecendo no seu interlocutor sinais de cansaço e temendo que ele não goste de ser contrariado, opta por elogiar as instituições utopianas, não exprimindo assim a sua verdadeira opinião sobre o assunto. Mas mais ainda: toma-o pela mão e leva-o a ceiar, dizendo que decerto se proporcionará outra ocasião para debaterem melhor essas questões. Rafael Hitlodeu é assim tratado como um louco (pois não é verdade que os loucos devem ser tratados com complacência, não podendo ser contrariados?) e as suas propostas de reforma social são, de uma forma geral, descartadas como produtos da sua senilidade.

Note-se, contudo, que esta minha proposta de leitura de *Utopia* não aponta para uma mensagem de completa vacuidade, de ausência de alternativas, ficando no ar a ideia de que não vale a pena avançar propostas de reforma, muito pelo contrário. Creio que o carácter especulativo da obra (tão bem conseguido, em grande parte, devido à exposição em forma de diálogo) é acentuado no discurso final de Thomas More-narrador, quando ele demonstra capacidade de assumir uma atitude de compromisso, concordando com certas premissas de que parte a teoria de Rafael Hitlodeu mas repudiando outras. Predomina, sobretudo, a ideia de que o ideal não se encontra ainda definido. Segundo Mello Moser, ele poderá ser apenas encontrado se for completado o itinerário dialéctico subjacente à estrutura da obra. Com efeito, em *Utopia* More avança uma tese no *Livro I* e uma antítese no *Livro II*, confiando ao leitor coevo a missão de procurar a síntese.<sup>13</sup>

Nesta perspectiva, proponho que a *Utopia* de More seja interpretada como a pura expressão do desejo, num duplo sentido. Por um lado, porque traduz a vontade de definir um ideal. Por outro lado, porque se inscreve num contexto político que não é permeável a grandes mudanças e que impede que se dê o

---

13 Mello Moser desenvolve esta ideia essencialmente no capítulo "O homem e a obra: contexto histórico e itinerário dialéctico" do seu estudo de 1982 (19-35).

passo que separa o desejo da esperança. Thomas More-narrador fecha o seu livro com chave de ouro, exprimindo claramente esta ideia que informará as Utopias renascentistas subsequentes:

"(...) I needs confess and grant that many things be in the Utopian Weal-public which in our cities I may rather wish for than hope for." (More 1988: 135)

Interessará contudo notarmos que a tentativa de definição do que poderá ser uma sociedade melhor é, no período em que *Utopia* é escrita, condicionada pela cosmovisão cristã de que falei já, profundamente pessimista no que diz respeito à capacidade de progresso do próprio homem. Assim, a busca da miraculosa fórmula de paz social passa obrigatoriamente pela concepção de uma organização da sociedade em termos tais que a tendência que o homem tem para o mal seja neutralizada e a instituição e a manutenção dos princípios da igualdade e da justiça sociais asseguradas. Com efeito, do conjunto de objecções que Thomas More-narrador avança relativamente à organização social utopiana exposta por Rafael Hitlodeu, não sobressai a ideia de que a solução para a pacificação da sociedade possa estar no próprio homem. A busca utópica define-se, assim, desde o primeiro momento (com Thomas More), como uma busca de uma fórmula de organização social justa, mas necessariamente autoritária. Invariavelmente, a espinha dorsal da organização social imaginada é o Estado, tentacular no alcance do seu poder regulador da vida dos homens, aos mais variados níveis, pela aplicação de um conjunto de leis que estatuem os direitos e deveres de toda a população, em nome do bem da entidade abstracta que é a comunidade.

Embora, na minha perspectiva, Rafael Hitlodeu não seja o porta-voz dos ideais políticos e sociais de Thomas More-autor, julgo que a sociedade imaginária que ele descreve deve ser entendida no âmbito da busca moreana da definição do que poderá ser a sociedade ideal. Vejamos pois a forma como essa sociedade assenta nos pressupostos que descrevi. De facto, encontramos na ilha da Utopia uma sociedade que só é ordeira porque os homens são constantemente vigiados,

não só pelos agentes do Estado, mas também pelos seus próprios vizinhos. Como diz Hitlodeu, na ilha da Utopia não existem preguiçosos nem homens que percam o seu tempo com qualquer tipo de vícios. A explicação para este fenómeno é fornecida pelo marinheiro português: "But they be in the present sight and under the eyes of every man. So that of necessity they must either apply their accustomed labours, or else recreate themselves with honest and laudable pastimes." (More 1988: 76). A sociedade descrita por Rafael Hitlodeu é, pois, dentro da tradição da literatura utópica inglesa, o primeiro exemplo da sociedade autoritária de que fala Berneri, onde a "felicidade" da comunidade só é conseguida à custa do sacrifício do direito que os indivíduos têm à diferença. Na verdade, pela promoção dos processos de condicionamento ético de que atrás falei, bem como pela aplicação de uma lei regimentarizadora (que é imposta em nome da necessidade da manutenção da regra da justiça e da igualdade mas que de facto funciona como o garante da onipotência do Estado), Utopus, o fundador da Utopia, havia estabelecido uma sociedade totalitária. E como todas as sociedades autoritárias, a utopiana não admite a questionação dos seus fundamentos e, por inerência, a ideia de progresso. Assim se justifica que passados vários séculos desde o reinado de Utopus ("[who] brought the rude and wild people to that excellent perfection in all good fashions, humanity, and civil gentleness, wherein they now go beyond all the people of the world" [More 1988: 56]), a sociedade utopiana continue a organizar-se nos mesmos moldes.

Ao inventar a Utopia, no início do século XVI, Thomas More dá pois início a uma tradição literária que promove a ideia da necessidade de implantação de um modelo político autoritário. Aos olhos de More, como aliás aos olhos do homem renascentista, pessimista na sua visão das possibilidades de aperfeiçoamento da humanidade, o autoritarismo do Estado parece de facto ser a única solução possível para a pacificação social. Mas interessará notarmos também que, precisamente porque o progresso humano não é entrevisto como possível, a Utopia

é proposta como um *modelo*, no sentido em que o define Mannheim,<sup>14</sup> implicando assim a noção de estatismo. Como disse já quando, no início deste trabalho,<sup>15</sup> contestei a definição de Utopia proposta por J.C. Davis, não creio que a identificação deste conceito com um modelo político autoritário seja observável ao longo de toda a tradição da literatura utópica inglesa. Com efeito, julgo que, a partir do momento em que começa a ser colocada a hipótese de a fórmula da melhor ordem social poder contemplar também o aperfeiçoamento do próprio indivíduo, a questão da necessidade do autoritarismo do Estado deixa de ter relevância. Nasce então a Utopia anti-autoritária, que se inscreve contudo ainda na tradição literária encetada por More, pois, para além de continuar a respeitar as convenções do género literário moreano, repousa também ainda na ideia de que a solução para a pacificação social deverá passar por uma melhor organização da sociedade. Na verdade, julgo que a grande diferença que separa a Utopia autoritária da Utopia anti-autoritária reside essencialmente no facto de esta última promover a noção de que numa organização social considerada ideal o homem transformar-se-á num ser mais perfeito, não necessitando assim de ser controlado pelo Estado, enquanto que a primeira nega essa possibilidade. Na minha opinião, *Utopia*, de Thomas More, e *News from Nowhere*, de William Morris, são os melhores exemplos, dentro da tradição da literatura utópica inglesa, respectivamente das Utopias autoritárias e das Utopias anti-autoritárias. É nesse sentido que falarei doravante, neste trabalho, de *Utopias de tipo moreano* e de *Utopia morrisiana*, procurando salientar as diferentes formas como, nessas Utopias, se define a relação entre o real e o futuro.

\* \* \*

*New Atlantis* é, como muito bem salienta J. C. Davis no seu estudo sobre as

---

14 Ver o terceiro capítulo da Parte I deste trabalho, onde Mannheim opõe o conceito de *modelo* ao de *projecto*.

15 Ver o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

Utopias inglesas dos séculos XVI e XVII, uma obra ambígua (Davis 1983: 106). Com efeito, ao longo da sua vida Francis Bacon defende posições ambivalentes (se não contraditórias) que irão reflectir-se na sua Utopia. A nível político defende a monarquia absolutista de Direito Divino e revela-se admirador incondicional de Maquiavel, mas nos seus escritos encontramos já as "origens intelectuais" da Revolução Inglesa.<sup>16</sup> Assume-se como o arauto do cientista moderno, mas o léxico que possui e as suas referências reportam-se ao passado, a um mundo de alquimistas e mágicos. Clama para a ciência o papel de redentora da humanidade mas acaba por não acreditar na redenção do homem. Da mesma forma, na sua Utopia, o desenvolvimento científico é visto como gerador de bem-estar material, mas também é realçado o anverso da medalha: a ciência concede, a quem lhe conhece os segredos, um poder político incontável, sendo assim igualmente geradora de corrupção.

A ambiguidade da obra decorre igualmente da escassez de informações que nos são fornecidas no que respeita à organização social dos bensalemianos.<sup>17</sup> Na verdade, e como nota Davis, não nos é fornecida, na Utopia de Francis Bacon, uma descrição pormenorizada da ilha no que se prende com as suas características geográficas, o número de habitantes e de cidades. São feitas referências a uma hierarquia social inquestionável, mas a sua natureza não é explicitada. Nada nos é dito sobre a organização militar nem sobre os sistemas de defesa da ilha. Sabemos que a forma de governo é monárquica mas nada sabemos acerca das instituições governamentais. Não é feita qualquer alusão ao exercício do poder jurídico para além do poder limitado do Tirsan. Não somos esclarecidos quanto às formas de produção e de distribuição de alimentos, nem tão-pouco quanto ao estado da agricultura. Não são mencionadas quaisquer instituições relacionadas com a educação básica dos bensalemianos, nem é definida a natureza da

---

16 É Christopher Hill quem, em *Intellectual Origins of the English Revolution*, defende esta ideia. Cf. essencialmente o capítulo III, que versa sobre Bacon e os parlamentares (Hill 1965).

17 Note-se que essa escassez de informações ressalta ainda mais quando contrastamos *New Atlantis* com *Utopia*, de Thomas More.

organização religiosa da ilha.<sup>18</sup> Em relação à Casa de Salomão são-nos descritos os objectivos, os equipamentos tecnológicos e o estatuto dos membros, mas nada é dito quanto à sua organização nem quanto aos processos de selecção dos membros (Davis 1981: 117-8).

Como tem vindo a ser salientado pela crítica baconiana, esta escassez de informação é em parte devida ao facto de *New Atlantis* ser uma obra inacabada. Mas tratar-se-á mesmo de uma obra incompleta? Esta é a ideia que Rawley, o capelão e biógrafo de Bacon e o responsável pela publicação póstuma de *New Atlantis*, nos transmite na sua nota *Ao leitor*. Contudo, o final do texto, com o narrador a ser abençoado pelo sacerdote da Casa de Salomão, que deste modo lhe concede autorização para divulgar, em outras nações, o segredo da felicidade de Bensalem, parece-me um desfecho adequado para uma obra deste género. Na minha opinião, Bacon não deixa uma obra incompleta. Na verdade, creio que a mensagem que ele pretende veicular não necessita de ser suportada por mais informações.

Tal como em relação a *Utopia*, de Thomas More, o leitor de *New Atlantis* terá de estar atento aos sucessivos jogos de significados que se vão apresentando. No caso da obra de Francis Bacon, estes jogos assentam não em neologismos mas em autênticos paradoxos que se subsumem na ideia central de que, apesar de Bensalem ser a nação mais casta do mundo, ainda não erradicou completamente um mal humano, o pecado. Através destes jogos de paradoxos que subtilmente permeiam o livro, são criados dois níveis de leitura. Um de superfície, dirigido ao público em geral e com a mensagem linear de que a felicidade poderá ser alcançada através da religião (pela fé em Deus) e da ciência, que proporcionará ao homem um maior conforto material. Um outro, bastante mais profundo, dirigido ao rei e aos seus acesores, que revela a promoção e protecção do saber científico como o meio mais adequado de assegurar o poder político real. Como diz Eugenio Ímaz, em *New Atlantis* não nos é apresentado um projecto político. Em vez disso,

---

<sup>18</sup> Na verdade, sabemos que há em Bensalem *judeus tolerantes* mas não nos é dito, por exemplo, se os membros da Casa de Salomão são sacerdotes.

deparamos com um retrato do reino tudoriano, com uma aristocracia renascentista, sumptuosa e poderosa, onde a tecnologia é fonte de poder (Ímaz 1986). Para José Maria Carandell, o poder (isto é, as formas de o conseguir e de o preservar) é o tema central dos escritos baconianos em geral e de *New Atlantis* em particular:

"(...) a Bacon, como à maioria dos escritores utopistas do século, importava muito mais o poder que a justiça social, a ordem - política ou científica - que as grandes concepções sociais; portanto, os seus escritos eram como textos jurídicos, precisos e frios, sem a poesia das antigas utopias." (Carandell 1979: 47)

De facto, *New Atlantis* não é uma Utopia para o povo. É apenas introduzido um toque populista, como comentam os Manuel (o vestuário novo e sumptuoso dos bensalemianos) mas que não é suficiente para suplantar a imagem de uma sociedade dominada por políticos e cientistas, e que constitui o ideal dos governantes e dos amantes da ciência (Manuel & Manuel 1979: 252).<sup>19</sup>

Não pretendo com estas considerações insinuar que a mensagem científica de *New Atlantis* não é importante. Não duvido da genuinidade do espírito científico de Bacon, nem tão-pouco do seu velho sonho de construir, em Inglaterra, um Instituto dedicado à investigação científica.<sup>20</sup> Creio, contudo, que, apesar de esses factores poderem ter pesado de forma significativa para a elaboração de *New Atlantis*, eles não terão sido os únicos. Francis Bacon é, sem dúvida, um homem da ciência (apesar de o seu interesse não pressupor uma formação específica nesse campo, assentando apenas no conhecimento de obras publicadas), mas é também e sobretudo um homem de leis e um político Grande parte da sua vida é, com

---

19 A este propósito, os Manuel comentam: "[Francis Bacon was] hardly reputed to love the masses, whom he, along with Bruno and Campanella, considered the heart of dark superstition." (Manuel & Manuel 1979: 252).

20 De acordo com Michèle Doeuff e Margaret Llasera, Francis Bacon tentara realizar esse seu sonho antes de ter caído em desgraça política. Bacon aspirava a tornar-se numa espécie de Ministro das Ciências e Tecnologias e, nesse sentido, apresentara os seus projectos ao seu tio, Lord Burleigh, homem de grande prestígio político. Infelizmente para Bacon, sendo o seu tio um defensor da Alquimia, ele não lhe dera ouvidos. Também a rainha Isabel I não quisera aceder aos pedidos de Bacon, sobretudo depois de este ter levantado obstáculos a um dos seus pedidos de dinheiro ao Parlamento. Cf. Doeuff & Llasera 1983.

efeito, dedicada ao funcionalismo público e à advocacia. Os cerca de setenta trabalhos sobre assuntos de carácter político e legal que deixa à sua morte, em 1626, são testemunha desse seu interesse pelos assuntos de Estado.

Mas, mesmo sendo essencialmente um político, Francis Bacon não é, de forma alguma, um reformador. Nem tão-pouco, como comentam os Manuel, os escritos anteriores de Bacon nos preparam para a sua Utopia.<sup>21</sup> Com efeito, ele nunca se esforçara antes por visualizar o funcionamento de uma sociedade ideal, na sua totalidade. Talvez assim se explique a escassez de informação que acima mencionei, bem como o facto de a obra ser ou parecer incompleta. Na verdade, julgo que ao escrever *New Atlantis*, Bacon tem apenas o objectivo específico de conseguir o apoio de Jaime I para o seu grande sonho científico. Anos antes, Francis Bacon escrevera uma carta a Isabel I, pedindo-lhe quatro coisas que, na sua opinião constituiriam os mais belos monumentos que uma rainha poderia erguer em honra de si mesma: um jardim botânico, um jardim zoológico, uma biblioteca e um "jardim de invenções". Vendo que as suas cartas não haviam surtido o efeito desejado, Bacon tenta chamar a atenção do monarca seguinte escrevendo uma Utopia, onde promete poder e riqueza, dois incentivos a que Jaime I não costuma mostrar-se indiferente.<sup>22</sup>

Note-se que o hábito de recorrer ao apoio dos governantes para os projectos

---

21 Comentam os Manuel: "What is Francis Bacon doing among the utopian prophets? His works contain slighting references to utopias and ideal societies. Bacon was still generally committed to the common Renaissance theory of vicissitudes in describing the philosophic history of states and empires, and at first glance the idea of a static reign of total happiness on earth is foreign to him." (Manuel & Manuel 1979: 251).

22 Não foi ainda encontrado um consenso quanto à data de escrita de *New Atlantis*. Como explica J. C. Davis, os críticos baconianos têm-se dividido, quanto a esta questão, sobretudo em três grupos: aqueles que defendem que a obra foi escrita no início da carreira política de Bacon; os que consideram *New Atlantis* como o produto dos anos de exílio de Bacon que assinalaram o final da sua carreira política; por fim, os que optam por uma solução intermédia, apontando para a escrita de duas versões, uma primeira, entre 1614 e 1617 e uma segunda e final, revista para publicação, em 1623. Para informações pormenorizadas sobre este assunto, ver Davis 1981: 121-2, sobretudo notas 47, 48 e 49. A leitura que ofereço de *New Atlantis* parte do pressuposto de que a obra foi escrita no final da carreira de Bacon, altura em que ele se encontra politicamente desvalido, na sequência de uma acusação de corrupção no exercício da sua actividade de juiz. Os Manuel chamam a atenção para o facto de, independentemente da data em que foi escrita, *New Atlantis* dever ser entendida como a expressão das preocupações que inquietaram Bacon, ao longo de toda a sua vida (Manuel & Manuel 1979: 250-260).

que avançam é uma característica dos utopistas do movimento da Pansofia. Eles são homens de acção, que compreendem que necessitam do poder secular para que a revolução religioso-científica que promovem possa ser encetada.<sup>23</sup> O pansofismo de Bacon é, aliás, na minha opinião, essencial para uma correcta compreensão de *New Atlantis*, mas estranhamente, não costuma ser considerado pela crítica baconiana. Apenas os Manuel o fazem de forma aprofundada (não tirando, contudo todas as ilações possíveis). Os outros textos críticos que consultei manifestam diferentes preocupações, oferecendo assim leituras distintas da Utopia de Bacon. Na verdade, J. C. Davis considera importante, no capítulo do seu estudo que dedica a *New Atlantis*, o milenarismo baconiano, mas empenha-se mais em tentar compreender porque é que Bacon optou por escrever uma Utopia, em vez de retratar uma República Moralmente Perfeita. Krishan Kumar menciona o milenarismo de Bacon mas procura sobretudo demonstrar que a primeira Utopia científica inglesa é dinâmica e realizável. Berneri põe a ênfase na mensagem política de *New Atlantis* (sobretudo na íntima relação entre saber e poder), linha de interpretação que A. L. Morton prossegue, defendendo que o objectivo da Utopia de Bacon não é a felicidade mas o poder. Por fim, Doeuff e Llasera lêem *New Atlantis* como uma espécie de testamento da vontade científica e política de Bacon, uma espécie de legado que ele deixa à posteridade para que o espírito subjacente ao seu projecto não pereça com a sua morte.<sup>24</sup>

Na minha opinião, é no pansofismo de Francis Bacon que encontramos a chave para a compreensão de *New Atlantis*. A elite de cientistas que domina a sociedade bensalemiana representa o ideal pansofista da síntese do conhecimento

---

23 Os jardins botânico, zoológico e de invenções, bem como a Biblioteca, que Francis Bacon pretende ver construídos em Inglaterra, necessitariam, obviamente, de todo o apoio real.

24 Cf. Davis 1981, Kumar 1991, Berneri 1982, Doeuff & Llasera 1983. Note-se que Doeuff e Llasera consideram que em *New Atlantis* é concedida pouca atenção à constituição política de Bensalem porque Bacon atribui às descobertas científicas um valor político e social. Por outras palavras, a ideia que Bacon pretende transmitir é a de que numa sociedade onde há abundância não se põem questões políticas.

científico e religioso no sacerdote que é cientista e no cientista que é sacerdote.<sup>25</sup> Na verdade, as mensagens científica e religiosa de *New Atlantis* são indissociáveis. Como comentam os Manuel, quando a filosofia do século XVIII tenta emancipar os métodos e os planos de Bacon do seu contexto religioso, procede à violentação do espírito que subjaz a toda a obra baconiana (Manuel & Manuel 1979: 259). Com efeito, em *New Atlantis*, apesar de a abundância material ser providenciada por uma elite de cientistas fortemente organizada e hierarquizada, é a religião cristã que constitui o garante da ordem social. É assim que quando os marinheiros ingleses chegam à ilha utópica, a primeira preocupação dos bensalemianos é no sentido de indagar a religião dos forasteiros. É que Ben-salem (do hebreu criança da paz ou filho perfeito) é o local por excelência da concórdia consolidada pela conversão da totalidade da população ao cristianismo.

A conversão dá-se contudo não por processos naturais mas através da intervenção divina. É o milagre da arca enviada por S. Bartolomeu anos após a crucificação de Cristo e que contém o Antigo e o Novo Testamento (incluindo os textos que na altura ainda não estão escritos), que faz com que a população de Bensalem se converta à doutrina cristã. O facto de todos serem capazes de compreender o que está escrito nas Sagradas Escrituras, independentemente da língua que falam, aponta para a inversão do episódio bíblico da Torre de Babel. Com o milagre de Bensalem, todos -- persas, caldeus e árabes -- falam uma mesma língua, a do cristianismo. Até Joabim, o judeu que revela ao narrador os costumes

---

25 *Pansofia*, do grego *pan* (total) e *sofia* (conhecimento). O movimento da Pansofia inspirou-se nos ensaios de Ramón Lull que, no século XIII, reclamava para a ciência o estatuto de canal de divulgação do cristianismo. Com a imposição da Pansofia na Europa seiscentista, fé e ciência, antes irreconciliáveis, passam a ser vistas como meios complementares de conhecer Deus. Torna-se aliás comum, nesta época, a imagem dos dois livros que Deus escrevera e que o homem deveria tentar conhecer para aceder à verdade divina: o Livro das Escrituras e o Livro da Natureza. Ao movimento pansofista aderem, no início do século XVII, figuras importantes da intelectualidade europeia. É Comenius quem assume a liderança da Pansofia e zela pelos contactos entre os seus membros, mas são Bruno, Bacon, Campanella, Andrea e Leibniz, entre outros, que asseguram a expansão do movimento a nível europeu. A mensagem que a Pansofia promove é essencialmente optimista, animada pela ideia de que o desenvolvimento científico será capaz de mudar radicalmente a vida do homem, encontrando-se assim a humanidade num ponto de viragem. Como os Manuel comentam, a esse optimismo não é alheia a expectativa milenarista típica do século XVII europeu, claramente definida nos textos de Campanella e de Comenius (cf. Manuel & Manuel 1979: 215).

matrimoniais de Bensalem, é cristão.<sup>26</sup> É verdadeiramente o Milénio que vivem os bensalemianos, a tão esperada era de paz que Bacon e Campanella, citando as Escrituras, anunciam.<sup>27</sup> Contudo, esta nova era excede os mil anos profetizados no Livro do Apocalipse. De facto, haviam já decorrido cerca de mil e novecentos anos desde que o rei Salomona instituía as leis que perpetuam o estado de graça em que vivem os Bensalemianos. Trata-se pois de uma era de felicidade que não terá um fim previsível. Mas como se explica que o povo escolhido por Deus, a quem Ele enviara as Sagradas Escrituras, um povo que tenta conhecer a totalidade da Sua obra pela fé (nos dogmas cristãos) e pela razão (através das descobertas científicas) seja permeável à corrupção? Mais uma vez, penso que a resposta está no Pansofismo de Bacon e na incompatibilidade natural entre as perspectivas religiosa e científica.

Nas páginas de *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* que Krishan Kumar dedica à análise de *New Atlantis*, a ênfase é posta no papel da ciência como redentora da humanidade. Lembra Kumar, remetendo o leitor para os estudos de J. C. Davis (1981: 124-5) e de Christopher Hill (1972: 131-2) que Bacon sempre aceitara o dogma do Pecado Original, rejeitando contudo a ideia calvinista de que tal implicara a condenação do homem *ad aeternum*. Para Bacon, se o conhecimento do bem e do mal levara o homem à Queda, o conhecimento puro da natureza e da universalidade poderiam restituir-lhe o comando da criação (Kumar 1991: 29). Kumar empenha-se em veicular uma imagem otimista de Francis Bacon, atribuindo-lhe a responsabilidade da viragem da Utopia inglesa para o

---

26 A conversão dos judeus ao cristianismo é vista, no século XVII, como um dos sinais mais significativos da iminência da chegada do Milénio.

27 Comentam os Manuel: "Bacon and Campanella (...) had quoted and interpreted Scripture to sustain their conviction that the discovery of unknown lands and the full understanding of God's creation, parallel developments, were signs that the millennium was about to dawn." (Manuel & Manuel: 215). Também J. C. Davis realça o milenarismo que informa o ideal de Bacon: "He [Bacon] used Daniel's prophecy, that learning would increase in the autumn of the world, to bolster an optimistic view of intellectual progress, and commented on the predictability of religious controversy in these 'latter days'. As we have seen in the *New Atlantis*, he played with the juxtaposition of a Christianised Jewry, a Great Instauration, and, by inference, a latter-day glory. These were hardly more than early-seventeenth-century millenarian ideas and their implications." (Davis 1981: 124).

futuro e fazendo dela um projecto realizável. Por isso Kumar não menciona a totalidade do ponto de vista que J. C. Davis expõe no texto a que ele se refere.<sup>28</sup> Na verdade, para Davis, embora Bacon seja capaz de rasgos de optimismo que o levem a entrever a recuperação da inocência (através da religião e da fé) e do domínio sobre as outras criaturas (através das artes e das ciências)<sup>29</sup> manifesta-se por vezes pessimista, duvidando que o homem consiga alguma vez conhecer a totalidade das leis da natureza e recuperar a sua posição de comandante do mundo (Davis 1981: 125-7).<sup>30</sup> Por outras palavras, o autor da primeira Utopia científica inglesa confia na ciência, mas não confia no homem.

Bacon acredita contudo que, através do estudo, o homem possa elevar-se um pouco acima da vilania que lhe é inerente.<sup>31</sup> É assim que encontramos em *New Atlantis* uma sociedade fortemente hierarquizada, onde o conhecimento é detido não pelos governantes mas pelos cientistas, uma espécie de *moral supermen*, como Davis lhes chama, fazendo com que Bensalem se assemelhe a uma República Moralmente Perfeita. Contudo, mesmo esses super-homens estão sujeitos ao poder corruptivo da ciência. A tensão entre a busca da perfeição moral e o fracasso moral constitui, como muito bem conclui o autor de *Utopia and the*

---

28 Na verdade, Kumar cita apenas parte das ideias que Davis expõe na página 125 do seu estudo de 1981, onde o autor se refere à ambivalência da atitude baconiana relativamente ao Pecado Original. Kumar não menciona as ideias que Davis expõe no passo imediatamente anterior àquele que cita e onde o autor disserta sobre o pessimismo de Bacon.

29 Sobre este assunto, Davis remete o leitor para *Valerius Terminus, Bacon's Philosophical Works*, vol. II, pp. 222-3.

30 Sobre o pessimismo da visão baconiana afirma Davis em *Utopia and the Ideal Society*: "(...) Bacon held a deeply pessimistic view of the human mind and senses. In the *Novum Organon* he referred to the 'dulness, incompetency and deceptions of the senses. (...) It was against the shortcomings of the mind that Bacon warned men in his theory of the Idols of the Mind. When these were added to the 'incapacity of the mind and the vanity and malignity of the affections', nothing was left but 'impotency and confusion'" (Davis 1981: 134).

31 Sobre o assunto, comenta J. C. Davis: "Bacon's defence of learning hung in part on the conviction that learning could play a key rôle in the attainment of civil morality and social harmony. The learned man was a man equipped for conscientious morality and self-improvement. (...) Learning, by fostering the rational in man, as opposed to the brute, makes him amenable to government. (...) Indeed, it was no more difficult for the learned man to pursue true virtue than it was for the politician to adhere to reason of state." (Davis 1981: 126-7).

*Ideal Society*, o leit-motif de *New Atlantis*.<sup>32</sup>

Com efeito, se em obras anteriores, de carácter meramente teórico, Bacon se mostrara confiante quanto à possibilidade da instauração de uma nova era de total felicidade assente no progresso científico, ao tentar divisar o funcionamento concreto de uma sociedade em tais moldes, em *New Atlantis*, esbarra com a concepção pessimista que o cristianismo lhe legara. Segundo Krishan Kumar, a atitude que informa a Utopia de Bacon é essencialmente optimista. *New Atlantis* apresenta-nos um mundo possível. A ciência tornou a utopia realizável (Kumar 1991: 30-1). Neste sentido, não posso concordar com Kumar. A meu ver, o optimismo de *New Atlantis* reside apenas no impulso para idealizar, na ideia do progresso científico como princípio transformador da sociedade. Esse optimismo é no entanto castrado pela consciência da tendência do homem para o mal, o que conduz Bacon a uma atitude céptica quanto ao próprio ideal utópico. É pois o pansofismo de Francis Bacon (isto é, a tentativa de síntese de duas atitudes inconciliáveis, a religiosa e científica) que leva o autor de *New Atlantis* a contemplar a impossibilidade de concretização da própria Utopia científica.

Mas há mais factores que contribuem para que a realização do projecto subjacente a *New Atlantis* seja vista como impossível. Em primeiro lugar, pressupõe-se que haja intervenção divina para que a sociedade se converta ao Cristianismo e se subordine ao seus dogmas e moral religiosa. Em segundo lugar, existe (e recorrendo à terminologia estabelecida por Barbara Goodwin e Keith Taylor)<sup>33</sup> uma impossibilidade técnica, pelo menos de imediato, já que o saber científico e tecnológico dos intelectuais de Bensalem resulta da acumulação de conhecimentos, ao longo de vários séculos (basta pensar no submarino, criado apenas três séculos mais tarde). Por fim, até a mensagem política que

---

32 Por essa razão considera também Davis que *New Atlantis* é uma Utopia e não uma *República Moralmente Perfeita* (Davis 1981: 120). Recordo que para Davis o pessimismo em relação à natureza do homem é inerente ao próprio género utópico. Daí que na Utopia todo o cuidado seja posto na concepção da estrutura da sociedade, isto é, das leis que a regem e que são castradoras da tendência do homem para o mal.

33 Cf. o segundo capítulo da Parte I deste trabalho.

Francis Bacon pretende transmitir na sua obra aos governantes ingleses é invalidada pela falta de pragmatismo político que revela. Na verdade, de que servirá a Jaime I subsidiar investigações que surtirão efeito apenas séculos mais tarde? Esta não é, por certo, proposta que se faça a um rei que se reclama da teoria do direito divino para justificar a legitimidade das suas exigências políticas e das suas extravagâncias económicas.

Não posso pois concordar com Krishan Kumar quando ele afirma que com Bacon a Utopia se vira para o futuro, nem tão-pouco subscrevo a sua afirmação de que a ciência introduz na Utopia um elemento dinâmico, fazendo com que a sociedade idealizada deixe de ser encarada como um projecto acabado (Kumar 1991: 30-1). Na minha perspectiva, a sociedade de *New Atlantis* é uma sociedade estática. De facto, note-se que ela não sofrera grandes alterações desde que o rei Salomona decretara o seu isolamento. Apesar de terem decorrido cerca de mil e novecentos anos desde essa data, os progressos científicos não haviam contribuído para uma mudança significativa da estrutura da sociedade.<sup>34</sup> Concordo contudo com Kumar quando ele defende que com *New Atlantis* é inserida, na tradição de literatura utópica inglesa, a ideia de progresso material (Kumar 1991: 32).<sup>35</sup> Com efeito, o progresso científico e tecnológico introduz na Utopia um novo elemento, a abundância (e, associada a esta, o fausto). Depois de *Utopia*, onde a escassez de alimentos fora combatida com o trabalho e o princípio da abnegação do luxo, *New Atlantis* assume-se como a Utopia da abundância. A partir da Utopia científica de Francis Bacon é assim criada uma segunda linha na tradição de literatura utópica inglesa. Doravante, os utopistas optarão pela linha idealista estabelecida por Thomas More (como o fará William Morris) ou pela linha

---

34 Note-se que Miriam Eliav-Feldon relaciona o carácter estático das Utopias Renascentistas com a ideia de que a perfeição já foi alcançada e portanto não poderá haver evolução. Cf. o terceiro capítulo da Parte I deste trabalho.

35 Também Anthony Quinton realça o facto de Francis Bacon se assumir como um dos primeiros promotores da ideia moderna de progresso ao definir o conhecimento como algo de acumulativo e ao insistir que o conhecimento deve ter uma utilização prática, sendo usado para melhorar a vida do homem. Ver Quinton 1980, sobretudo o capítulo 4.

materialista introduzida por Bacon (que constituirá a opção de Edward Bellamy).<sup>36</sup>

O que separa *New Atlantis* de *Utopia* é um século de mudanças políticas, económicas, sociais, religiosas e científicas. Diz Fernando de Mello Moser que, apesar de Francis Bacon ter escrito a sua *Utopia* com os olhos postos no futuro no que respeita ao progresso científico e tecnológico, "sob outros pontos de vista, nomeadamente o da estrutura da sociedade, [*New Atlantis*] é, uma obra rigorosamente do seu tempo - a fase chamada da Alta Renascença, em Inglaterra (Moser 1982: 57). Com efeito, Thomas More escreve a sua obra nos primórdios do humanismo inglês, preocupando-se com conceitos filosóficos como o da justiça social e acreditando na possibilidade de se alcançar a felicidade pelo exercício da razão. Já Bacon pertence a uma fase mais tardia do humanismo inglês que, embora não renegando o poder da razão, põe a ênfase na experimentação. Para além disso, lida com o conhecimento científico a que reconhece o poder de gerar instabilidade política e social. Mas note-se que, em ambos os casos, é em volta do sentido de comunidade que a sociedade ideal se estrutura. Com efeito, em *Utopia* toda a vida social e política se organiza em prol de uma comunidade que se vigia mutuamente, promovendo o princípio da igualdade social. E se em *New Atlantis* é introduzido o princípio da distinção social, a investigação científica (de que depende a abundância material) é fruto do trabalho em comunidade e do labor de gerações. Teremos de esperar ainda cerca de dois séculos para que a sociedade ideal seja pensada em prol do indivíduo e não da comunidade e para que se permita que os valores individuais se emancipem dos interesses das massas.

Embora a minha interpretação de *New Atlantis* realce o carácter impossibilista da sociedade ideal de Francis Bacon (e sobretudo o peso do pessimismo cristão do seu autor) a mensagem que é apreendida pelo público-leitor contemporâneo a Bacon e pelas gerações que se lhe seguem é essencialmente

---

36 Como explica Christine Rees, o conceito de felicidade para Bacon, mais materialista do que idealista, antecipa a ideia moderna de progresso: "The simple-life of golden age utopia has been left a long way behind in the extravaganza of experimentation conducted by the College of the Six Day's Works, which acknowledges virtually no limits on human requirements, human inventiveness or human curiosity. The butchered beasts of *Utopia* belong to an older, simpler agrarian world; the dissected beasts of *New Atlantis* belong to the modern world." (Rees 1996: p. 42).

optimista. A descrição dos trabalhos conduzidos pelos cientistas-sacerdotes do Colégio dos Seis Dias, em *New Atlantis*, prova ser inspiradora para uma geração de baconianos que, 32 anos após a morte do seu mentor, funda a Royal Society of London. E muitas outras academias científicas europeias do século XVIII se entusiasma com a descrição do progresso científico em Bensalem, subscrevendo, nos seus estatutos, o ideal baconiano.<sup>37</sup> Com efeito, apesar da desconfiança em relação ao homem de ciência que por vezes assola Bacon (e que se manifesta, como demonstrei, em *New Atlantis*) a mensagem baconiana que é popularizada, sobretudo durante o período revolucionário inglês, é a da visão da ciência como a grande resgatadora da humanidade. Numa época iluminada pela crença no Milénio (e portanto na intervenção divina) a investigação científica é assim encarada como uma forma de o homem ajudar a antecipar a realização dos desígnios de Deus.

\* \* \*

Para além da Utopia científica impõe-se, no século XVII inglês, e particularmente no período do Interregno da monarquia, o ensaio político sobre a melhor constituição de uma República. *The Law of Freedom*, de Gerard Winstanley e *Oceana*, de James Harrington, são sem dúvida os melhores exemplos deste tipo de texto literário. Estes textos são por vezes reconhecidos como textos utópicos mas, na minha opinião, eles não são verdadeiras Utopias. De facto, em *The Law of Freedom* a carga ficcional do texto praticamente desaparece, limitando-se Winstanley a descrever o funcionamento de uma constituição ideal. E embora Harrington recorra à ficção para descrever a sociedade de Oceana, o que se assume como verdadeiramente importante no seu discurso é a descrição da

---

37 Sobre o assunto, ver Manuel & Manuel 1979, sobretudo p. 243. Também Krishan Kumar realça a influência de Francis Bacon nas gerações subsequentes e explica: "(...) from the very moment of Bacon's death a group of energetic and enterprising Baconians devoted themselves with conspicuous success to spreading the utopian message of science. In the middle decades of the seventeenth century, the scientific utopia was elaborated and popularized in the activities, projects and publications of Samuel Hartlib, Jan Comenius, William Petty, Robert Boyle, Abraham Cowley and Joseph Glanville, many of whom were members of the 'Invisible College' of scientists who vigorously promoted the idea of a national scientific foundation." (Kumar 1991: 30).

constituição que Megaletor, o fundador da paz oceânica, concebera e implantara. Para além disso, em nenhum destes textos encontramos a descrição da viagem utópica que, como disse já, considero ser um dos mais importantes elementos integrantes do género utópico, pela forma como define as relações entre o real e o imaginário, entre o presente, o virtual e o futuro. Note-se que essa teia de relações não se encontra enunciada nos textos de Winstanley e de Harrington. Na verdade, Winstanley não se preocupa sequer em imaginar uma outra sociedade, situada num lugar relativamente remoto. E se Harrington o faz, inventando mesmo um nome e uma história política para a nação oceânica, a verdade é que, como nota Morton, a sociedade que Harrington descreve não é uma sociedade de homens, mas uma sociedade de leis e de instituições (Morton 1978: 92). Por essa razão, embora reconheça que esses textos se inscrevem no "quadro do utópico" que atrás defini,<sup>38</sup> proponho que eles sejam lidos na linha da idealização de constituições ideais que, como explica Kumar, se define a partir de *A República*, de Platão (Kumar 1991: 25).

Apesar de *The Law of Freedom e Oceana* não caberem na definição de Utopia que propus no início deste trabalho, julgo que será pertinente, nesta minha exposição, uma breve análise desses textos. Com efeito, não creio que ao empenhar-me nesta tarefa me desviarei do tema que me propus abordar neste capítulo. Creio mesmo que a consideração dos princípios que informam a idealização dos dois tipos de constituição propostos por Winstanley e por Harrington poderão ajudar-nos a compreender melhor as Utopias renascentistas. Contudo, antes de me debruçar sobre esses textos seiscentistas, julgo importante salientar o contexto em que eles são escritos. Trata-se, com efeito, de um período de mudança política, que convida à especulação sobre o tipo de constituição que poderá devolver a paz à Inglaterra. Note-se aliás que estes textos políticos são essencialmente nacionalistas. Com efeito, e como sublinham os Manuel, textos como os de Winstanley e de Harrington, comuns no período da Guerra Civil

---

38 Cf. o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

inglesa, não podem ser vistos como produtos para exportação (Manuel & Manuel 1979: 342).<sup>39</sup> Mas interessará igualmente realçar que o facto de o ensaio político se tornar comum neste período tem uma explicação. Como comenta A.L. Morton, à semelhança do que se passará com as Revoluções Americana e Francesa, a revolução que está na base da queda da monarquia inglesa, em 1649, é apenas possível pela conjugação das forças dos burgueses e das camadas mais baixas do povo. No rescaldo da revolução instala-se um ambiente de tensão entre essas duas forças que tendencialmente almejam objectivos distintos. Para os burgueses, o processo revolucionário encontra-se completo no momento em que os privilégios feudais e o absolutismo real são derrubados. Já as camadas mais baixas do povo aspiram a uma transformação social mais radical, assentando na abolição do sistema de propriedade privada. É nesse contexto que surgem os grandes planos para as constituições ideais, normalmente concebidos por quem tem propriedade a defender. Por vezes, contudo, a vontade das camadas mais baixas do povo encontra eco em documentos políticos como *The Agreement of the People* (Morton 1978: 93). *Oceana* e *The Law of Freedom* ilustram respectivamente estas duas situações evocadas por Morton.

*The Law of Freedom in a Platform or True Magistracy Restored*, publicado em 1652, no final da carreira política de Winstanley, representa o clímax de um percurso paradoxal.<sup>40</sup> Com efeito, nada do que Winstanley escreve antes prepara o leitor para a Constituição ideal que propõe. Os seus primeiros ensaios são, como comenta J. C. Davis, místicos, repetitivos e vagos. É um optimismo milenarista que emana deles e a atitude política que denotam aproxima-se muito do anarquismo. Já *The Law of Freedom* se impõe pela sua grande clareza de organização. Este texto, marcado por uma visão pessimista da humanidade no que respeita à sua

---

39 Note-se que para os Manuel, os textos de Winstanley e de Harrington são verdadeiras Utopias. O reconhecimento destes textos dentro do género utópico por parte destes críticos deve-se, a meu ver, ao conceito demasiado lato de Utopia que eles propõem. Ver a discussão desta questão no primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

40 Segundo Marie-Louise Berneri *The Law of Freedom* representa a passagem de Winstanley de um misticismo religioso para uma espécie de ateísmo racional, de um reformismo agrário para um colectivismo integrado (Berneri 1982: 149).

concepção moral, revela uma atitude de confiança (secularizada) num homem, Cromwell, capaz de implantar um Estado autoritário (Davis 1981: 170-1).<sup>41</sup>

Curiosamente, é a visão que Winstanley alega ter tido, em 1649, que está na base de uma mudança de atitude tão radical. Segundo relata o próprio Winstanley, os desígnios divinos são-lhe dados a conhecer quando Deus lhe aparece numa visão e o manda reunir um grupo de homens e com eles cavar e plantar as terras *comuns*<sup>42</sup>, delas tirando o seu sustento. É pois uma experiência religiosa que faz com que Winstanley passe de um milenarismo passivo<sup>43</sup> para o empenhamento social e político.<sup>44</sup> Assim começam os *digging experiments*, em 1649. A

---

41 Sobre o percurso paradoxal da atitude política de Winstanley comentam os Manuel: "In 1649, when his public career began, Winstanley had spoken in language reminiscent of Joachim's three stages, and the age of universal love appeared imminent. Three years later, in the practical utopia dedicated to Cromwell, the spirit was Manichean, as he elaborated a mechanism to curb the powers of evil in human nature. The mystical triumph of universal love receded into the background, and he lost himself in that labyrinth of political gadgetry common to English utopias of the period." (Manuel & Manuel 1979: 355).

42 Refiro-me às "common lands".

43 Como lembra Keith Thomas, a crença no milénio torna-se mais forte, em Inglaterra, durante e imediatamente após a Guerra Civil. Neste período a Inglaterra é palco de toda uma série de acontecimentos sem precedentes: a guerra, que divide a nação e desafia o poder real, o colapso da igreja anglicana, a decapitação de Carlos I e a subsequente abolição do sistema monárquico (cf. Thomas 1987: 22). Estes acontecimentos fazem, nas palavras de Thomas, *explodir* o sentimento de expectativa milenarista que só não se manifestara de forma explícita no século XVI porque a ordem social havia sido então severamente controlada. Segundo Thomas, em 1649 contam-se mais de 80 livros publicados sobre este assunto. 1666 é uma das datas mais populares para o começo do Milénio, já que contém o número da Besta que, segundo a *Revelação* (VIII, 18), deverá ser derrubada para que Deus possa reinar em liberdade. Outra data alternativa para o início da nova era de paz é 1656, tantos anos quantos terão decorrido entre a Criação e o Dilúvio. Thomas nota ainda que, embora no século XVII a crença no Milénio se encontre disseminada por toda a Inglaterra, ela manifesta-se geralmente a nível de uma atitude de expectativa passiva. Apenas algumas seitas, como a dos "Fifth Monarchy Men", pressionadas pelo sentimento de iminência do Apocalipse, se sentem impelidas a intervir, de forma a ajudar à vinda do Milénio (cf. Thomas 1971: 167-71). Christopher Hill chama a atenção para o facto de também o processo de Reforma da Igreja em Inglaterra ter contribuído para a afirmação do milenarismo setecentista. Na verdade, ao instituir a Bíblia, em versão inglesa, como texto base do Anglicanismo, Isabel I tornara acessível ao povo a fundamentação teológica (quase sempre apressada e descontextualizada) da expectativa milenarista. Hill dá alguns exemplos dos abusos de interpretação da Bíblia: "So Arise that *Revelation* 8 and 11 gave an account of the English Civil War, that chapters 8 and 9 of Amos set down all that came to pass since the beginning of the Long Parliament" (Hill 1975: 60).

44 Winstanley refere em *Fire in the Bush* (1650), dirigido a "all the several societies of people called churches, in the Presbyterian, Independent or any other form of profession in the service of God", uma outra visão, que descreve da seguinte forma: "[...] this following declaration of the word of life was a gift to me from the Father himself; and I received it not from men. When I had writ it, I was moved to send it to you immediately; but I delayed it by almost a fortnight, and thought not of it: then one night as I

intransigência oficial com que estas experiências esbarram determina a sua curta duração,<sup>45</sup> mas os panfletos que Winstanley escreve em defesa dessas experiências popularizam a sua teoria de recuperação económica do país. Em *A New Years Gift for Parliament and Armie*, publicado em 1650, Winstanley defende e fundamenta historicamente os direitos dos *Diggers* às *common* e às *waste lands*. Em *The Law of Freedom*, essa fundamentação histórica encontra-se na base da sociedade parcialmente comunista que Winstanley idealiza.

Winstanley parte do princípio de que não existe um direito natural de propriedade. Deus dera a terra aos homens para que ela fosse irmanamente usufruída.<sup>46</sup> Todo o homem tem assim, por nascimento, direito à terra e ao trabalho. Mas depois dera-se a Queda que Winstanley, rejeitando a concepção cristã tradicional, formula em termos económicos (a Queda no comércio e num sistema monetário) e em termos políticos (a Queda na guerra e na monarquia).<sup>47</sup> A Queda, perspectivada neste sentido, representa o falhanço dos planos de Deus, esse

---

waked out of sleep the voice was in my very heart and mouth, ready to come forth: 'Go send it to the churches.'" (Winstanley 1973: 213). Note-se que esta ideia de que o homem é um mero instrumento divino para a mudança da sociedade inglesa, quer a nível religioso, quer a nível político, é comum neste período. É aliás o caso de Oliver Cromwell que, como comenta Christopher Hill, ao ser nomeado para comandar as tropas que deverão derrotar os escoceses que apoiam Carlos I, afirma estar apenas a cumprir os desígnios de Deus: "I have not sought these things. (...) Truly I have been called unto them by the Lord and therefore am not without some assurance that he will enable his poor worm and weak servant to do his will and to fulfill my generation." (Hill 1970: 137)

45 Segundo Davis, estas experiências acabam em 1650, tendo durado apenas um ano. (Davis 1981: 174). De acordo com os Manuel, em 1652 os *Diggers* já não são notícia: "For a while Winstanley won the allegiance of a few hundred converts and attracted public notice in London; but by 1652 interest in his ventures petered out." (Manuel & Manuel 1979: 349). Para mais informações sobre o assunto, ver Hill 1973: 31.

46 Em *The True Leveller's Standard Advanced*, texto assinado por vários "Diggers", entre os quais Winstanley, esta ideia é desenvolvida: "In the beginning of time, the great creator Reason made the earth to be a common treasury, to preserve beasts, birds, fishes and man, the lord that was to govern this creation; (...) but not one word was spoken in the beginning, that one branch of mankind should rule over another." (Winstanley 1973: 77)

47 Christine Rees desenvolve esta questão em *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction* (Rees 1996: 45). Também Christopher Hill se debruça sobre este tema em "Democratic Traditions: Forerunners of Socialism in the 17th Century English Revolution", onde explica: "Winstanley turned biblical orthodoxy on its head when he said that so far from inequality, private property and the state being the consequences of the fall of man, on the contrary, the fall of man is the result of the institution of private property; selfishness and greed and all the evils that the clergy denounce in the pulpit are the consequences of private property and inequality." (Hill 1977: 272)

grande *Leveller*, como Winstanley costuma chamar-lhe, antecipando assim, como comenta Berneri, a concepção de um Cristo socialista.<sup>48</sup> Na verdade, embora Winstanley rejeite a doutrina do Pecado Original, afirmando que o homem nasce livre e é bom por natureza, ele reconhece que a humanidade cai facilmente na tentação egoísta de possuir mais do que o seu vizinho. Assim se explica a criação de um direito de propriedade determinado pela conquista aguerrida (no caso inglês, pela Conquista Normanda) a que Winstanley não reconhece legitimidade.<sup>49</sup>

J. C. Davis realça o facto de a Queda, tal como é perspectivada por Winstanley, ser concebida como um fenómeno individual, no sentido em que todo o homem nasce inocente mas depressa cai nas malhas do egoísmo. Por esse motivo a redenção, que Winstanley entrevê como possível, deverá ser obtida também individualmente (Davis 1981: 177). É esta a lógica que está na base do sistema de comunismo parcial que encontramos em *The Law of Freedom*, uma sociedade onde convivem duas nações separadas, por um lado a dos homens que trabalham as *terras de ninguém* (*common* e *waste lands*, bem como as terras confiscadas à coroa, na sequência da decapitação do rei) e, por outro lado, os proprietários rurais. Winstanley espera que a reforma da sociedade se processe gradualmente por um processo de contaminação. Ele crê que a convivência entre as duas nações, regidas por Governos distintos e segundo leis próprias, fará com que a sociedade comunal, onde impera a lei da liberdade, seja progressivamente

---

48 Berneri chama também a atenção para o facto de Winstanley rejeitar a visão ortodoxa de Deus, ao identificá-lo com a própria Razão e ao reconhecer Cristo não como uma personagem histórica mas como "the spreading power of light". Winstanley rejeita igualmente a existência de milagres, do Céu e do Inferno e põe mesmo em causa a vida após a morte. Afirmando que o homem nasce livre e que é bom por natureza, não aceita igualmente a doutrina do Pecado Original. (Berneri 1982: 151).

49 Em *A Declaration from the Poor oppressed People of England Directed to all that call themselves or are called Lords of Manors* (1649), diz Winstanley: "For the power of enclosing land and owning property was brought into the creation by your ancestors by the sword; which first did murder their fellow-creatures, men, and after plunder or steal away their land, and left this land successively to you, their children. And therefore, though you did not kill or thieve, yet you hold that cursed thing in your hand by the power of the sword." (Winstanley 1973: 99)

percepção pelos proprietários rurais como um exemplo a seguir.<sup>50</sup> Winstanley não prevê assim uma revolução sangrenta que metaforize o Apocalipse bíblico, antes procura que, individualmente e sem pisar os limites estabelecidos pela lei, o homem se aperceba do caminho a seguir.<sup>51</sup>

O título do texto de Winstanley é particularmente elucidativo do seu ideal social, já que enuncia os dois pilares da teoria política e económica defendida nas cerca de noventa páginas que compõem *The Law of Freedom*. A lei é necessária, segundo Winstanley, não só para defender os interesses do povo (de quem o utopista se assume como porta-voz), mas também para criar no homem uma *segunda natureza*, condicionada para a convivência pacífica dentro da sociedade. Nesse sentido, a lei deve ser inequívoca e sancionadora. Quanto à liberdade, ela é perspectivada por Winstanley essencialmente em termos económicos. Apenas quando estiver livre do jugo financeiro dos proprietários de terras é que o povo (que Winstanley praticamente reduz à massa rural) poderá ser feliz.

Winstanley procura, acima de tudo, a redignificação do trabalho, acentuando que para ser livre o camponês tem de trabalhar as próprias terras. O trabalho *alugado* (isto é, o cultivo de terras que pertencem a outras pessoas) é pois a forma de escravidão que Winstanley contesta e pretende abolir.<sup>52</sup> Mas para que o povo possa continuar a ser livre, para que a sua força produtiva não seja alvo da cobiça dos mais fortes, tem de ser protegido por um conjunto de leis. Na verdade, em *The Law of Freedom*, as sessenta e duas leis que compõem a Constituição da sociedade comunal regulamentam não só a organização política e económica, mas

---

50 Que outra alternativa terão aliás os proprietários rurais se deixarem de ter quem lhes trabalhe a terra? Embora Winstanley não defenda uma transformação global da sociedade, o seu plano acaba realmente por afectar também a *outra nação* que vive segundo as leis antigas e que depende da força produtiva dos trabalhadores rurais.

51 Em *Utopia and the Ideal Society* J. C. Davis alega, na minha perspectiva de forma muito bem fundamentada, que Winstanley nunca pretendeu fugir à lei estabelecida, apesar de tantas vezes ter sido acusado de anarquismo. Cf. essencialmente Davis 1981: 187-194.

52 Note-se que esta redignificação do trabalho é baseada e serve objectivos de redignificação económica e social. Não se trata ainda, no século XVII inglês, da valorização do trabalho como forma de expressão do indivíduo..

também os próprios comportamentos sociais. Assim se compreende a importância de serem claras na sua vertente sancionadora, bem como a insistência de Winstanley no sentido de elas serem lidas ao povo quatro vezes por ano. Nelas se prevê a punição relativa a todos os crimes, sendo a mais severa, a pena de morte, reservada para a distorção e o abuso da própria lei. Nelas se encontra igualmente prescrita a obrigatoriedade do trabalho agrícola, a forma de distribuição dos bens e alimentos, a proibição do comércio e do uso de moeda, as eleições anuais (para que os que se encontram no Governo não tenham tempo nem poder para se deixarem corromper), as funções dos fiscais, a servidão e a escravatura, a vida em família (nos moldes estruturais do patriarcado), a educação e a aprendizagem de ofícios (que constituem uma forma adicional de condicionamento de comportamentos), os poderes do Parlamento, as obrigações dos sacerdotes (transformados mais em arautos do Governo do que da voz divina), entre outros aspectos.

Winstanley sabe que, para que a *lei da liberdade* possa imperar em Inglaterra, terá de ser imposta por uma mão forte. Em Oliver Cromwell, naquele período o líder supremo do exército parlamentar, Winstanley reconhece o poder adequado para a implantação da sua Constituição ideal. Por isso diz Winstanley a Cromwell, na epístola que precede a exposição do projecto que avança em *The Law of Freedom*, "And now I have set the candle at your door, for you have power in your hand, in this other added opportunity, to act for common freedom if you will: I have no power." (Winstanley 1973: 285). Mas Winstanley sabe também que o facto de Cromwell ter o poder político necessário à prossecução do seu projecto não significa que ele tenha vontade de o concretizar. É por essa razão que Winstanley se lhe dirige ironicamente, e num jogo de palavras, diz a Cromwell o que ele deverá fazer, criticando assim implicitamente aquilo que ele sabe que ele virá realmente a decidir:

"And now you have the power of the land in your hand, you must do one of these two things: first, either set the land free to the oppressed commoners who assisted you and paid the Army their wages; and then you will fulfil the Scriptures and

your own engagements, and so take the possession of your deserved honour:

Or secondly, you must only remove the conqueror's power out of the King's hand into other men's, maintaining the old laws still; and then your wisdom and honour is blasted for ever, and you will either lose yourself, or lay the foundation of greater slavery to posterity than you ever knew." (Winstanley 1973: 276)<sup>53</sup>

Sabemos hoje que Cromwell acabará por optar pela solução menos honrosa ao instaurar em Inglaterra um sistema de Protectorado que, em termos práticos, poucas alterações provocará na vida do povo. É que Cromwell não subscreve a interpretação que Winstanley oferece do conceito de liberdade como o usufruto livre da terra. Para Oliver Cromwell (pelo menos nos anos revolucionários em que ele luta contra o rei) a liberdade é um conceito eminentemente político, isto é, que determina a capacidade e a legitimidade que o homem tem de se defender dos abusos do poder real. Para Winstanley, a ligação entre o homem e a Natureza faz parte da História da humanidade e a função do governo deverá ser essencialmente a de controlar a ordenação da terra, bem como os costumes do homem. Para Cromwell é a afirmação dos direitos políticos dos súbditos que deve ser preservada e é ela que faz parte da História de Inglaterra, marcada, nos primórdios da formação da identidade inglesa, pelas reivindicações avançadas na Magna Carta de 1215. Esta diferença de formulação do conceito de liberdade do ponto de vista de Winstanley e do líder dos Ironsides tem uma explicação: Cromwell fala em nome de uma burguesia com um poder político ascendente que acaba por consolidar após a queda da monarquia, enquanto que Winstanley fala em nome do povo que, sem possuir terras, não tem o direito de expressar a sua vontade política e assim defender os seus interesses. Na base da liberdade de expressão política está pois a propriedade que os homens possuem. Para que todos tenham a mesma oportunidade de se fazerem ouvir, a única solução para Winstanley será, como ele

---

53 Num passo anterior a este, Winstanley deixara clara a ideia de que os "commoners" haviam desempenhado um papel importante em prol da facção parlamentar, devendo nessa medida ser recompensados: "Now you know, Sir, that the kingly conqueror was not beaten by you only as you are a single man, nor by the officers of the Army joined to you; but by the hand and assistance of the commoners, whereof some came in person and adventured their lives with you; others stayed at home and planted the earth and paid taxes and free-quarter to maintain you that went to war." (Winstanley 1973: 275-6)

dissera já em 1649, em *A Watch-Word to The City of London, and the Armie*, "to make the earth a common treasure" (Winstanley 1973: 133). O texto de James Harrington, sobre o qual me debruçarei de seguida, parte desta mesma constatação de que é a propriedade que confere poder.

*Oceana*, de James Harrington, é publicado em 1656, num período em que (e relembro a explicação de A. L. Morton) o povo, pela voz dos *Levellers* e dos *Diggers*, reclama uma reforma completa da sociedade, que terá de passar pela abolição do sistema económico baseado na existência da propriedade privada, enquanto a burguesia tenta estabelecer um tipo de governo que defenda os seus bens. Tal como Winstanley, Harrington reconhece uma forte relação entre o poder económico e o poder político, já que apenas quem tem propriedades pode votar e assim fazer ouvir a sua vontade no Parlamento inglês. Contudo, Winstanley e Harrington defendem facções opostas nesta luta. De facto, o primeiro apela para a libertação económica do povo do jugo dos proprietários rurais ao passo que o segundo defende os interesses da burguesia, arquitectando um plano para a instauração de uma sociedade baseada na propriedade privada.

Defender um sistema económico baseado na propriedade privada não significa contudo para Harrington voltar ao passado monárquico, antes pelo contrário. Logo no rescaldo da decapitação de Carlos I, Harrington louvara as vantagens democráticas da República. E é enquanto republicano que ele escreve a sua obra-prima, *Oceana*. A origem da admiração de Harrington pela República poderá ser encontrada na sua juventude, marcada por viagens pelo Continente Europeu, onde observara atentamente os diferentes sistemas de governo. O modelo de governo misto que imperava em Veneza fascinara-o particularmente e afigurara-se-lhe, de imediato, como a única solução possível para apaziguar os ânimos dos seus conterrâneos.<sup>54</sup> Contudo, subjacente ao modelo de República

---

54 Como explicam os Manuel, a República de Veneza é um modelo político particularmente admirado no século XVII (ele fora aliás já idealizado na dramaturgia shakespeariana), embora surjam nesta altura algumas vozes detraçoras como a de Sir Robert Filmer, que considera a República um tipo de governo eminentemente aristocrático e opressivo, com um sistema fiscal demasiado pesado para a população (Manuel & Manuel 1979: 362-363).

clássica que vigorara em Roma e que persiste ainda no século XVII em algumas cidades italianas encontra-se o reconhecimento da utilidade política da participação de uma maioria de cidadãos, que acabam por ser os responsáveis pela governação do Estado, isto é, por se governar a si mesmos. Como realça J. C. Davis, Harrington, marcado, tal como os seus contemporâneos, por uma concepção pessimista da natureza humana, vê-se compelido a adaptar ao contexto inglês, e de forma realista, o modelo que tanto admira (Davis 1981: 207). Assim nasce *Oceana*, uma República onde a democracia, isto é, o respeito pela vontade da maioria, é preservada por um conjunto de leis severas que regulamentam o comportamento do homem a todos os níveis.<sup>55</sup> É que, na perspectiva de Harrington (e é sob esse signo que se organiza o ideal utópico harringtoniano), não são os homens bons que fazem as boas leis, são as boas leis que fazem os bons homens:

"'Give us good men, and they will make us good laws', is the maxim of a demagogue and is (through the alteration which is commonly perceivable in men, when they have power to work their own will) exceeding fallible. But 'give us good orders, and they will make us good men', is the maxim of a legislator, and the most infallible in the politics." (Harrington 1656)<sup>56</sup>

As trinta leis que formam a Constituição de *Oceana* regulamentam o funcionamento de toda a sociedade, aos diferentes níveis. No plano económico e social Harrington confia na eficácia das *leis agrárias* que determinam que ninguém pode possuir terras que excedam o rendimento anual de 2.000 libras.<sup>57</sup> Não

---

55 Vimos já que no século XVII esta solução não constitui um paradoxo.

56 A edição de *Oceana* de que disponho é uma edição electrónica, conseguida via Internet. Por essa razão não poderei mencionar a paginação referente aos passos de *Oceana* que aqui cito.

57 Em *Oceana*, Harrington promove a ideia de que estas leis são as mais justas porque emanam da vontade de Deus: "This kind of law fixing the balance in lands is called agrarian, and was first introduced by God himself, who divided the land of Canaan to his people by lots, and is of such virtue that wherever it has held, that government has not altered, except by consent; (...) But without an agrarian law, government, whether monarchical, aristocratical, or popular, has no long lease." (Harrington 1656)

significa esta determinação que sejam confiscadas de imediato aos mais ricos as propriedades excedentárias. Em vez disso, Harrington espera que, se se alterar a lei que coloca a herança da família nas mãos do filho primogénito de forma a que o legado seja repartido equitativamente por todos os filhos, e se se limitar a acumulação de fortunas por meio de uma lei que limite os dotes de casamento a 1500 libras anuais, as propriedades que estavam nas mãos de poucos estarão, a longo prazo, nas mãos de muitos. As leis agrárias têm pois como objectivo um equilíbrio da distribuição da propriedade e, por arrastamento, do poder político. Para Harrington, elas constituem o meio mais adequado de evitar o domínio aristocrático tradicional.<sup>58</sup>

A Harrington não interessa, contudo, hostilizar a aristocracia, a quem ele reserva, no plano político e institucional, importantes funções. A aristocracia é a única camada social que, no entender de Harrington, dispõe do tempo, da sabedoria e da formação necessárias para a determinação e definição dos interesses da nação. Possui também, todavia, uma forte tendência para a auto-preservação, pelo que, se o poder for colocado nas suas mãos, ela acabará por o utilizar para defender apenas os seus interesses, que não coincidem com os da maioria. O interesse da maioria é o interesse do povo, mas o trabalho rural que o absorve, bem como a falta de formação cultural impedem o povo de o formular correctamente. É este raciocínio que está na base da criação, em Oceana, de um sistema legislativo que assenta na divisão (a partir da distinção social) dos representantes em duas câmaras, com competências distintas: um Senado, onde têm lugar os aristocratas, e que cumpre a função de definir os interesses da nação e propor novas leis e uma Assembleia Popular, constituída maioritariamente pelo povo (sendo um número diminuto de lugares ocupados por aristocratas), e que tem como missão aprovar ou reprovar as leis concebidas pelo Senado, isto é, tem a

---

58 Pelas contas de Harrington, as leis agrárias, a serem correctamente aplicadas, distribuirão a propriedade existente pelo menos por 5000 famílias. Sobre a correcção das contas de Harrington, ver Davis 1981: 231-232. Sobre as leis agrárias, ver Morton 1978: 99 e Berneri 1982: 144.

função de decidir se elas contemplam ou não os interesses da maioria.<sup>59</sup> Na perspectiva de Harrington, apenas este sistema criará boas leis, que contemplem o interesse da maioria. Mas, para assegurar que não haverá abusos de poder, são ainda instituídas as eleições anuais (por voto secreto), decretada a rotatividade de funções no governo e proibido o debate político fora do Senado.

A nível religioso é instituído um ambiente de tolerância, sendo consentidas as mais variadas práticas religiosas, desde que sejam cristãs. Tendo em vista impedir que os padres possam intervir nas áreas de organização social, são-lhes atribuídas funções exclusivamente religiosas, é-lhes proibida a posse de terras e é-lhes conferido um vencimento digno. Para voltarem a servir uma mesma paróquia ao fim de um ano probatório, os sacerdotes têm de obter a aprovação, expressa por sufrágio, de dois terços dos *elders*.

Aparentemente e aos diferentes níveis, parece vigorar em Oceana um sistema aberto e democrático. Contudo, como salienta J. C. Davis, o sistema legislativo de Oceana não deixa espaço de manobra para grandes alterações políticas.<sup>60</sup> Tudo se encontra previsto na Constituição que Megaletor mandara idealizar:<sup>61</sup> as leis que estipulam a distribuição das terras, a divisão do Parlamento em duas câmaras, a tolerância religiosa e o sistema educativo, são definitivas e inalteráveis. A *formalização*<sup>62</sup> dos espaços (a nível da arquitectura), da organização

---

59 Debruçam-se sobre este tema os seguintes autores: Davis 1981: 221-222; Morton 1978: 100; Berneri 1982: 144.

60 Como comenta J. C. Davis, os *royalists* não são excluídos do corpo de cidadãos elegíveis para os cargos públicos de Oceana porque a participação política que lhes é permitida é praticamente nula: "Participation in *Oceana* consists of the freedom to observe rituals and to accept predetermined limitations, the rejection of which would be folly, a self-destructive madness." (Davis 1981: 209).

61 Mal alcançara a vitória sobre o rei de Oceana, Megaletor, que, naturalmente, representa Oliver Cromwell no culminar de acontecimentos paralelos em Inglaterra, incumbira uma comissão de cinquenta legisladores da tarefa de conceber uma Constituição. Em *Oceana* é repetidas vezes reconhecido a Megaletor o mérito pela organização da nova sociedade. A título de exemplo, repare-se no seguinte passo: "And such was the art whereby my Lord Archon (taking council of the Commonwealth of Israel, as of Moses; and of the rest of the commonwealths, as of Jethro) framed the mode of the Commonwealth of Oceana". (Harrington 1656 -- sublinhado meu)

62 Recorro aqui à terminologia proposta por J.C. Davis em "Formal Utopia / Informal Millennium". Segundo Davis, ao contrário dos milenaristas (que acreditam que o ilimitado poder divino determinará o futuro da sociedade, passando sobre todas as formas implantadas pelos homens), os utopistas do

do trabalho, da devoção e até do lazer, faz com que todos os dias pareçam iguais, com que o inesperado não possa ter lugar. Em *Oceana* existe afinal o Leviatã de que fala Hobbes (ele é o próprio sistema político e económico), mas com roupagens falaciosas de democracia.<sup>63</sup>

Apesar de Harrington dedicar o seu texto a Oliver Cromwell, este hesita em consentir a sua publicação. E quando a obra é finalmente lançada no mercado, o círculo de apoiantes do *Protector* tudo faz para a ridicularizar. Como a crítica harringtoniana tem vindo a salientar, a censura cromwelliana prende-se essencialmente com o facto de Olphaeus Megaletor se demitir do Governo logo após a definição de uma Constituição que asseguraria a perpetuidade do próprio sistema instituído. As semelhanças entre Oceana e Inglaterra são muito evidentes. De facto, não será difícil para o leitor coevo aperceber-se de que, tal como Emporium representa Londres e Marpesia e Panopea remetem respectivamente para os territórios da Escócia e da Irlanda, também Megaletor, o chefe do exército revolucionário, se assemelha ao líder dos Ironsides. Mas Cromwell, ao contrário de Megaletor, não está disposto a demitir-se do poder, quer porque a ele se acostumara, quer porque (e essa tem sido a interpretação mais consensual) chegara à conclusão de que para evitar a instabilidade é necessária a instituição de

---

século XVII crêem que a *forma* da sociedade é essencial. É aliás sobre ela que os utopistas trabalham, regulamentando até aos mais pequenos pormenores (Davis 1993: 17-32). Embora eu não considere que *Oceana* possa ser formalmente considerada uma Utopia, julgo que a Constituição que Harrington idealiza nesse texto assenta neste mesmo princípio de que serão as *formalidades* determinadas pelo homem que determinarão o bom funcionamento da sociedade.

63 Importará aqui referir que a importância de *Oceana* para a tradição da literatura utópica inglesa tem vindo a ser realçada por alguns críticos que, subscrevendo uma concepção mais lata de Utopia do que aquela que eu defini no início deste trabalho, identificam o texto de Harrington com o género utópico. É assim que os Manuel afirmam que *Oceana* é a primeira utopia com uma base histórica sólida. De facto, Harrington chega à conclusão de que o seu projecto é o único viável para a Inglaterra ao verificar que, desde a Idade Média persiste uma progressiva tendência para acabar com os grandes domínios, assistindo-se assim a uma maior distribuição do poder político (Manuel & Manuel 1979: 366). Também A. L. Morton realça a importância do contributo de Harrington para o desenvolvimento do conceito de *materialismo histórico*. Para Morton, Harrington é o primeiro utopista a perspectivar a história como um processo secular, livre da intervenção divina (Morton 1978: 98) Penso que estas considerações seriam relevantes se o texto de Harrington fosse, formalmente, uma Utopia. Contudo, como disse já, este texto não respeita as regras do género utópico que atrás defini, inscrevendo-se antes no "quadro do utópico".

um poder forte e centralizado.

O facto de o projecto de Harrington não receber a aprovação de Cromwell não impede contudo que ele não cause grande impacto na altura.<sup>64</sup> Apesar disso, após a Restauração, o ideal de Harrington de uma República constituída por pequenos proprietários rurais, tornado politicamente inviável, cairá no esquecimento dos ingleses. Harrington será no entanto recordado além-fronteiras, em França e nos Estados Unidos da América, nos períodos quentes das suas revoluções.<sup>65</sup>

Disse, antes de me ter dedicado à consideração dos textos de Winstanley e de Harrington, que decidira fazê-lo pois acreditava que eles nos poderiam ajudar a compreender melhor as Utopias do Renascimento. É pois chegado o momento de definir a utilidade prática da análise destes dois textos para a tese que pretendo defender, relativamente às Utopias dos séculos XVI e XVII. Para tal, terei de recordar uma vez mais a definição de Utopia que J.C. Davis nos oferece em *Utopia and the Ideal Society* e cuja validade eu contestei no início deste trabalho.<sup>66</sup> Assim recordo que para Davis todas as Utopias são autoritárias porque se encontram invariavelmente informadas por uma visão pessimista das capacidades do homem. O totalitarismo, a centralização do governo e a confiança numa lei forte são pois, na perspectiva de Davis, características integrantes do género utópico. Contudo, a

---

64 Morton que, como eu disse já, considera que *Oceana* se inscreve no género utópico, define a natureza desse impacto: "Few Utopias have attracted more immediate attention. A gigantic pamphlet literature, for and against, sprang up around *Oceana*, while in the last years of the Commonwealth a definite Party developed, whose members were drawn chiefly from the more secular wing of the Republicans. Among Harrington's followers or close associates can be reckoned Henry Neville, Marten, Algernon Sidney and John Wildman, formely a leader of the Levellers. In the Parliament that met in January, 1659, there were ten or a dozen avowed Harringtonians who lost no opportunity of advancing his constitutional proposals. (...) In the same year Harrington founded the Rota Club, perhaps the first purely political debating society, whose business was conducted strictly according to Oceanic principles." (Morton 1978: 101-2)

65 Sobre o assunto, comentam os Manuel: "Debates in the early assemblies of the American and the French revolutions testify to the esteem in which constitution-makers held this incredibly dreary work, at a time when revolutionaries in quest of models had a way of looking backward, just as Harrington himself had rummaged through the stockpile of what he thought were the constitutions of Greece and Rome, Israel and Venice, before fashioning his ideal structure." (Manuel & Manuel 1979: 366).

66 Ver o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

meu ver (e como disse quando contestei a definição de Utopia proposta por Davis), a perspectiva oferecida por Davis só tem pertinência quando temos em consideração as Utopias renascentistas. Na verdade, se aplicarmos a definição de Davis a algumas das Utopias socialistas dos finais do século XIX inglês (de que *News from Nowhere* é exemplo paradigmático), verificaremos que ela não é funcional na medida em que elas são informadas por uma visão bem mais optimista da humanidade.

Na minha opinião, a Utopia renascentista é autoritária essencialmente porque é informada pela única perspectiva política aceitável no período histórico em que ela é produzida. Creio, de facto, que *The Law of Freedom* e *Oceana*, que formalmente não são Utopias mas propostas de Constituições ideais, provam que a ideia que predomina na Inglaterra do Renascimento é a de que a lei é o único garante possível da liberdade e da paz. É aliás nesses termos que Winstanley a define:

"Law is a rule whereby man and other creatures are governed in their actions, for the preservation of the common peace." (Winstanley 1973: 37).

É também nesse sentido que Harrington define as funções do governo:

"(...) government (...) is an art whereby a civil society of men is instituted and preserved upon the foundation of common right or interest; or, to follow Aristotle and Livy, it is the empire of laws, and not of men." (Harrington 1656).

E mais adiante no seu texto, Harrington debruça-se sobre o conceito de liberdade, definindo-o numa formulação que o faz aproximar-se da "lei da liberdade" enunciada no título do texto de Winstanley:

"(...) the liberty of a commonwealth consists in the empire of her laws, the absence whereof would betray her to the lust of tyrants." (Harrington 1656)

Na verdade, quer nas Utopias renascentistas, quer nos programas reais e pragmáticos avançados por Winstanley e Harrington, o autoritarismo é entrevisto como necessário, porque predomina neste período uma concepção pessimista do homem. Note-se contudo que essa concepção não é apenas devida ao derrotismo inerente à cosmovisão cristã no que respeita ao Pecado Original. De facto, julgo importante salientar que a esse sentimento se associa, no século XVII, o *pessimismo realista* das teorias materialistas de Thomas Hobbes.<sup>67</sup> E mesmo aqueles que, como Winstanley, não concordam que ao Estado seja atribuído o poder de um Leviatã, reconhecem no homem uma tendência natural para esmagar os seus semelhantes e na lei o seu melhor defensor. Assim, se as Utopias renascentistas são autoritárias, é porque são informadas pelo pensamento da época, que vê na centralização do poder e na justa aplicação da lei, a única solução possível para a instauração de uma sociedade ideal.

\* \* \*

---

67 O materialismo de Thomas Hobbes manifesta-se na sua concepção de Deus como o *motor primeiro do mundo* (o "first mover"), ideia a que o filósofo seiscentista chega através de um raciocínio de causalidade (Deus é a causa de todas as coisas), bem como na sua psicologia moral (a concepção dinâmica do Homem como um campo de batalha onde forças opostas se debatem). Reconhecendo no Homem uma tendência natural para esmagar o seu semelhante, Hobbes atribui à lei uma função pacificadora da sociedade. Segundo Hobbes, no seu estado natural o Homem tem o direito de proceder como bem entender para proteger a sua propriedade mas, quando entra para a sociedade, assina uma espécie de *contrato social* onde se compromete a acatar certas leis, perdendo assim o seu direito à liberdade. Para que não haja anarquia, o estado deve ser soberano e absoluto. O poder poderá ser depositado nas mãos de uma das três forças tradicionais, dando assim origem a uma monarquia, uma oligarquia ou uma democracia. Embora na perspectiva de Hobbes qualquer uma destas soluções seja aceitável desde que o poder esteja concentrado apenas numa das forças (rei, aristocratas ou burgueses), ele reconhece a monarquia absoluta e totalitária como a melhor opção. Leviatã, o grande monstro a que se faz alusão na Bíblia, serve de símbolo a esse Estado totalitário cujo poder tentacular garante o funcionamento pacífico da sociedade. O pensamento de Thomas Hobbes deve ser compreendido à luz das circunstâncias históricas do período do Interregno. Ambicionando, na linha de Francis Bacon, um aumento do conhecimento objectivo que o Homem tem das coisas, Hobbes entrevê como única solução intelectual e política favorável à criação do ambiente necessário, a implantação de um Estado absolutista. É essa a apologia política que ele faz em *Leviathan*, publicado em 1651 e concebido para defender o totalitarismo militar de Oliver Cromwell, mas utilizado, após a Restauração de 1660, para justificar o absolutismo stuartiano.

Com a Restauração da Monarquia inglesa, em 1660, os projectos revolucionários deixam de inflamar a imaginação dos intelectuais ingleses, desiludidos com a instabilidade política do período da Commonwealth e com o autoritarismo puritano do Protectorado dos Cromwell. Comparada com o período do Interregno, a perspectiva de uma nova era de monarquia granjeia grande apoio por parte de um povo e de uma burguesia (para não mencionar o apoio óbvio da nobreza) que anseiam pela paz. É pois num clima de um misto de desengano em relação às aspirações revolucionárias e de entusiasmo pela iminente pacificação da sociedade inglesa que as Utopias da Restauração são escritas. Citarei apenas um exemplo deste tipo de Utopias, evocado por Morton. *New Atlantis: Begun by Lord Verulam, Viscount St. Albans, and Continued by R. H. Esquire, Wherein is set forth a Platform of Monarchical Government*, publicado em 1660, assenta na idealização da actuação de um monarca (que naturalmente pretende representar Carlos II). Segundo o autor (anónimo) desta Utopia o rei não precisa de consultar o Parlamento para governar com justiça já que ele é como um pai para os seus súbditos e os pais nada fazem com o intuito de magoar os seus filhos. Como comenta A. L. Morton, o autor desta Utopia põe o período do Interregno entre parêntesis, esperando que após a Restauração a ordem seja reposta nos mesmos termos em que existia antes da Guerra Civil (Morton 1978: 103-5). Note-se contudo que, embora este texto anónimo (tal como outros no género, que neste período são publicados) se afirme apologético do sistema instituído, ele não deixa de ser utópico. Na verdade, o autor de *New Atlantis. Begun by Lord Verulam...* não se limita a descrever a realidade tal qual ela é, antes a idealiza. Ao descrever o monarca como um homem moral, que não se deixa tentar nem pela luxúria nem pelo álcool, este autor anónimo recorre ao tom irónico do jogo utópico para dizer como a realidade *deveria ser*, criticando implicitamente aquilo que ela é (e nós sabemos bem que Carlos II não possui a moralidade conveniente a um *pater familias*).

Nas décadas imediatamente subsequentes à Restauração da Monarquia os utopistas ingleses perdem assim a liberdade intelectual necessária à enunciação

de modelos políticos alternativos. As Utopias deste período definem pois como objectivos prioritários a crítica, a denúncia e a sátira. Neste sentido, as Utopias inglesas aproximam-se das Utopias francesas que, habituadas a sobreviver num clima politicamente hostil, há muito haviam optado por um discurso essencialmente satírico e reflexivo sobre questões filosóficas e religiosas. Marcam aliás este período as frequentes traduções de Utopias francesas para a língua inglesa e vice-versa. É o início de uma relação de mútua influência, que determinará o desenvolvimento da tradição da literatura utópica inglesa do século XVIII.

A Utopia do francês Denis Vairasse d'Allais<sup>68</sup> é exemplo deste *intercâmbio* utópico. Durante a sua estada em Londres, em 1675, onde desempenha algumas missões diplomáticas, Vairasse d'Allais escreve os dois primeiros volumes de *History of the Sevarites*,<sup>69</sup> uma Utopia fortemente influenciada pelo texto moreano, avançando algumas ideias inovadoras no campo filosófico e afirmando-se especialmente crítica da religião revelada. A versão francesa completa, em cinco volumes, é publicada em Paris entre 1667 e 1669, sob o título *Histoire des Severambes*. O sucesso da Utopia de Vairasse d'Allais faz com que a obra sofra várias edições quer em francês quer em inglês, sendo a mais curiosa uma versão inglesa de 1727, incluída num texto cuja autoria é atribuída a Gulliver.<sup>70</sup>

Também Gabriel de Foigny aproveita o espaço australiano, ainda por desbravar, para situar a sua Utopia. *Les Aventures de Jacques Sadeur*, Utopia publicada em França em 1676 e em Inglaterra em 1693 com o título *A New Discovery of Terra Incognita Australis, or the Southern World*, relata a história de um jovem hermafrodita (aos cinco anos declarado do sexo masculino) que, depois de dois naufrágios, vai dar à Costa Australiana, onde encontra um povo também hermafrodita. A Utopia de Foigny manifesta-se essencialmente crítica da visão ortodoxa cristã. O povo australiano que Sadeur encontra não acredita na doutrina

---

68 Em *Journey Through Utopia* Marie-Louise Berneri traduz o nome de Denis Vairasse d'Allais para inglês, chamando-lhe Denis Veiras. Cf. Berneri 1982: 175,

69 Segundo o autor, os Sevarites são um povo australiano.

70 Sobre o assunto, ver Rees 1996: 54-55 e Berneri 1982: 175.

da revelação nem tão-pouco na imortalidade da alma e considera a oração como uma prática sem qualquer fundamento. Como comenta Berneri, a atitude religiosa daquela comunidade aproxima-se muito do deísmo que dominará o século XVIII. Foigny anuncia também já na sua Utopia a atitude otimista em relação à natureza do homem que caracterizará o período do Iluminismo europeu: como são bons por natureza, estes australianos não têm uma forma de governo nem de religião instituída. E como são hermafroditas, não mantêm relações sexuais, pelo que a noção tradicional de família deixa de existir. Segundo Berneri, ao tornar o seu povo ideal hermafrodita, Foigny pretende satirizar a atitude cristã tradicional, que reduz as relações sexuais à esfera da mera reprodução (Berneri 1982: 187-8). Já para Christine Rees a ambivalência sexual do povo australiano que Sadeur visita é a marca da sua perfeição. Nesta perspectiva, o leitor é levado a concluir, por ilação, que o povo europeu, não reunindo os dois sexos num mesmo indivíduo, está impossibilitado de atingir tal perfeição.<sup>71</sup>

Na verdade, encontramos em *Terra Incognita Australis* a mesma impossibilidade física de concretização do ideal utópico com que deparamos na Utopia de Joshua Barnes, *Gerania* (1675), que descreve uma comunidade de pigmeus, e que reconheceremos nas quatro viagens de *Gulliver's Travels*, muito especialmente no país dos cavalos descrito por Jonathan Swift. A imaginação utópica projecta-se, nestes casos, para além dos limites da Utopia. Com efeito, mais do que Utopias, estas são viagens extraordinárias, uma forma de consubstanciação da imaginação utópica num género que com a Utopia partilha muitas características, mas que não se encaixa rigorosamente na definição de literatura utópica que avancei no início deste trabalho. Raymond Trousson considera que esta nova formulação da imaginação utópica deve ser entendida como uma tentativa de rejuvenescimento da Utopia:

---

71 Comenta ainda Rees: "Although this society has other utopian properties, and a utopia environment, it is the sole fact of their being hermaphrodites that is held to account for its humanity and rationality (...). What is interesting about de Foigny's utopia is the notion of sex as the root of all evil, the extent to which biology is blamed for humanity's failure to live together rationally and lovingly." (Rees 1996: 56).

"Au XVIIe siècle, l'utopie cherche de nouvelles voies et une sorte de rajeunissement par l'imagination et l'excentricité qui contraste singulièrement avec les austères et monotones utopies-programmes et la littérature puritaine. Monotone, par son contenu descriptif, l'utopie l'est aussi par ses structures: c'est ce que explique qu'elle tente de se renouveler par l'extraordinaire." (Trousson 1979: 96)

É então numa tentativa de rejuvenescimento que a imaginação utópica percorre os quatro cantos do mundo. O Continente Australiano é um dos lugares preferidos para o relato das viagens extraordinárias, mas até os Pólos são visitados. É o caso de *The Blazing World* (1668), de Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, onde a personagem principal, uma jovem nobre, passa pelas mais curiosas peripécias no Pólo Norte, deparando, sob o gelo, com as mais estranhas comunidades de espécies híbridas (homens-urso, homens-raposa e homens-papagaio, entre outras), acabando por desposar o imperador do *Reino das Chamas*. Enquanto imperatriz, questiona os modelos tradicionais masculinos, de Platão a Hobbes, e faz-se rodear de mulheres inteligentes, perspicazes e fiáveis. É, na verdade, à afirmação do poder feminino que se assiste em *The Description of a New Blazing World*.<sup>72</sup> Mas também a lua atrai a imaginação utópica. A fuga para a lua começa, na literatura inglesa, em 1638, com a publicação de *The Discovery of a World in the Moone*,<sup>73</sup> de John Wilkins e de *The Man in the Moone: or A Discourse of a Voyage Thither by Domingo Gonsales*, de Francis Godwin.<sup>74</sup>

---

72 Sobre o assunto consulte Trousson 1979: 96 e Rees 1996: 50-51.

73 Mais tarde o título é alargado para *A Discovery of a New World, or A Discourse Tending to Prove, that 'tis Probable there may be another Habitable World in the Moon. With a Discourse concerning the Probability of a Passage Thither*.

74 Como comentam os Manuel, em ambos os casos é mais o extraordinário inerente à viagem que é explorado do que propriamente a idealização de uma sociedade. Cf. *Utopian Thought in the Western World*, p. 219. Christine Rees chama a atenção para o facto de o texto de Godwin se afastar muito da convencionalidade do género utópico, já que na sociedade lunar em que o espanhol Domingo Gonsales aterra (após uma viagem *de pássaro*) o homem não tem de trabalhar pois o clima é ameno e a comida abunda; contudo, como realça Rees, os problemas típicos das Utopias não foram ainda erradicados: "(...) he represents the moon not as a pure Golden Age pastoral, but as a utopian state needing to be policed. Lacking the sanction of capital punishment in a world where all wounds, even decapitation, are curable by herbal remedy, the lunar authorities rely on detecting moral deviants at birth and expelling them to earth (...) in exchange for terrestrial children." Cf. *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction*, p. 53.

Contudo, será o francês Cyrano de Bergerac quem popularizará as viagens ao sol e à lua na sua *Histoire Comique*, de 1657, após o que surgirá, em França e em Inglaterra, uma longa lista de textos relatando as mais bizarras aventuras e formas de alcançar as estrelas do Universo.

Estamos, naturalmente, muito longe do género utópico. Com efeito, ao enveredar pelo extraordinário, a imaginação utópica acaba por cair nas redes da mera ficção. A referência a este tipo de textos parece-me contudo importante na medida em que nos permitirá compreender melhor a Utopia do século XVIII. Na verdade, a Utopia inglesa setecentista, procedendo à síntese de todas estas influências, demonstrar-se-á marcada pelo gosto por pormenores fantásticos e singulares. E nesse sentido definirá também um movimento de retracção, isto é, tenderá a alhear-se do real. Sentindo que nada poderá fazer para mudar o que existe, o utopista do iluminismo inglês filosofará, *à la More*, sobre o que ele *gostaria que existisse* mas que sabe que *não poderá existir*.

Paralelamente a este movimento e contrapondo-se ao gosto pelo extraordinário que domina a literatura de viagens dos finais do século XVII e de todo o século XVIII, será detectável em Inglaterra, sobretudo após a Revolução Gloriosa de 1688, o culto pelo ensaio político e filosófico. Os temas sugeridos por esses textos não influenciarão contudo de imediato a evolução da Utopia inglesa, permanecendo (na maior parte dos casos) dormentes para o género utópico durante o período iluminista. Provarão, contudo, ser determinantes para a nova síntese a que a Utopia Socialista procederá no século XIX. Com efeito, a Utopia oitocentista inglesa recordará não apenas Rousseau, mas também Hobbes e Locke, ao mesmo tempo que se enriquecerá de pormenores fantasiosos que a distinguirão da aridez e monotonia características da Utopia programática do século XVII.

## CAPÍTULO II

# UTOPIAS ILUMINISTAS

Diz Fred Polak que no Renascimento o homem descobriu que existem outras possibilidades de ordem social, apercebeu-se dos poderes infinitos da razão e compreendeu que a construção do seu futuro estava nas suas mãos. No Iluminismo o homem descobre que essa razão poderá, por um lado, ajudá-lo a viver em felicidade no seu estado natural e, por outro, permitir-lhe atingir a perfeição (Polak 1961: 239-41). Esta ideia de que, através da razão, o homem poderá tornar-se perfeito é essencial para a compreensão do *optimismo iluminista*. É ela que faz do século XVIII o *Século das Luzes* e dela depende a grandeza do período da história ocidental que ficou conhecido como *a era da Razão*.

Estas descobertas iluministas foram estimuladas por uma outra revolução operada no plano científico. Na verdade, foi o desenvolvimento das ciências, em geral (e de forma mais acentuada no campo da geologia e da biologia), que preparou o homem para o esboço de novas perspectivas do mundo e de si mesmo. Ao proceder ao transporte de conclusões científicas para o campo puramente intelectual, o homem do século XVIII faz assentar a sua cosmovisão otimista numa teoria global da evolução num sentido ascendente, chegando assim a conclusões prospectivas não só relativamente à magnificência do futuro do homem (que passará, ao atingir a perfeição, a exprimir plenamente a sua humanidade), mas também no que respeita à organização social e à ordem económica, isto é, à evolução política.

As teorias do progresso que no século XVIII vingam um pouco por toda a Europa são francesas nas suas origens. Com efeito, é numa França politicamente insubmissa, onde a preparação da Revolução libertadora está em curso, que estas teorias se desenvolvem e se definem. Mas qual é a natureza deste progresso? Herbert Marcuse distingue dois tipos de progresso: um *progresso quantitativo* e um *progresso qualitativo*. Segundo Marcuse, o progresso quantitativo é informado pela ideia de *progresso técnico*, indicando que "no decurso da evolução cultural e apesar de muitos períodos de regresso, as aptidões e os conhecimentos humanos aumentaram de uma maneira geral, ao mesmo tempo que a sua aplicação no sentido do domínio do mundo ambiente humano, bem como do mundo exterior, se

tem tornado cada vez mais universal." (Marcuse 1980: 45) Este progresso traduz-se numa crescente riqueza social. No decurso deste processo, o homem cria maiores necessidades e recursos para as satisfazer. Ao conceito de progresso qualitativo subjaz a ideia de um *progresso humanitário* - tal como o define Hegel - e que, segundo Marcuse, consiste "na história da realização da *liberdade* humana, na moralidade: cada vez mais homens se tornariam mais livres, e a própria consciência da liberdade seria um estímulo como que para um aumento no âmbito da liberdade." (Marcuse 1980: 45-6) Este progresso traduzir-se-ia numa transformação do homem no sentido de se tornar mais humano. Assistiríamos assim, progressivamente, ao desaparecimento da escravatura e de todas as outras formas de opressão.

Explica Marcuse que, aquando do seu surgimento, no século XVIII, a ideia de progresso humanitário pressupõe normalmente a realização prévia do progresso técnico (terá de haver riqueza social, isto é, condições para que o homem possa progredir humanitariamente). Esta é a ideia que predomina nas teorias de Condorcet, o filósofo francês que formula a ideia de progresso nos termos em que virá a ser absorvida pela Utopia do século XIX. Como diz Krishan Kumar, já antes de Condorcet a ideia de progresso fora propagada por Turgot que, nos seus discursos apresentados à Sorbonne, em 1750, defendera quatro princípios: em primeiro lugar, que o progresso é inevitável e infinito; em segundo lugar, que o homem se vai educando e é capaz de acumular experiência; em terceiro lugar, que na humanidade existe uma forte tendência para o progresso e para a mudança; por último, que a acumulação da experiência vai tornando o homem cada vez mais perfeito (Kumar 1991: 43).

Em *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, publicado em 1793, Condorcet parte da ideia (já bastante divulgada, na altura, em França) de que o aperfeiçoamento do homem é inevitável e ilimitado, mas acrescenta-lhe a crença de que é necessário *ajudar* à concretização deste progresso. Para Condorcet (que é baconiano na sua visão da utilidade política de uma comunidade de cientistas) o homem encontrará na ciência o segredo

impulsionador desse progresso, que o conduzirá a um futuro cada vez mais perfeito. Torna-se assim evidente a diferença que subjaz às teorias baconiana e condorcetiana: enquanto que Bacon depositara sobre os ombros de uma comunidade de cientistas a missão de reformar a sociedade, Condorcet confia que essa tarefa está já a ser levada a cabo naturalmente, pelo processo histórico que tem vindo, através dos tempos, a assegurar um crescente refinamento da humanidade. Assim, à comunidade científica, caberá o papel de acelerar o processo em curso.<sup>1</sup>

No final do século XVIII o progresso técnico é assim por Condorcet considerado imprescindível para que se possa observar a concretização de um progresso humanitário. Grande parte das Utopias socialistas inglesas do século seguinte, marxistas na sua visão da utilidade da Revolução Industrial para a construção de uma sociedade onde a vida seja facilitada a nível da produção dos bens essenciais, interiorizará esta ideia, apesar de Comte e Mill virem a sublinhar o facto de o progresso técnico não ser o único factor a ter em conta para que a perfeição humana possa ser alcançada. De uma forma ou de outra (considerada como dependente ou independente do progresso técnico), a ideia de progresso qualitativo tornar-se-á uma preocupação central das teorias oitocentistas. Na verdade, a demanda da perfeição humana encontrará, nas Utopias socialistas, uma forma de expressão particular.

Como disse já, as teorias do progresso iluministas são essencialmente um produto da filosofia francesa, tendo-se a sua repercursão feito sentir primeiramente no solo que as gerara. Mas a França do século XVIII é uma nação cosmopolita e a sua cultura um produto de exportação. Segundo Jean Duché, só no Bairro de Saint-Germain habitam neste período mais de quinze mil estrangeiros. E Paris transforma-se no *café da Europa*, onde acorrem jovens da aristocracia inglesa, italiana, espanhola, sueca, polaca, russa e alemã. É deste modo que o francês se torna a língua da cultura:

---

1 A este propósito comenta Kumar : "To the dynamism internal to the Baconian utopia of science was now added the dynamism of the historical process itself." (Kumar 1991: 45)

"O francês não somente substituiu o latim como linguagem diplomática, e até aos confins da Arábia: em 1774, Turcos e Russos redigem os seus tratados em francês, mas ele é doravante a língua de todos os europeus de categoria. Maria Teresa de Áustria corresponde-se em francês com os filhos, José II e Maria Antonieta. Frederico II considera o alemão como um calão bárbaro e ordena que as *Memórias da Academia de Berlim* sejam publicadas em francês, porque, diz ele, 'as Academias, para serem úteis, devem comunicar as suas descobertas na língua universal, e essa língua é o francês'.

Através da língua francesa e pelo pensamento dos filósofos, sentem-se os Europeus membros de uma mesma e única sociedade. E o patriotismo aparece como um tolo preconceito." (Duché 1965: 442)

Embora, como reconhece Duché, a corte de Inglaterra não se tenha deixado seduzir pelas modas francesas,<sup>2</sup> os filhos da aristocracia inglesa fazem de Paris ponto de visita obrigatório. E é através deles, lentamente, que as novas ideias francesas vão penetrando no solo britânico. Assim se explica que em Inglaterra as teorias do progresso sejam essencialmente do domínio de intelectuais (sobretudo de aristocratas) com fortes ligações à teorização francesa. Apenas no século XIX deixarão estas teorias do progresso de ser "a marca intelectual de uma filosofia optimista" - para utilizar as palavras de Michel Collinet - para assumir a dimensão de uma verdadeira *ideologia popular* (cf. Collinet 1961: 106-108). Essa é, segundo Collinet, a alteração mais significativa que separa o século XIX dos séculos anteriores.<sup>3</sup>

---

2 Comenta Jean Duché a este propósito: "Apenas os Ingleses se conservaram fechados à sedução francesa. Apenas eles, no século XVIII, perseguiram os Franceses com um ódio desdenhoso, rejeitaram as modas francesas e o gosto francês. A corte de Inglaterra, onde se falou francês durante séculos, é a única onde se recusam a falá-lo." (Duché 1965: 464).

3 Segundo David Thomson, a ideia de progresso impor-se-á em Inglaterra na geração seguinte à dos homens que travaram a Batalha de Waterloo (1815), sendo associada à ideia de progresso técnico: "It was when he travelled in the first train from Liverpool to Manchester that Tennyson, believing that the wheels ran in grooves, wrote the line: *Let the great world spin for ever down the ringing grooves of change*. Twelve years later, when it appeared enshrined in *Locksley Hall*, we find many similar declarations of faith in the rapid progress of mankind. 'Better fifty years of Europe than a cycle of Cathay': that was the general sentiment of thought-full mid-Victorians" (Thomson 1978: 102). A teoria da evolução das espécies, de Charles Darwin (exposta em 1859 em *On the Origin of Species by Means of Struggle for Life*), ajudará à interiorização da ideia de que o apuramento das raças pressupõe uma caminhada inevitável em direcção à perfeição.

Não nos podemos contudo esquecer de que a ideia de progresso, tal como ela é disseminada em Inglaterra no século XIX, possui também raízes inglesas. Encontramo-las em Shaftesbury e no optimismo que ele preceitua em *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* (1711). Este texto de Shaftesbury, que se tornará apanágio da filosofia *whig* das primeiras décadas do século XVIII inglês, é essencialmente aristocrático na forma como se reporta a uma camada social privilegiada.<sup>4</sup> A teoria de Shaftesbury de que o homem é capaz de neutralizar as suas tendências *contra-natura* traduz a sua confiança nas capacidades exclusivas de uma aristocracia (*whig*) que, se estiver no governo, poderá assegurar ao país um estado de equilíbrio e de paz social. É aliás este optimismo que Swift e Pope criticam, respectivamente, em *A Tale of a Tub* (1704) e em *Essay on Man* (1733-4), assumindo-se como arautos de uma atitude *Tory* mais pessimista e portanto politicamente conservadora.

É verdade, porém, que a interpretação setecentista mais comum da teoria lockeana de que o homem terá vivido pacificamente no *estado de natureza* antes de se formar a sociedade civil é essencialmente optimista. Com efeito, como explica Gregory Claeys, a propriedade privada e o comércio são encarados nesta época como provas de uma evolução positiva da humanidade<sup>5</sup>. Segundo Claeys, é esta aliás a ideia que subjaz à postulação humeana do século XVIII como a mais feliz das eras:

"Hume (...) asserted that his own era was both the happiest in human history and the most virtuous, luxury being injurious only when it annihilated all social duties. By comparison, ancient Rome had been an 'ill-modelled government' tainted by an 'unlimited extent of conquests'". (Claeys 1994: XXI)

O que Claeys não diz é que esta visão optimista de David Hume não conduz o

---

4 Refiro-me a Anthony Ashley Cooper (1671-1713), 3º Conde de Shaftesbury, cujo cepticismo religioso granjeará a admiração dos filósofos franceses.

5 Sobre o assunto, comenta Gregory Claeys: "Community of goods (...) was now identified chiefly with primitivism, barbarism and poverty, or with a degree of moral restraint attainable only by small communities of religious believers." (Claeys 1994: XXI)

filósofo à asserção da perfeição humana, levando-o apenas ao reconhecimento da possibilidade de uma organização social mais pacífica. Estamos pois muito longe de Rousseau, que em França defende que o homem é bom por natureza. Segundo Rousseau, a civilização é a grande responsável pelos males sociais. Ela faz com que o homem sofra um processo de *desnaturalização*, isto é, com que se afaste do seu estado natural que é essencialmente bom. Contudo, está ainda ao seu alcance a hipótese de, voltando-se para a natureza, regressar ao seu estado primitivo que é fundamentalmente feliz.

Importa ainda realçar um outro aspecto que separa o optimismo francês do optimismo inglês e que poderemos compreender recorrendo à terminologia acima definida por Marcuse. Refiro-me ao facto de as circunstâncias históricas fazerem com que as teorias do progresso nas duas nações assentem em percepções do mundo distintas. Na verdade, enquanto que na Inglaterra setecentista se tornam evidentes apenas os resultados de um progresso quantitativo, resultante dos benefícios materiais da Revolução Industrial que inicia então o seu processo climático, em França a discussão da possibilidade de um progresso qualitativo é inerente à publicitação da necessidade e da legitimidade de uma Revolução política. Apenas em *liberdade, igualdade e fraternidade* poderá o homem afirmar-se plenamente enquanto tal. Nesta perspectiva se compreende que em Inglaterra e a nível da cosmovisão popular, a existência efectiva de um progresso quantitativo preceda, por um largo período de tempo, o reconhecimento da possibilidade de um progresso qualitativo.

Na minha opinião, a percepção destas diferenças que existem entre a natureza do optimismo francês e do optimismo inglês é de primordial importância. De facto, são elas que nos poderão ajudar a compreender por que razão, no século XVIII, as Utopias francesas seguem um rumo que as Utopias inglesas apenas trilharão décadas mais tarde.

\* \* \*

Na França iluminista, a ideia da inevitabilidade do progresso humano veio alterar substancialmente a relação do homem com os três modos do tempo, já que implica plena confiança num futuro melhor. Como explica Krishan Kumar, embora na Europa continue a ser defendida, por certos intelectuais, uma noção cíclica do tempo (como é o caso de Hume, Montesquieu ou Gibbon), assistimos, gradualmente, ao triunfo de uma nova concepção temporal e de uma nova filosofia da história, que privilegia o que é *novo*, em detrimento do que é *antigo* (Kumar 1991: 43). E é esta ideia de que no futuro é que se encontra a perfeição que está na origem da mudança radical da filosofia que subjaz à Utopia iluminista francesa. Se o futuro é concebido como potencialmente perfeito, será no futuro que a sociedade ideal deverá ser localizada.

Mas a Utopia iluminista francesa não só incorpora a concretização dos modelos propostos na linha das expectativas históricas, como também marca uma data definida para o evento. Neste sentido, é o tempo (isto é, o futuro) que passa a ser privilegiado. Enquanto que nas Utopias francesas anteriores predominava um conceito espacial que acentuava a impossibilidade de realização dos modelos utópicos, nas Utopias do Iluminismo francês o conceito temporal vincula os ideais avançados à promessa de uma concretização efectiva. Passa-se assim da Utopia à *Ucronia*.

Inerente a esta deslocação da Utopia para o futuro, está uma outra alteração, a nível espacial. Já não faz sentido, nesta altura em que se acredita que os ideais poderão ser concretizados, que a sociedade ideal se localize numa ilha remota ou num ponto imaginário e inacessível. A confiança do homem nas suas capacidades intelectuais é estendida às possibilidades sociais do seu país, e nesse sentido será em território nacional que o utopista iluminista localizará a sua sociedade imaginária. Mais ainda: como o progresso histórico é entrevisto como inevitável, ele afectará não apenas a nação em que o utopista vive, mas todas as nações. O projecto utópico atinge assim uma dimensão universal.

A viragem da Utopia para o futuro opera-se pela primeira vez em França com a publicação da Utopia de Louis-Sebastien Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut*

*jamais*, em 1771.<sup>6</sup> Depois de uma acesa discussão com um inglês que critica o estado deplorável em que se encontra a nação francesa, o protagonista de *L'An 2440* (que é também o narrador da história) mergulha num sono profundo, para acordar apenas 672 anos depois em Paris, uma cidade cujo rosto se encontra surpreendentemente renovado -- limpo, ordeiro, ideal. Trata-se de uma sociedade que não renuncia aos benefícios da civilização material, mas que sabe contornar os problemas e vícios que esta normalmente gera, graças a uma forte aposta na ciência e a uma confiança incessante na razão humana. O monarca da França do século XXV, tendo recebido uma educação cuidada, é um benfeitor genuíno, zelando verdadeiramente pelos interesses dos seus súbditos. Mas o protagonista de *L'An 2440* cedo se apercebe, através dos jornais, de que a mudança que afectou os franceses foi operada à escala mundial, da China ao México. Em França, resta apenas do passado aquilo que, na perspectiva dos novos-parisienses, é aproveitável: todos os livros considerados inúteis foram queimados, todas as ideias *antigas* foram desmanteladas por uma argumentação que informa uma maneira diferente de ver as coisas. Dos tempos idos, identificados com um passado imperfeito, apenas subsistem as ruínas de Versalhes, infestadas de serpentes, símbolos inequívocos do *mal político* que emanava do outrora deslumbrante palácio. É aí que o protagonista é mordido por uma serpente, acordando definitivamente. Afinal, tudo não passou do sonho (mas a possibilidade de ter sido mais do que isso é enunciada no próprio título, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* [sublinhado meu]).

A nível da idealização social, o contributo de Mercier não constitui grande novidade para a literatura utópica francesa, já que antes dele outros utopistas haviam apresentado propostas semelhantes. O que é completamente inovador é o meio através do qual Mercier veicula a sua proposta, não falando já de um *outro espaço*, mas evocando um *outro tempo*, que é o *tempo do futuro*. Com efeito, a

---

6 Como refere Gabriela Hofmann la Torre, o estudo de Everett C. Wilkie (1984. "Mercier's *L'an 2440*: It's Publishing History During the Author's Lifetime" in *Harvard Library Bulletin* 32: 5-35) demonstra que a data da publicação da Utopia de Mercier é 1771 e não 1770, como é geralmente referido. CF. La Torre 1988: 99.

viagem do herói até ao futuro impõe uma alteração substancial à relação que anteriormente unia o real ao imaginário. Nas Utopias renascentistas francesas a sociedade ideal definia-se normalmente por oposição à sociedade real, mas tratava-se de uma relação normalmente intransponível. Nestas Utopias iluministas, o retrato da sociedade do futuro pressupõe que exista um elo de ligação entre o real histórico e a sociedade ideal. Esse é um elo de uma cadeia de *causalidades*, que pressupõe que determinadas acções (sobretudo a nível político) proporcionarão as mudanças necessárias para que a sociedade ideal seja concretizada. Mas não nos podemos esquecer de que essa é também uma *cadeia de progresso histórico*, de que cada elo representa um estágio mais avançado. Como salienta Bronislaw Baczko, o tempo de *L'An 2440* é um tempo histórico. A história desenrola-se no futuro, mas é um futuro que pertence ao progresso, pressupondo assim uma evolução histórica. Paris transformou-se com o tempo, mas, sobretudo, graças ao tempo. E o progresso que afectou a cidade, a nível arquitectónico e a nível institucional, gerou também um homem novo, com uma mentalidade diferente (cf. Baczko 1979: 172-3). Mas trata-se também de um futuro que pretende cortar com o passado (e a queima dos livros considerados perniciosos é significativa, nesse sentido), que pretende recomeçar a partir do nada. Assim, num duplo movimento, o futuro é evocado como uma continuidade (e portanto uma consequência inevitável do presente), mas também como uma ruptura em relação ao presente.<sup>7</sup>

A Utopia de Mercier, não é, como a crítica tem vindo a realçar, nem particularmente profética nem muito imaginativa (cf. Baczko 1979:178), mas propõe um quadro narrativo inovador, ao situar a sociedade ideal no futuro e ao conceber o sonho como uma outra forma de viagem até à Utopia. Nesse sentido, *L'An 2440* assinala um novo período na tradição de literatura utópica (e note-se que não me

---

7 Sobre este assunto, comenta Baczko: "Il progresso in Utopia si pone come una frattura rispetto al passato. Una volta realizzata la coincidenza fra i valori e il dover essere e le realtà sociali, la storia riparte da zero o, se si preferisce, ricomincia a partire da un vero inizio. (...) Na d'altro canto il discorso storico, connesso all'utopia, non può cogliere tale frattura che come il momento privilegiato di una continuità. La mutazione, coronando l'evoluzione storica che l'ha resa possibile, mette così in evidenza la finalità della storia." (Baczko 1979: 178)

cinjo já apenas à tradição francesa mas à literatura utópica em geral), constituindo uma importante renovação do esquema narrativo inventado por More, amplamente seguido até ao século XVIII. Mas a Ucronia,<sup>8</sup> assim criada (ou pelo menos propagada) por Mercier,<sup>9</sup> provoca uma outra evolução na literatura utópica, que evoquei já neste trabalho.<sup>10</sup> A partir do momento em que a Utopia deixa de falar de *um outro espaço* para falar de *um outro tempo* (isto é, quando se transforma em Ucronia), proporciona às vozes detractoras dos sonhos sociais um outro quadro narrativo de que estas não tardarão a apropriar-se. Com a Ucronia, nasce a Distopia, o futuro já não idealizado, mas encarado com apreensão. E se a Utopia satírica que, até este momento (finais do século XVIII francês), havia sido o veículo preferencial do anti-utopismo, se insurgia essencialmente contra a ideia de que é possível construir uma sociedade melhor, a Distopia combate agora a ideia de progresso que no século XVIII se propaga e inflama a imaginação dos filósofos e dos utopistas franceses.

A visão da sociedade do futuro de Mercier não tarda em ganhar numerosos adeptos. Na sequência da sua primeira edição, em 1771 e até 1773, *L'An 2440* é publicada mais dez vezes, servindo de fonte de inspiração para outros utopistas franceses que, partilhando do optimismo de Mercier, enviam os seus heróis em viagens expedicionárias para o futuro. Como diz Polak, os heróis das Utopias temporais francesas são normalmente rebeldes ou hereges, extremamente críticos do sistema vigente. Através deles os seus autores ajudam a preparar a Revolução. É contudo sabido que a Revolução de 1789 não conseguirá fazer vingar os seus ideais. Segundo Polak, o fracasso dos esforços revolucionários será motivado pela incompatibilidade dos ideais que informam a Revolução - e que pressupõem a

---

8 Escrevo "Ucronia" com letra maiúscula na coerência da opção que fiz no Cap. I da Parte I deste trabalho em relação a "Utopia", isto é, para assinalar que me refiro ao género literário utópico e não ao pensamento utópico (ou *ucrónico*).

9 Todos os textos críticos que consultei se referem a *L'An 2440* como a primeira grande Ucronia, mas não mencionam o título das outras (pequenas?) Ucronias. Cf. Hudde 1988: 110, Baczkó 1979: 170, e Manuel & Manuel 1979: 459.

10 Ver o Capítulo II da Parte I deste trabalho.

igualdade social - com a estrutura fortemente hierarquizada (e definidora dos lugares que cabem ao patrão e ao operário) introduzida pela Revolução Industrial.<sup>11</sup> A ideia de progresso qualitativo e a de progresso quantitativo (nos moldes do proporcionado pela Revolução Industrial) será pois, nesta altura, de difícil coadunação. Todavia, apesar de os ideais que informam a Revolução Francesa não virem a ser concretizados, eles exercem na tradição de literatura utópica uma influência inestimável. Com efeito, depois de 1789 e por mais de um século, a Utopia francesa vira-se confiantemente para o futuro, dando livre curso à sua função catalisadora.

Mas será que a viragem da Utopia francesa para o futuro é fundamentalmente da responsabilidade de Mercier? É-o, sem dúvida, em termos formais, já que a sua é a primeira Ucronia conhecida. Contudo, na opinião dos Manuel, mais do que a Mercier, a renovação do quadro narrativo da Utopia deve-se aos filósofos franceses que teorizaram e propagaram a ideia de progresso:

"(...) of far greater moment in the history of Western thought than Mercier's 1771 fictional rendering of the futurist utopia were the writings of the philosophers [Turgot and Condorcet], who drafted reasoned demonstrations that the utopia of progress was either inevitable or at least highly probable." (Manuel & Manuel 1979: 459)

Concordo com os Manuel. E é com certeza no mesmo sentido que Hinrich Hudde fala da evolução da Utopia:

"L'utopie nous apparaît (...) comme un système évoluant dans l'histoire grâce à la variabilité de tous les éléments dont il est composé. Cette évolution obéit non seulement à la logique interne des modifications formelles, entraînant à leur tour des changements de signification (...), mais elle dépend également d'influences externes, telles que la modification des conceptions collectives de l'homme et/ou de l'histoire." (Hudde 1988: 16)

---

11 Cf. o capítulo XI de Polak 1961.

Penso que, a partir dos dois passos que acabo de citar, conseguimos encontrar a explicação para o facto de a Ucronia vingar ainda por muitos anos em França, antes de surgir em força em Inglaterra. É que, como disse já, as concepções de progresso de que Turgot e Condorcet são os grandes promotores em França e que em grande parte empolgam os espíritos revolucionários, tomarão apenas uma expressão significativa na Inglaterra oitocentista e serão em grande parte, tal como em França, obra dos filósofos. Contudo, como veremos de seguida, a Utopia inglesa sofre no século XVIII algumas alterações, sobretudo a nível da concepção do espaço imaginado, da viagem para o alcançar e do significado que o sonho utópico passa a representar. E os espíritos radicais londrinos não deixarão de se mostrar sensíveis aos apelos revolucionários franceses, exprimindo já na Inglaterra finissecular uma confiança e uma esperança que transparecem nos textos utópicos da época e que deixam adivinhar a viragem definitiva da Utopia em direcção ao futuro.

\* \* \*

A ideia generalizada em relação às Utopias setecentistas inglesas é a de que, sendo produzidas em circunstâncias históricas bem diferentes das das Utopias francesas, não manifestam preocupações políticas. Diz Krishan Kumar que, na esteira das alterações políticas operadas no final do século anterior, o século XVIII inglês produz textos utópicos que se assumem cada vez menos como críticos do sistema vigente. Na verdade, é notório o êxito, em Inglaterra, das duas revoluções em curso (no campo político e no campo científico-tecnológico) que começam agora a dar os seus primeiros frutos. Assiste-se, por um lado, a uma maior intervenção parlamentar na governação da nação, bem como a uma incomparável tolerância em termos religiosos, e por outro lado a uma vida materialmente mais fácil e com melhores perspectivas. Segundo Kumar, estas Utopias deixam de aspirar a operar uma mudança porque os seus autores partilham, com a burguesia que em 1688 celebrara a vitória sobre o absolutismo dos Stuarts, a sensação de

que a mudança já foi operada, restando, nesta perspectiva, consolidar as novas formas de organização social entretanto estabelecidas (Kumar 1991: 37-38).

Nesta perspectiva, o género utópico não é encarado no século XVIII pela maioria dos autores ingleses como um meio privilegiado para a veiculação de projectos políticos. Na verdade, a maior parte das Utopias iluministas inglesas não exprime preocupações sociais ou políticas, antes se assume como o centro de debate de questões que se prendem com o lugar do homem no seio da sociedade em que vive, bem como do papel que tem que cumprir. Mas estas Utopias não são, de forma alguma, idealistas. Numa altura em que o homem se crê sábio, elas tentam denunciar a falsa sabedoria. Elas caracterizam-se pois essencialmente por um tom fortemente crítico da *atitude empertigada* que o homem da época assume, face ao mundo de que se considera inequivocamente o centro e em nome das suas capacidades que ele descobre serem ilimitadas. E como todo o bom sátiro, o utopista ergue bem alto o espelho da crítica, para que todos possam ver as imagens reflectidas.

Segundo Fred Polak encontramos no século XVIII inglês quatro tipos de Utopias onde predomina a crítica à falsa sabedoria: os *Folk Mirrors*, os *Laughing Mirrors*, os *Mirrors for Monarchs* e os *Contrasting Mirrors*. Os *Folk Mirrors* encontram-se muito próximos do relato de viagens e da forma tradicional da Utopia renascentista. Este tipo de Utopias descreve normalmente uma sociedade ideal, encontrada após uma atribulada viagem, sendo a crítica à sociedade real veiculada pelos elogios dirigidos à sociedade imaginada. Os *Laughing Mirrors* assentam na crítica corrosiva à sociedade estabelecida. Neles, o objectivo da crítica é mais profundo do que o simples divertimento, almejando a destruição completa dos valores que informam a sociedade real. Infelizmente, como comenta Polak, nem sempre se chega nestes textos à fase da reconstrução utópica que deveria existir após a destruição. Os *Mirrors for Monarchs* demonstram que da boa educação política do monarca dependerá a construção de uma sociedade ideal. Estas Utopias são utilizadas como meio de propagação da ideia da necessidade de um *despotismo esclarecido*. Por fim, os *Constrasting Mirrors* derivam dos *Laughing*

*Mirrors* (muitas Utopias pertencem aliás simultaneamente a estas duas categorias). Nos *Contrasting Mirrors* o cómico e a crítica são veiculados através do recurso ao *contraste* enquanto artifício ficcional (cf. Polak 1961: 247-55).

Para além das *Mirror Utopias* que são, inequivocamente, a forma de literatura utópica predominante no período iluminista inglês, Polak reconhece ainda a existência de *Utopias do tipo platónico* (na linha dos textos de Harrington e de Hartlib, onde o cerne da discussão é o funcionamento das instituições políticas em geral) e de *Utopias do tipo romântico* (que valorizam o aspecto estético, sendo mais poéticas na descrição dos ambientes e dos sentimentos).

Nas Utopias setecentistas inglesas de intenção satírica (onde a função crítica é naturalmente predominante) a *viagem para a utopia*, bem como a localização e a natureza do espaço alcançado, revestem-se de particular importância, constituindo um indício significativo a ter em conta para a compreensão da mensagem do autor. Ao contrário da Utopia renascentista, que apostara em tornar o relato da sociedade imaginária plausível ao localizá-la num ponto do globo distante e ainda por explorar, a Utopia de intenção satírica, porque é produto de uma era onde todo o espaço geográfico é já conhecido, vê-se obrigada a criar uma outra forma de espaço, quer lançando-se na exploração da lua – na esteira das Utopias de Goodwin (*The man in the Moon*), e de Wilkins (*The Discovery of a World in the Moon*), ambas escritas em 1638 –, quer recorrendo à descrição de espaços que todos sabem não poder existir, devido a uma série de impossibilidades técnicas ou biológicas. As Utopias renascentistas haviam tentado, pelos meios que procurei analisar, realçar a virtualidade dos modelos propostos. À falta de uma localização espacial plausível, as Utopias iluministas de índole satírica criam agora um outro espaço, que de forma alguma se pretende assumir como um espaço real, mas como o *outro lado* do mundo real. Ao radicar-se em mundos opostos, onde o *outro* vale apenas pela sua relação com aquilo que tem existência efectiva, a Utopia iluminista assume-se como o espelho da humanidade e como a medida correctora dos males sociais. A criação de uma outra forma de espaço tem ainda uma consequência, a nível da estruturação habitual das Utopias: porque o

local onde a Utopia iluminista se situa é inatingível, devido a impossibilidades técnicas ou biológicas, a descrição da sociedade imaginária deixa de constituir o tema central do texto. Assim se compreende o verdadeiro protagonismo da figura de Lemuel Gulliver, em *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift, cujos esquemas mentais presumidamente argutos, mas na realidade tão tacanhos, absorvem, em certos episódios, a total atenção do leitor.

Neste tipo de Utopias a função crítica, que se afirma como predominante, é inerente ao facto de a localização da sociedade imaginária ser completamente inverosímil. Mas também a relação da Utopia com os três modos do tempo é determinada pelo factor espacial. De facto, o sentido construtivo do futuro não se adivinha ainda nestas Utopias que dedicam todos os seus esforços à crítica corrosiva do presente, incentivando à destruição mas sem indicar os necessários modelos de reconstrução.

Disse que, para além destas *Mirror Utopias* que predominam na época e que possuem um carácter marcadamente satírico, Fred Polak inclui, na sua tipologia das Utopias do Iluminismo, as *Utopias do tipo platónico* e as *Utopias do tipo romântico*. Polak diz todavia muito pouco sobre estes dois tipos de Utopias. Sobre as primeiras, ele empenha-se essencialmente em distingui-las do *Staatsroman*, com que são frequentemente confundidas,<sup>12</sup> e faz-lhes associar uma ideia de continuidade que todavia não explicita. Na verdade, os únicos exemplos ingleses de *Utopias do tipo platónico* que Polak cita são seiscentistas.<sup>13</sup> Torna-se pois difícil de compreender a que Utopias iluministas é que Polak se refere. Do mesmo modo, quando menciona as *Utopias do tipo romântico*, Polak limita-se a dizer que elas são inovadoras, pois anunciam já a sensibilidade para o belo que certos utopistas,

---

12 Polak argumenta que, em primeiro lugar, o tema central destas Utopias não é a figura da *nação-estado*, mas as instituições sociais e políticas em geral e que, em segundo lugar, estas Utopias não adoptam a forma do romance, pelo que qualquer confusão das *Utopias de tipo platónico* com o *Staatsroman* é descabida. Cf. Polak 1961: 244-5.

13 Polak refere apenas dois textos de que falei já e que ele classifica como *Utopias de tipo platónico*: *Oceana*, de Harrington, que ele considera ser o melhor exemplo deste tipo de Utopias, e *The Law of Freedom*, de Winstanley. Cf 1961: 245.

influenciados pelo movimento romântico, exprimirão nos finais do século XIX. Mas, mais uma vez, os exemplos citados são franceses, e o leitor fica confuso, entregue à dedução legítima de que se Polak não refere Utopias inglesas *do tipo romântico*, é porque elas não existem.

Confesso que por um largo período de tempo a tipologia de Utopias iluministas proposta por Fred Polak me pareceu muito estranha e difícil de compreender, devido à omissão de exemplos ingleses. E a leitura dos outros textos críticos que consultei sobre as Utopias setecentistas não foi esclarecedora, na medida em que no contexto da produção inglesa eles apenas referem as Utopias de intenção satírica, na linha de *Gulliver's Travels*, de Swift. Contudo, a edição, em 1994, de uma antologia de Utopias inglesas do século XVIII, seleccionadas e prefaciadas por Gregory Claeys, tornou-se providencial para que essa tipologia se me tornasse mais clara (cf. Claeys 1994).<sup>14</sup>

Logo nas primeiras páginas da introdução a *Utopias of the British Enlightenment* Claeys começa por dizer que, até há pouco tempo, a ideia predominante da crítica em relação às Utopias inglesas do século XVIII era a de que elas pura e simplesmente não haviam existido. Tal interpretação assentava no pressuposto de que as energias especulativas do povo britânico haviam sido prematuramente gastas nas experiências constitucionais de meados do século XVII<sup>15</sup>. *Gulliver's Travels* seria, nessa perspectiva, o protótipo da Utopia que se poderia encontrar no século XVIII, com uma voz altamente satírica e céptica em relação às possibilidades de progresso da humanidade. Contudo, argumenta Claeys que nas suas investigações deparou com cerca de cinquenta textos, escritos ao longo do século XVIII e que, de forma séria ou satírica, evocam sociedades ideais, embora o género em que se inscrevem não seja muitas vezes

---

14 Infelizmente, só em 1996 é que consultei esta antologia.

15 É essa, no fundo, a tese de Kumar que eu expus no início do tratamento deste tema das Utopias setecentistas inglesas.

definido.<sup>16</sup> Segundo Claeys, de todos estes textos, apenas os de Swift e de Defoe têm recebido a atenção adequada por parte da crítica, que desde sempre se empenhou em evidenciar como a partir de *Gulliver's Travels* e de *Robinson Crusoe* se estabelecem, na Inglaterra iluminista, dois sub-gêneros da Utopia, respectivamente a *Utopia satírica* e a *Utopia individualista*.

Embora Claeys entenda a Utopia num sentido bem mais lato do que aquele que eu me propus definir no início deste trabalho, incluindo assim no género utópico textos que, segundo a tipologia de J. C. Davis, se aproximam mais do Cockayne e da República Moralmente Perfeita, ou ainda que são meros ensaios políticos, a antologia de Utopias do século XVIII que editou lança luz sobre uma questão que tem permanecido na penumbra da crítica da tradição da literatura utópica inglesa. Refiro-me à questão da continuidade, em Inglaterra, das *Utopias de tipo moreano*. Na verdade, o pressuposto de que a crítica tem tradicionalmente partido de que a Utopia iluminista inglesa não é capaz de ultrapassar a fronteira da sátira, levou-me a pensar, frequentemente, como teria sido possível a sobrevivência da reflexão séria sobre assuntos sociais e políticos que caracteriza a Utopia renascentista, ao longo de todo o século XVIII, de forma a ser herdada e desenvolvida pela Utopia oitocentista. Não conseguia sobretudo compreender o que poderia ter acontecido ao ideal moreano de uma sociedade comunitária numa Inglaterra onde o debate político entre *Whigs* e *Tories* não põe de forma alguma em causa o sistema da propriedade privada.

Antes de ter tido a oportunidade de consultar a antologia editada por Claeys, julguei ter encontrado uma explicação plausível nas páginas de *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times* que Krishan Kumar dedica à Utopia iluminista. Nelas, Kumar diz, como tantos outros críticos têm dito, que a *tocha utópica*<sup>17</sup> passa, no

---

16 "Several authors mix satire and reform proposal so intimately that their real intent remains obscure. Some utopias are political tracts, or constitutional proposals only scantily clad in utopian disguise. Others, more literary, leap imaginatively into the lived personal experience of the ideal concretizing hopes and aspirations as drier tracts of propaganda rarely can." (Claeys 1994: VII-VIII).

17 Traduzi para o português esta expressão de Kumar, que me pareceu particularmente feliz. Cf. Kumar 1991: 38.

século XVIII, para a França, onde são escritas centenas de Utopias na linha da de Thomas More. Mas, segundo Kumar, a promoção do ideal moreano de uma sociedade assente na propriedade comunal, mais do que no género utópico, é feita a nível da teoria social. Neste sentido é determinante a influência da teoria social de Rousseau, para quem a propriedade é a grande corruptora da civilização<sup>18</sup>, bem como da de Morelly, exposta em *Code de la Nature* (1755) e que por sua vez exercerá uma influência decisiva no comunismo de Babeuf (cf. Kumar 1991: 40-1). Contudo, como explica Kumar, este ideal comunista não é perfilhado pela maioria dos filósofos franceses:

"Through Plato, More and the later utopian tradition, Enlightenment thinkers were of course familiar with communism. Christian thought, and radical Christian practice, had also made its contribution. It was indeed partly because of its very familiarity that some Enlightenment thinkers turned away from it. To them it was associated with primitivism and the 'pre-history' of modern society - with the communal organization of poor peasant societies and ascetic christian sects. For Enlightenment individualists, it represented the inheritance of the European 'Dark Ages', with their restrictive corporate orders of guilds, colleges and monasteries." (Kumar 1991: 40)

Deste modo, segundo Kumar, é ao constituir-se como alvo da crítica filosófica e política iluminista, que o comunismo assegura a sua sobrevivência em França, dobrando o século e fornecendo as bases da utopia socialista-comunista do século XIX.

Como disse já, durante algum tempo pareceu-me que esta explicação de Kumar poderia também ser aplicada ao contexto inglês. Assim, tal como em França, a ideia de comunismo teria sido ironicamente mantida viva, na Inglaterra setecentista, pelos seus detractores. Contudo, da leitura das Utopias iluministas agora editadas por Claeys, pude concluir que a minha aplicação da teoria de Kumar ao contexto inglês revela apenas uma das formas de preservação do ideal

---

<sup>18</sup> Kumar lembra que Rousseau não pretende que a propriedade privada seja abolida. O que Rousseau contesta é a forma injusta como ela se encontra distribuída. Propõe, neste sentido, uma distribuição igualitária da propriedade. Cf. Kumar 1991: 40.

comunitário de Thomas More. É que encontramos, nos textos da antologia organizada por Claeys, Utopias no melhor estilo moreano, onde a solução mais comum para os problemas da pobreza e da desigualdade social passa, geralmente, pelo estabelecimento de uma sociedade igualitária, com comunhão de bens (ou, pelo menos, com limitações impostas à posse de terras), bem como por uma reforma de costumes. São pois estas as *Utopias de tipo platónico* a que Polak se refere na sua tipologia das Utopias iluministas.

Mas a publicação de *Utopias of the British Enlightenment* permitiu-me ainda concluir que a recepção da Revolução Francesa, em Inglaterra, é também feita a nível do género utópico. E é sob a influência dos ideais que informam a Revolução Francesa que a Utopia inglesa do final do século XVIII encontra um rumo novo, enuncia novas soluções e anuncia já a perspectiva optimista da humanidade que a Utopia socialista do século seguinte virá a postular. É também nestas Utopias que se torna mais evidente aquela que será a nova atitude oitocentista promovida pelo movimento romântico em relação à necessidade de preservação da natureza e à convivência amistosa com o reino animal. Nas Utopias inglesas do período pós-revolucionário francês encontramos, de facto, traços daquilo a que Polak chama *Utopias do tipo romântico*.

A antologia editada por Claeys possibilitou-me assim uma compreensão mais clara das Utopias iluministas inglesas e da forma como elas fazem a ponte dos ideais comunitários para o século XIX. Contudo, Claeys não diz muito sobre os textos que edita, limitando-se a fornecer umas brevíssimas notas biográficas e bibliográficas, para além de uma lista cronológica dos textos utópicos e anti-utópicos do século XVIII britânico. E o seu prefácio à edição de *Utopias of the British Enlightenment*, embora importante pela forma como desvenda a existência de Utopias até agora desconhecidas do grande público, não procede (como é natural, já que cumpre apenas uma função introdutória) à análise dos textos que se lhe seguem. A análise desses textos afigura-se-me contudo importante, pela forma como poderão ajudar a legitimar a minha interpretação da tradição da literatura utópica inglesa. Assim, procederei, nas páginas que se seguem, à análise de duas

Utopias de intenção satírica, dedicando maior atenção a *Gulliver's Travels*, a mais conhecida Utopia do século XVIII inglês (ou deveria dizer *anti-Utopia*?). Votar-me-ei de seguida à interpretação das *Utopias de tipo platónico* anteriores à Revolução Francesa editadas por Claeys e que, por uma questão de lógica interna deste trabalho, passarei a designar por *Utopias de tipo moreano*. Deixarei para o próximo capítulo deste trabalho a análise de dois textos finisseculares posteriores à Revolução Francesa que indiciam, na tradição de literatura utópica inglesa, o dealbar da nova *atitude* que informará a Utopia morrisiana. Procurarei assim demonstrar a importância das Utopias setecentistas inglesas, tão esquecidas pela crítica, para a transformação da tradição de literatura utópica, expondo a relação de continuidade (de transformação e não de ruptura) que une a Utopia do século XVIII ao século XIX.

\* \* \*

*Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift, publicado em 1726, é a mais conhecida Utopia iluminista inglesa. Parte da sua fama deve-se, nos nossos dias, à adaptação das primeiras duas viagens (a Lilliput e a Brobdingnag) a edições concebidas para um público infantil, mas a verdade é que a mensagem da obra ultrapassa largamente o cómico que inevitavelmente surge quando a coexistência entre anões e gigantes está em causa. Com efeito, se a estrutura de superfície da obra é cómica, é perceptível, num nível de leitura mais profundo, uma dimensão trágica que emana da observação das actividades humanas aos mais variados níveis.

Segundo a tipologia que Fred Polak estabelece para as Utopias iluministas, *Gulliver's Travels* inscreve-se no grupo dos *Laughing Mirrors* (e é o tom crítico da obra que impõe essa inclusão) mas também nos *Contrasting Mirrors* (já que, na obra, o contraste é o artifício ficcional que determina o efeito cómico e satírico). Mas o que critica Jonathan Swift, na realidade? Samuel Holt Monk salienta o facto de *Gulliver's Travels* ser escrita no apogeu de uma das fases mais gloriosas da história europeia: o século das luzes. De acordo com Monk, a obra deve ser

encarada, sobretudo, como a resposta de Swift face a uma série de mudanças que se operam nesta época. Explica Monk que, em *Gulliver's Travels*, Jonathan Swift opõe-se, de uma forma geral, a tudo o que se relaciona com a ideia de modernidade que agora se impõe e que poderemos sistematizar reduzindo a cinco temas diferentes: o racionalismo (e, mais especificamente, o cartesianismo) com a sua tendência para a verdade abstracta, a intelectualização de conceitos e a rejeição da experiência do passado; a ciência teórica e experimental (particularmente a tradição estabelecida por Bacon, Galileu e Newton e promovida pela *Royal Society*) que ilude o homem com promessas de progresso e de um futuro melhor que nunca poderá cumprir, já que existem no homem limitações morais incontornáveis; a nova ideia do homem, informada por um espírito positivo e que perspectiva, de forma optimista, as possibilidades das capacidades humanas; a nova sociedade, baseada em distinções de riqueza (nomeadamente a nova burguesia, sem tradições e permeável à corrupção, que Swift considera nociva para o Estado); por fim, o poder centralizado nas mãos de alguns ministros que promovem a corrupção e conduzem à implantação de um poder político injusto (cf. Monk 1970: 314-5).

Estes são, com efeito, os assuntos que Swift aborda, de forma crítica, ao longo das quatro viagens que compõem o livro. A meu ver, poderemos dizer que os dois últimos temas atrás definidos são desenvolvidos nas duas primeiras viagens, onde predomina a crítica à arbitrariedade das instituições políticas e da distribuição de poderes. Os dois primeiros temas são objecto de sátira na terceira viagem, onde é feita uma defesa implícita dos valores e dos métodos tradicionais, com resultados comprovados. Por último, o terceiro tema (abordado também na terceira viagem) constitui o cerne da discussão de ordem filosófica que informa a quarta viagem, relativamente à possibilidade de o homem progredir moralmente. As conclusões a que Lemuel Gulliver chega, no final do livro, são de tal forma pessimistas que o conduzem a uma atitude de isolamento social determinada pela mais absoluta misantropia. Não quer isto contudo dizer que o pessimismo de Gulliver seja também uma atribuição do autor da obra.

Assiste-se, de facto, ao longo da obra, a uma progressiva distanciação do autor, Swift, em relação ao seu herói, Gulliver. Deste processo depende, em grande parte, a criação dos dois níveis de leitura de que acima falei. Com efeito, Gulliver não se limita a descrever aquilo que vê. Em certos episódios, ele torna-se o verdadeiro centro das atenções do leitor ao agir e ripostar quando se sente ferido no seu orgulho (ou no da sua nação), mas especialmente ao avançar conclusões que ele julga serem brilhantes, quando aquilo que sobressai, aos olhos do leitor, é a sua pouca inteligência e falta de poder de dedução. Como refere W. B. Carnochan, Gulliver, o sátiro, que tantas vezes assume um tom irónico face às situações a que se considera superior, acaba por ser satirizado (Carnochan 1970: 339).

Na verdade, embora Gulliver protagonize uma série de episódios cómicos nas duas primeiras viagens, a sátira centra-se, nesses momentos ficcionais, não no capitão inglês mas nas acções dos príncipes e dos homens de Estado. É apenas na quarta viagem que Gulliver se torna o verdadeiro objecto da sátira do autor. No entanto, ao longo de toda a obra, o leitor não deixa de ter bem presente que o nome do herói, *Gulliver*, é criado por Swift a partir do vocábulo inglês *Gullible* (facilmente enganado). Está pois de sobreaviso em relação aos relatos de Gulliver, não porque ele minta (a carta de Richard Simpson ao leitor é particularmente insistente quanto à veracidade de tudo o que diz Gulliver),<sup>19</sup> mas porque ele é ingénuo e pouco inteligente. Em *Gulliver's Travels* Swift clama assim por uma atitude activa, por parte do leitor, que não deverá desconfiar daquilo que o protagonista descreve mas daquilo que ele deduz.

Ao longo das quatro viagens assistimos a uma evolução nítida do carácter de Gulliver que acabará por culminar na misantropia que revela na parte final. Como refere John Lawlor, na primeira viagem Gulliver é o gigante entre os anões: ele é superior aos lilliputianos, tal como as instituições da sociedade inglesa de que

---

19 Com efeito, nessa carta intitulada "The Publisher to the Reader", Richard Simpson comenta: "(...) the author was so distinguished for his veracity, that it became a sort of proverb among his neighbours at Redriff, when anyone affirmed a thing, to say, it was as true as if Mr Gulliver had spoke it." (Swift 1985: 43).

ele é representante são superiores às de Lilliput. Na segunda viagem a relação inverte-se e se Gulliver é então o anão entre os gigantes, as instituições que representa são, na mesma proporcionalidade, inferiores às de Brobdingnag. Porque está consciente dessa relação de inferioridade, Gulliver assume uma posição defensiva. Na terceira viagem, onde o objecto da sátira é a razão e a ciência, que distraem o homem dos genuínos interesses da vida, Gulliver assume a atitude cínica que o caracterizara aquando da primeira expedição. Aí, ele é apenas um observador. A grande transformação de Gulliver opera-se ao longo da sua quarta viagem. De facto, o capitão, que antes vivera em paz com a sociedade torna-se, após a sua estada no país do cavalos, um admirador incondicional do racionalismo dos Houyhnhnms (Lawlor 1970: 372-6).

A primeira viagem é, sem dúvida, a mais divertida. A sátira cómica de Swift que caracteriza o Livro I atinge o seu auge com a referência aos atritos políticos entre os *High-Heels* e os *Low-Heels*, bem como entre os *Big Endians* e os *Little Endians*. Também Gulliver é colocado, nesta viagem, em situações que provocam o riso. Bastará recordarmos o episódio em que ele é acusado de ter privado com uma dama da corte (não se apercebendo de que a acusação é ridícula não por ser falsa mas devido à disparidade dos tamanhos em causa), ou ainda a cena em que Gulliver se deita no chão para beijar a mão dos reis de Blefescu. Também a esperança que Gulliver alimenta, aquando do regresso desta sua primeira aventura, no sentido de desenvolver em Inglaterra a manufactura da lã a partir da criação de mini-carneiros lilliputianos, é de tal forma absurda que não pode deixar de suscitar um sorriso.

A segunda viagem é, na opinião de John Ross, complementar da primeira, e com ela compõe uma mesma unidade de intenção satírica. De uma forma geral, a crítica às instituições políticas (neste caso, as inglesas) é bastante mais corrosiva do que no Livro II, mas Gulliver continua a suscitar o cómico, o que em grande parte é conseguido pelas suas tentativas de manter o seu orgulho intacto apesar do seu reduzido tamanho. A luta dantesca que trava com os dois ratos que o atacam

é sem dúvida paradigmática desse tipo de situações<sup>20</sup> (Ross 1941: 175-196). Na verdade, apesar de em Brobdingnag Gulliver entrar em contacto com um rei justo e com instituições louváveis, ele nada aprende a não ser a ter uma visão ainda mais distorcida das coisas. E, quando regressa a casa, continua a não possuir um sentido correcto das proporções, achando a mulher e os vizinhos demasiado pequenos.

Se a primeira e a segunda viagem são duas vertentes de uma mesma unidade satírica, como pretende Ross, julgo que a mesma observação poderá ser feita a propósito das duas últimas. Nelas Swift mostra-se particularmente crítico da fé que os seus contemporâneos depositam na razão como meio privilegiado para se atingir a perfeição. Com efeito, o nome da primeira ilha que Gulliver alcança, no decurso da sua terceira viagem (Laputa) é emblemático da posição de Swift em relação às pretensões racionalistas do século das luzes. Aparentemente, o autor de *Gulliver's Travels* compartilha com Lutero a opinião de que a razão é uma prostituta. Ela é a verdadeira prevaricadora da verdade religiosa. Encontramos um exemplo concreto da forma como a razão pode conduzir o homem por caminhos errados na cena em que os laputanianos tocam durante três horas o acompanhamento da música das esferas:

"On the second morning about eleven o'clock, the King himself in person, attended by his nobility, courtiers, and officers, having prepared all their musical instruments, played on them for three hours without intermission, so that I was quite stunned with the noise; neither could I possibly guess the meaning till my tutor informed me. He said that the people of their island had their ears adapted to hear the music of the spheres, which always played at certain periods, and the Court was now prepared to bear their part in whatever instrument they most excelled." (Swift 1985: 204-5)

Como explica Kathleen Williams, a alusão à música das esferas é relevante, pois nesta época é tradicionalmente tido como um dado adquirido o facto de o Pecado Original ter provocado a surdez na humanidade, relativamente a este tipo de

---

20 Este episódio é descrito em Swift 1985: 131-2.

música. Ao afirmarem que a ouvem, os laputanianos pretendem assim ter ascendido a um estado de vida imaculado.

Contudo, a razão que, pretensamente, levava os laputanianos a subir na cadeia do ser (já que se acredita no século XVIII que a música divina poderá ser ouvida apenas pelos anjos) não produz senão frutos secos, na ilha voadora. De facto, dedicando todos os seus esforços ao estudo da matemática e à realização de experiências científicas, os laputanianos não são capazes de construir casas que não desabem. A terra que trabalham não produz alimentos. Eles não são, sequer, capazes de confeccionar uma indumentária nova para Gulliver, apesar dos complexos cálculos que fazem:

"This operator [a tailor] did his office after a different manner from those of his trade in Europe. He first took my altitude by a quadrant, and then with rule and compasses, described the dimensions and outlines of my whole body, all which entered upon paper, and in six days brought my clothes very ill made, and quite out of shape, by happening to mistake a figure in the calculation." (Swift 1985; 204)

Do mesmo modo, as experiências que um grupo de cientistas leva a cabo na Academia de Projectistas são não só infrutíferas, mas também absurdas<sup>21</sup>: lá se tenta extrair sol de pepinos, reverter excremento humano nos alimentos originais, construir casas a começar pelo telhado, transformar gelo em pólvora, usar aranhas para colorir tecidos, recorrer a porcos para arar a terra, ou ainda acabar com a linguagem verbal.<sup>22</sup> O mundo deste povo filósofo, que vive absorto pelas

---

21 O relato das experiências levadas a cabo na Academia de Projectistas pretende ser um retrato irónico das actividades da Royal Society.

22 Este projecto de acabar com a necessidade de se recorrer à linguagem verbal para se comunicar é descrito por Swift de forma particularmente hilariante: defendem os professores da escola de línguas da Academia de Projectistas que, ao comunicar, o homem se refere a coisas, isto é, a objectos. Nesse sentido, propõem que os indivíduos conversem apontando para os objectos a que se pretendem referir. Como explica Gulliver, este meio de comunicação, apesar de ser muito útil - já que assegura a compreensão universal de todo o tipo de mensagens -, tem apenas um inconveniente: "(...) if a man's business be very great, and of various kinds, he must be obliged in proportion to carry a greater bundle of things upon his back, unless he can afford one or two strong servants to attend him." (Swift 1985: 230).

suas preocupações científicas e musicais (ao ponto de necessitar que o acordem do seu estado de constante abstracção da realidade a fim de participar numa discussão ou evitar a mais simples queda, ao andar), é, de facto, um mundo caótico. A mensagem de Swift é bem clara, no Livro III: a razão não aperfeiçoa mas distorce. O físico deformado dos laputanianos ("Their heads were all reclined either to the right, or the left; one of their eyes turned inward, and the other directly to the zenith." - Swift 1985: 200)<sup>23</sup> - prova-o inequivocamente.

Há ainda um outro aspecto que Swift critica, no Livro III, relacionado com a ciência. Já em *New Atlantis* Bacon demonstrara que os conhecimentos científicos poderiam proporcionar poder político. Em *Gulliver's Travels* Swift ilustra a teoria de Bacon com o exemplo da ilha voadora de Laputa que é utilizada pelo rei como meio de opressão do seu povo.

Subjacente ao cómico provocado pelas descrições de Gulliver de um povo que vive alheado da realidade (ao ponto de os maridos não se aperceberem de que as suas mulheres são adúlteras), encontramos pois uma dimensão crítica mais séria. Ao enveredar pelos caminhos da razão (aplicando-a à área científica), os laputanianos não encontram a felicidade (nem sequer a social e política). Em vez disso, perdem as suas qualidades humanas, quer físicas, quer psicológicas.

A ideia de negatividade que domina a visita à ilha de Laputa (já que nada do que se constrói funciona) introduz-nos pois num mundo não só estranho mas sobretudo absurdo, sendo a ênfase posta na noção da inutilidade de se viver nestes termos. E este é um mundo que se vai tornando cada vez mais escuro, à medida que Gulliver visita as ilhas vizinhas de Laputa. Na ilha de Glubbudrib (a terra dos feiticeiros), Gulliver evoca os mortos e fala com personagens ilustres, descobrindo que a história narra, de forma incorrecta, muitos eventos. Mas errada está também, como Gulliver em breve descobre, a ideia de que, com a passagem do tempo, se assiste a um progresso civilizacional:

---

23 Note-se como as características físicas dos Laputanianos traduzem os seus interesses: eles têm um olho virado para dentro, porque passam a vida absortos pelos seus problemas e um olho virado para o zenite, pois acreditam na influência das estrelas nos destinos terrestres, sendo muito votados ao estudo das suas posições.

"As every person called up made exactly the same appearance he had done in the world, it gave me melancholy reflections to observe how much the race of human kind was degenerate among us, within these hundred years past." (Swift 1975: 247)

E quando visita Luggnagg, ao contactar com os imortais, os Struldbruggs, Gulliver apercebe-se de que a longevidade não traz nem felicidade nem sabedoria, já que, a partir de certa idade, os imortais mostram sinais de degradação física e de senilidade. Neste episódio, Swift contraria assim a ideia corrente de que a experiência é a melhor professora e critica o sonho humano da imortalidade.

Também a quarta viagem veicula uma concepção pessimista da humanidade. Segundo Louis A. Landa não nos podemos esquecer, ao lermos o Livro IV, de que quem o escreveu foi um cristão e, mais particularmente, um pastor da Igreja Anglicana. Nesse sentido, Landa reconhece, na estrutura narrativa da quarta viagem, semelhanças com a estrutura do sermão, que refere o pecado para conceder maior ênfase à ideia da necessidade de uma redenção. Defende Landa que o pessimismo de Swift é, fundamentalmente, cristão, opondo-se nessa medida ao optimismo que domina o século XVIII na esteira da proclamação de John Locke, em *Reasonableness of Christianity* (1695), de que o pecado de Adão e de Eva não implicara a corrupção dos seus descendentes (Landa 1970: 294-6).

Já para R. S. Crane a quarta viagem não deve ser lida como uma alegoria teológica (isto é, como forma de atacar as teorias Lockeanas e Shaftesburyanas), uma vez que não encontramos qualquer referência explícita à esfera religiosa. Argumenta Crane que, se o livro fosse anónimo, dificilmente se chegaria à conclusão de que havia sido escrito por alguém que fosse convictamente cristão. Crane convida-nos assim a encararmos a quarta viagem como uma fábula. Nesta perspectiva, o Livro IV deverá ser interpretado como o relato da história de um ser humano, Gulliver, que viaja até uma terra desconhecida onde vivem os Houyhnhnms e os Yahoos, duas espécies representativas (de forma exacerbada) respectivamente da virtude e da corrupção. Encontrando um povo que leva uma

vida virtuosa e assente na razão, Gulliver fica cego, atordoado. De acordo com Crane, a *Alegoria da Caverna*, de Platão, poderá ajudar-nos a compreender a origem da misantropia de Gulliver: no país dos cavalos ele vira a luz e, quando volta para a caverna, a escuridão não o deixa ver. É por essa razão que ele é levado a menosprezar todos quantos aí vivem (Crane 1970: 334-8).<sup>24</sup>

Mas se, como diz Crane, a quarta viagem é uma fábula, julgo ser importante descobrir a moral que deverá ser tirada. Na minha opinião ela poderá ser encontrada na defesa de uma posição de consenso, encontrada não por Gulliver, mas por Swift, que implicitamente convida o leitor a rir-se das aspirações racionalistas do capitão inglês. Como vimos, o processo de distanciamento do autor em relação ao narrador inicia-se logo na primeira viagem, onde Gulliver é frequentemente posto a ridículo e a sua ingenuidade e pouca inteligência desvendadas amiúde. Contudo, na quarta viagem, esse processo é ainda mais acentuado.

Como diz Rui Carvalho Homem, no Livro IV e através de uma série de artifícios, o autor faz com que o leitor não aceite os parâmetros de avaliação de Gulliver. Com efeito, logo no primeiro contacto do capitão inglês com os Yahoos, o leitor confirma que Gulliver não possui o menor poder de dedução (ele não compreende que a *besta* que encontra tem um físico idêntico ao seu). O leitor apercebe-se igualmente do preconceito de Gulliver em relação aos Yahoos e da sua abertura relativamente aos Houyhnhmns. O processo de distanciamento do leitor relativamente a Gulliver torna-se ainda mais nítido quando este aprende a relinchar ou pratica actos da mais completa crueldade em relação aos Yahoos, utilizando a pele e o sebo das *bestas* para a construção da canoa que o levará de regresso a casa. E, na cena final, quando Gulliver se enclausura no estábulo para a sua conversa diária com os dois cavalos que possui, nem Swift nem o leitor estão com ele. No final da sua jornada de aprendizagem, Gulliver transforma-se num

---

24 Note-se que o mito da caverna, de Platão, poderá ser encontrado também em *Utopia*, de Thomas More, na figura de Rafael Hitlodeu que, depois de ter visto a luz, não sabe como há-de explicar aos homens que vivem na caverna (o povo europeu) que aquilo que eles crêem serem objectos reais não são senão sombras. Sobre o assunto, ver Baker-Smith 1987.

misanthropo. O leitor apercebe-se da dimensão trágica do seu isolamento e o sorriso que inevitavelmente esboça, ao imaginar Gulliver em conversa amena com os cavalos, possui decerto um travo amargo (Homem 1985).

Segundo Samuel Holt Monk, na quarta viagem Gulliver procura, tal como o homem do século XVIII, subir na *cadeia do ser* que situa o homem entre os anjos e a mais baixa criação.<sup>25</sup> Diz Monk que a *cadeia do ser*, ao definir a posição do homem como transitória (do plano racional para o animal) põe em causa a verdadeira essência da humanidade. No país dos cavalos, Gulliver encontra os Houyhnhnms e os Yahoos, respectivamente simbólicos do plano racional e do plano animal. Swift demonstra o que poderá acontecer ao homem se ele, como Gulliver, tentar pautar a sua vida apenas pela razão. Com efeito, ao fazerem-no, os Laputanianos ficaram física e psicologicamente deformados. Quanto a Gulliver, ficou socialmente isolado e claramente infeliz (Monk 1970: 326-330).

Mas se Swift condena as aspirações racionalistas de Gulliver, não pretende tão-pouco que o homem seja um Yahoo. Com efeito, a repugnante descrição física das bestas, bem como o relato da sua tendência para a maldade e para a violência cumprem, no Livro IV, a função de evitar a identificação do leitor com aquela espécie de *animais*. A mensagem de Swift resume-se à ideia de que o homem não deve aspirar a ser mais do que aquilo que é: um misto de bestialidade e de razão. O optimismo exagerado do Século das Luzes relativamente às capacidades humanas<sup>26</sup> só poderá, para o autor de *Gulliver's Travels*, conduzir o homem à desilusão, já que cedo descobrirá que lhe é impossível progredir moralmente no sentido da perfeição absoluta, e daí à misantropia. A interpretação deste aspecto a que Jean Servier procede na sua *Histoire de l'Utopie* parece-me particularmente importante, já que aponta para uma crítica implícita de Swift em relação à ideia

---

25 A adoptarmos essa linha de leitura, penso que poderíamos dizer que o Livro IV se assume como a continuação temática do Livro III, onde este assunto é igualmente abordado nas referências que são feitas à música das esferas.

26 Convirá definir a que optimismo me refiro. Como expus já, o espírito optimista na Inglaterra do século XVIII não possui ainda a marca de ideologia popular que o caracterizará no século seguinte, sendo apanágio de um grupo restrito de uma aristocracia intelectual. É pois a perspectiva optimista de uma elite, na linha da teoria shaftesburiana, que Swift critica em *Gulliver's Travels*.

setecentista de que o homem terá sido primordialmente bom antes de assinar o *contrato social*. Na perspectiva de Servier, os Yahoos representam o homem no seu *estado de natureza*. Assim, ao descrever os Yahoos como maus, viciosos, sem pudor e permanentemente imundos, Swift critica claramente a idílica pintura setecentista do *bom selvagem*, apresentando-nos aquilo a que Servier chama "une vision excrémentielle de l'humanité" (cf. Servier 1967: 184).

O tom satírico que perpassa os quatro livros que compõem *Gulliver's Travels* parece não deixar espaço ao autor para apresentar um plano de reconstrução, após a crítica corrosiva aos valores que informam a sociedade em que vive.<sup>27</sup> Por essa razão, alguns autores têm vindo a pôr em causa a legitimidade da inclusão desta obra no género da literatura utópica. Também eu partilho dessa opinião. Penso que embora encontremos em *Gulliver's Travels* duas sociedades que poderiam ser consideradas ideais, elas não são avançadas sob a forma de uma proposta plausível. A sociedade de Brobdingnag é menosprezada por Gulliver (na coerência da atitude de quem, sabendo-se inferior, despreza o que lhe é superior), assumindo-se essencialmente como meio de crítica às instituições políticas inglesas. E embora a sociedade dos Houyhnhnms seja perfilhada por Gulliver como um ideal, Swift, o autor, revela a impossibilidade técnica de uma concretização efectiva, simbolizada no físico de Gulliver: é que ele, por mais que se esforce, nunca há-de vir a ser um cavalo.

Na verdade, não creio que *Gulliver's Travels* possa ser considerado uma

---

27 João Manuel de Sousa Nunes salienta, em "Utopia e Distopia em *Gulliver's Travels*", um aspecto que me parece relevante e que não é normalmente contemplado pela crítica swiftiana: o facto de existir na obra-prima de Swift uma *norma negativa*, mas também uma *norma positiva*. Como explica Sousa Nunes, a norma negativa é, "antes de mais, representada pelo próprio protagonista que, de viagem em viagem, se vê cada vez mais ostracizado, diminuído, alienado, ao sentir a desproporção entre o que é e o que julgava ser". Já a norma positiva "é sugerida por duas vias. Em primeiro lugar, por algumas personagens (os antepassados dos agora corruptos Lilliputianos; a jovem Glumdalclitch e o rei de Brobdingnag; Lorde Munodi e o célebre sextunvirato constituído por Sócrates, Epaminondas, Catão, Júnio, Bruto e Thomas More, revisitados na terceira Parte; e, na última viagem, pelo capitão português Don Pedro de Mendez, que leva Gulliver, após mais um naufrágio, não são mas salvo, de regresso a casa). Em segundo lugar, por passagens e cenários de utopia presentes em todas as viagens." (Nunes, J.M.S. 1995: 131-2). A meu ver, a norma positiva definida por Sousa Nunes denota a crença swiftiana de que ainda há homens bons e indica que a misoginia de Gulliver não deverá ser imputada ao autor de *Gulliver's Travels*.

Utopia. Onde encontramos, nesta obra de Swift, o espírito que subjaz, na perspectiva de Karl Popper, à engenharia utópica, isto é, que é feito da vontade de construir um mundo totalmente novo e belo? Ao satirizar os costumes e os valores setecentistas, ao criticar, enfim, o ingénuo optimismo de um homem que pensa poder progredir, Swift acaba por desferir também um profundo golpe no âmago do espírito utópico. É verdadeiramente a voz do anti-utopista que se impõe em *Gulliver's Travels*. Nesta obra de Swift, a crítica corrosiva cumpre a função de desfazer ilusões, não deixando espaço para a formação de novos sonhos, o mesmo será dizer, para a afirmação do discurso utópico. É pois a sátira exacerbada e sem o contrapeso da crítica construtiva que conduz à inscrição de *Gulliver's Travels* nos anais da anti-Utopia.

\* \* \*

*Gulliver's Travels* é, sem dúvida, a anti-Utopia do século XVIII mais conhecida mas não é a primeira nem tão-pouco constitui, como disse já, um exemplo isolado no contexto literário da época. *The Island of Content: or, a New Paradise Discovered*, publicado anonimamente em 1709 e reeditado por Claeys em *Utopias of the British Enlightenment* anuncia já, antes da publicação da renomada obra de Swift, a forma como o próprio género utópico se constitui, no século XVIII inglês, objecto da mais corrosiva sátira. Diz Christine Rees que neste período é vulgar o repúdio e a paródia à ideia de Utopia, sendo o vocábulo com frequência utilizado como sinónimo de quimérico e impraticável (Rees 1996: 65).<sup>28</sup> Penso que *The Island of Content* é o exemplo perfeito da forma como essa rejeição é consubstanciada não só na crítica à aspiração a uma sociedade mais perfeita, mas também na defesa de uma vida mais livre, mais genuína e menos planeada.

*The Island of Content* é, na verdade, o protótipo das anti-Utopias

---

<sup>28</sup> Sobre o assunto, Rees acrescenta ainda: "'Utopian' itself if not exactly a dirty word, is a suspect one, often found guilty by association. It tends to occur in contexts which are either dismissive or defensive." (Rees 1996: 65)

setecentistas que pintam a apatia de um mundo sem vícios. É aliás na linha desta Utopia de 1709 que se inscreve *The Fable of the Bees*, de Richard Mandeville,<sup>29</sup> onde é exposta a relação directa que existe entre o vício privado (o luxo) e o benefício público (no seu aspecto económico). De facto, como as *abelhas moralistas* da fábula de Mandeville acabam por concluir, à medida que a austeridade e a virtude se instalam no *reino das abelhas*, os cofres reais vão-se esvaziando. Em *The Fable of the Bees* Mandeville denuncia assim, como muito bem nota Claeys, a incompatibilidade dos objectivos utópicos: ou se aspira ao ideal da exemplaridade da vida moral, ou se aposta na prosperidade material (Claeys ed. 1994: 66). Realça Claeys que também em Oliver Goldsmith podemos encontrar o mesmo espírito anti-utópico, manifesto na preocupação de denunciar as contradições das Utopias:

"Oliver Goldsmith's satirical 'The Proceedings of Providence Vindicated' (1759) depicts a world without vice, but one where -- perhaps to counter the claims of animal rights proponents -- the inhabitants have renounced violence against the beast, and consequently are pursued by squirrels and dogs. 'Ancient simplicity' meant no houses, statues or even wisdom, with all reduced to the barest subsistence." (Claeys 1994: XXI)

Em *The Island of Content* é-nos descrita uma sociedade cuja virtude e aparente felicidade não é natural mas conseguida através de processos de condicionamento, respectivamente através de um severo sistema de punições e de medicação. A sátira ao ideal utópico da paz e da ordem social é aqui levada ao exagero, através de um relato detalhado das punições mais correntes. Para as simples zangas entre vizinhos ou entre um casal, o castigo mais corrente é a

---

29 *The Fable of the Bees* é composta por duas partes, publicadas em 1714 e 1729. Nesta fábula Mandeville descreve-nos a forma como em certo reino, habitado por abelhas e organizado exactamente segundo o modelo económico e político do século XVIII inglês (o mesmo será dizer, com as mesmas desigualdades económicas e os mesmos conceitos de justiça social) as abelhas moralistas tanto protestaram contra a imoralidade e contra os vícios que Júpiter decidiu torná-las virtuosas. Mas as abelhas moralistas logo descobriram que não havendo vícios a alimentar, nomeadamente o gosto pelo luxo, a actividade económica baixava, instaurando-se assim a pobreza generalizada.

expulsão do país *ad aeternum* ou o corte da língua dos arguidos. E a punição para as pessoas que não demonstram ser virtuosas no seu quotidiano é extremamente cruel. Note-se o tom satírico que o autor de *The Island of Content* adota quando justifica a eficácia das punições praticadas, numa referência implícita à teoria de homens que, como Harrington, crêem que não são os bons homens que fazem as boas leis, mas as boas leis que fazem os bons homens:

"They are presently dipt into a Fat of Honey, like a Wick into Tallow when you make a Candle, then ty'd in a wood with their Back to a tree that they may be Tickl'd to Death with Bees, Wasps and Muschetoes; so that Great Men here, as well as our Ladies, are wisely careful to be as just as *Astrea*, as virtuous as Nuns, and as pious as Bishops, and by the Strictness of their Lives, are a great Encouragement to the whole Island to follow their Example." (Claeys ed. 1994: 21)<sup>30</sup>

Mas também a medicina desempenha, nesta Utopia, um papel importante. Com efeito, o vício e a imoralidade são encarados e tratados como uma doença: quando alguém apresenta o mais ligeiro sintoma é encarcerado numa *pest-house* de forma a não contagiar os seus concidadãos. Desta forma, é criticada a noção de que o homem é mau por natureza, sendo a maldade e o vício desvios do comportamento natural e, nesses termos, sintoma de enfermidade contagiosa.

O tom crítico que perpassa todo o texto centra-se também no ideal utópico de uma justiça imparcial. Em *The Island of Content* o único juiz da ilha é todopoderoso, não conformando os seus veredictos a uma lei escrita. Todavia, é-nos dito que as suas decisões são sempre justas e isentas. E a melhor prova da sua imparcialidade consiste na forma como decorrem os seus julgamentos: de olhos vendados, ele ouve o queixoso com um ouvido e o arguido com o outro.

Também os costumes matrimoniais, que desde a Utopia de Thomas More constituem um dos temas centrais da organização da vida em sociedade nos textos utópicos, são aqui satirizados. Numa clara paródia às visões progressistas dos

---

30 Uma vez que não se sabe quem é o autor desta anti-Utopia, citarei este texto referindo o nome do editor.

direitos da mulher, o narrador de *The Island of Content* descreve a forma como as mulheres *precedem* sempre os homens nos seus actos quotidianos. Com efeito, exceptuando o governo da família, a *satisfação* das mulheres é assegurada pela primazia que lhes é concedida: "they chuse first, eat first, drink first, go to Bed first, and have a peculiar liberty in discovering their Affections (...)". (Claeys ed. 1994: 12) Na verdade, são as mulheres que fazem a corte aos homens, segundo um ritual estabelecido - e mais uma vez é satirizado o gosto do utopista pela descrição de rituais exóticos - podendo os casais separar-se, a todo o momento, sem complicações. No caso de terem filhos, os varões ficam com o pai e as meninas com a mãe. E sempre tudo em nome da mais elementar justiça.

Quanto ao aspecto político, também os ideais utópicos (frequentemente republicanos) de um governo democrático e representativo do povo são satirizados. Como refere o narrador de *The Island of Content*, desde a chegada da primeira família à *Ilha da Satisfação* (que antes era desabitada) que existe uma monarquia absolutista, cabendo ao rei a responsabilidade de todas as decisões políticas. E é-nos relatada a história da fundação desta sociedade: em tempos idos de lutas políticas terríveis, aquele que viria a ser o primeiro rei da *Ilha da Satisfação* partira com a sua família, num barco, em busca de um espaço onde a paz pudesse ser instaurada. Depois de muito ter navegado, o barco fora dar a uma ilha paradisíaca e desabitada. A decisão de se estabelecer uma monarquia absolutista fora tomada logo ali:

"After a short Consultation of the wisest Heads among 'em, an absolute Monarchy, without any Limitation was determin'd as the best, because they had too lately observed the miserable confusions from whence they had withdrawn, were all undisputably owing to the Pride, Folly and Madness of a stubborn, hot-headed Senate, who pretended to have Share in the Government." (Claeys ed. 1994: 20)

Para além do despotismo real, também o *culto da ignorância* é considerado um meio pacificador da sociedade. Como o narrador de *The Island of Content* explica, os habitantes desta ilha utópica sabem apenas ler e escrever. Deste modo, não são

criadas diferenças intelectuais entre os habitantes e a Constituição é preservada de possíveis ataques provenientes de perspectivas políticas inovadoras.

Em *The Island of Content* a satisfação dos ideais utópicos é assim assegurada por um conjunto de soluções ridículas e nessa medida satirizadas. Com efeito, encontramos castigos requintadamente cruéis, bem como uma justiça cuja aspiração à imparcialidade é parodiada na descrição da forma como opera (um aurículo para ouvir cada lado da questão). O desejo de libertação da mulher, que nesta altura encontra eco em textos em larga medida informados pelo discurso utópico,<sup>31</sup> é também ele escarnecido através da descrição de uma sociedade onde as mulheres, que sempre haviam caminhado atrás dos homens, tomam agora a dianteira, ridiculamente simbolizada nas acções do quotidiano onde a primazia lhes é concedida. Por fim, a monarquia absolutista e a ignorância são encaradas como os meios privilegiados para a consolidação da paz social.

Todavia, o autor de *The Island of Content* vai mais longe ainda na sua sátira. Pretendendo demonstrar que mais importante do que o ridículo das soluções que são normalmente avançadas no contexto da literatura utópica, é a própria aspiração à Utopia, ele oferece-nos a descrição de uma sociedade cujas necessidades materiais se encontram naturalmente supridas. Na verdade, e como explica o narrador do texto, os habitantes da *Ilha da Satisfação* não necessitam de trabalhar para comer, já que a terra fornece toda a comida (que não precisa sequer de ser cozinhada) e há vinhas em abundância.<sup>32</sup> A satisfação das suas necessidades materiais não é contudo suficiente para que esta sociedade seja feliz.

---

31 O recentemente publicado livro de Christine Rees, *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction* versa, em grande parte, sobre estes textos que, embora não podendo ser formalmente considerados Utopias, se encontram infiltrados pela imaginação utópica. Neste seu livro Rees analisa, entre outros textos, *Millenium Hall* (1762), de Sarah Scott, onde se assiste à descrição do quotidiano harmonioso de uma comunidade dirigida por mulheres, que vivem sob o signo de uma natureza protectora e próxima da sensibilidade feminina, e *Munster Village* (1778), de Mary Hamilton, onde é oferecida uma visão feminina de uma aldeia paradisíaca, dirigida por Lady Finlay, patrona das artes e das ciências, e onde o casamento é encarado como incompatível com a utopia feminina, não sendo contudo avançada uma outra alternativa viável.

32 *The Island of Content* aproxima-se assim mais do Cockayne do que da Utopia, tal como J.C. Davis a define (cf. o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho).

Como explica o narrador de *The Island of Content*, não tendo que trabalhar para sobreviver e não apostando no desenvolvimento das suas capacidades intelectuais, o povo da *Ilha da Satisfação* recrea-se com a música e a dança (e é nesse sentido que o melhor dote de uma mulher é a sua mestria nestas duas artes), mas tal não chega para que ele se sinta *satisfeito*. Por isso é que os serviços dos três médicos da ilha são tão requisitados pela população. O tom do narrador, um dos médicos em causa, é profundamente irónico, ao descrever a *melancholia* que invade a população e que é a única doença temida e fatal:

"(...) the Dread of melancholy, and the Fear of Death, makes them adore their Physician as their Life's Safe-guard, and so much the more, because they have but three in the whole island, Dr. Diet, Dr. Quiet, and Dr. Merryman: The first corrects the Patient's Food, and prescribes him Rules to eat by; the second lulls him to sleep by an emphatical Repetition of some drowsy Poetry of his own writing, which he always uses instead of Poppy-water; and when the Patient wakes, then my self administers a Dose of my Golden Pills, and a reviving Thimble-full of my Cordial *Chear-up*; and if these Methods will not raise his Spirits above the Depression of Melancholy, which is the only Distemper we are here subject to, then he must even follow the Steps of his Fore-fathers; for it is not in the Power of human Art to respite him from Eternity." (Claeys ed. 1994: 9)

Trata-se, no fundo, de uma crítica feroz à própria essência do espírito utópico. Com efeito, ao aspirar à *satisfação* de todas as necessidades, a Utopia não contempla a necessidade de *desejar* que é inerente ao homem. Instala-se, pois, após a *satisfação* de todas as necessidades (o mesmo será dizer, após a realização da Utopia), o sentimento de absurdo de que fala Fred Polak e que descrevi já num momento anterior deste trabalho.<sup>33</sup>

*The Island of Content* é, na verdade, uma sátira ao género utópico, aos temas que este aborda e aos seus moldes tradicionais de funcionamento. Encontramos, nesta Utopia anónima do início de século XVIII, uma sátira aos costumes da Inglaterra iluminista, sobretudo ao vício, à corrupção e à imoralidade, que não poderão ser suprimidos mesmo em condições *ideais*. Mas deparamos

---

<sup>33</sup> Cf. o segundo capítulo da Parte I deste trabalho.

igualmente com uma sátira à própria ideia de *sociedade ideal* que, paradoxalmente, neste texto, não é de forma alguma *ideal*, já que na *Ilha da Satisfação* as pessoas são virtuosas à força e felizes por medicação.

É pois no melhor estilo anti-utópico, anunciando, mais do que *Gulliver's Travels*, a atitude de valorização do real e do presente que informará a Distopia do século XX, que *The Island of Content* é publicada, no dealbar da Inglaterra setecentista. O facto de ainda hoje se especular sobre a identidade do autor deste texto (sendo os nomes mais mencionados os de Henry Playford, John Pomfret, Thomas Brown, James Moore Smith, Sir John Dillon e Ned Ward)<sup>34</sup> é, a meu ver, a prova cabal de que o espírito anti-utópico se impõe na Inglaterra iluminista, relegando a Utopia para o plano do sonho, do absurdo e mesmo do primitivo.

Diz Christine Rees, no seu recém-publicado *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction*, que a rejeição da ideia de Utopia que é, sem dúvida alguma, a atitude prevalecente do Iluminismo inglês, poderá ser entendida como parte integrante de uma reacção histórica a um tipo de discurso político associado ao período revolucionário inglês, ou ainda como uma recusa de uma forma ultrapassada de Humanismo (cf. Rees 1996: 66). Parece-me contudo importante salientar que embora a atitude que Rees descreve seja efectivamente a predominante neste período, a preocupação humanista com a possibilidade de felicidade humana e o ideal de uma sociedade comunitária (que são, sem dúvida, um legado quinhentista e moreano), bem como o discurso revolucionário seiscentista esmorecem nesta altura, mas não são totalmente obliterados. Recorrendo à terminologia definida por Paul Ricoeur, e a que me referi já,<sup>35</sup> penso que podemos dizer que o discurso anti-utópico setecentista é *ideológico* (isto é, cumpre a função de legitimar a realidade), enquanto que o discurso das *Utopias de tipo moreano* opera a um nível de resistência, desafiando o *status quo* e assegurando a sobrevivência dos ideais políticos comunitários. Note-se, contudo,

---

34 Sobre a discussão da identidade do autor de *The Island of Content*, ver Claeys 1994: XXXVIII-IX.

35 Ver o segundo capítulo da Parte I deste trabalho.

que o século XIX inglês não retomará esses ideais tal qual eles haviam sido expostos por Thomas More, no século XVI. É que, ao longo do tempo, eles são sendo transformados: primeiro, pelo discurso revolucionário seiscentista;<sup>36</sup> num segundo momento, pelo discurso das *Utopias de tipo moreano* setecentistas, que lutam contra o discurso anti-utópico mas que são, também elas, influenciadas pelo espírito optimista que neste período se vai gradualmente impondo; por fim, estes ideais receberão novo fôlego e serão incorporados numa visão mais optimista do indivíduo, após o período revolucionário francês. Foi já objecto de reflexão, no capítulo anterior, o primeiro momento de transformação dos ideais utópicos moreanos. Exporei de seguida a forma como, a meu ver, e partindo da análise de duas Utopias publicadas na antologia de Claeys, as *Utopias de tipo moreano* se transformam no segundo momento, reservando a análise das transformações sofridas no terceiro momento acima descrito para o próximo capítulo deste trabalho. Por outras palavras, tentarei demonstrar como, na Inglaterra setecentista, a *Utopia de tipo moreano* vai revelar (nos segundo e terceiro momentos referidos), a sua capacidade *catalisadora*. E, talvez ainda mais importante, procurarei demonstrar como, no século XVIII inglês, são já construídos os primeiros alicerces da ponte que permitirá a passagem das Utopias de tipo moreano para a Utopia morrisiana.

\* \* \*

Antes de me entregar à análise das duas *Utopias de tipo moreano* anteriores à Revolução Francesa que Claeys edita na sua antologia, penso que será pertinente uma referência a um texto de David Hume, publicado pela primeira vez em 1752, com o título "Ideal of a Perfect Commonwealth". Como o título indicia, este ensaio não cabe na definição de Utopia que avancei no início deste trabalho, inscrevendo-se antes na linha das repúblicas ideais propostas por Winstanley e por Harrington. O próprio Hume critica aliás logo nas primeiras linhas do seu texto as

---

<sup>36</sup> Refiro-me às propostas de uma república ideal avançadas por Winstanley e por Harrington.

insuficiências do discurso utópico.<sup>37</sup> Creio contudo que a ideia de natureza humana que é veiculada neste texto humeano merecerá ser analisada, pela forma como poderá ajudar-nos a apreender melhor a mensagem das Utopias setecentistas inglesas do período pré-revolucionário francês.<sup>38</sup>

Em "Ideal of a Perfect Commonwealth" deparamos com a descrição do funcionamento de uma sociedade democrática no seu sistema eleitoral e na forma como os interesses da maioria se encontram representados e defendidos pelos que governam o país.<sup>39</sup> Todavia, nessa sociedade ideal projectada por Hume os órgãos com poderes de fiscalização assumem um papel preponderante:

"The council of religion and learning inspects the universities and clergy. That of trade inspects all the abuses of law by the inferior magistrates, and examines what improvements may be made of the municipal law. That of war inspects the militia and its discipline, magazines, stores & c.; and when the republic is in war, examines into the proper orders for generals. The council of admiralty has the same power with regard to the navy, together with the nomination of the captains and all inferior officers." (Hume 1994: 61)

---

37 Diz Hume: "All plans of government, which suppose great reformation in the manners of mankind, are plainly imaginary. Of this nature, are the *Republic* of Plato and the *Utopia* of More. The *Oceana* is the only valuable model of a commonwealth that has yet been offered to the public." (Hume 1994: 58). Importa realçar que se David Hume tivesse feito preceder a descrição da sua *república ideal* por um breve relato ficcional característico do género utópico (no que respeita à *viagem* que separa a realidade da ficção e à descoberta de uma sociedade diferente), este texto caberia perfeitamente na minha descrição de Utopia. Note-se também que Gregory Claeys, partindo de uma concepção bem mais lata de Utopia do que aquela que defini, inclui o texto de Hume na sua antologia de Utopias iluministas.

38 Este texto é publicado pela primeira vez, em *Political Discourses* (1752). Surge depois inserido no volume IV da terceira edição de *Essays and Treatises on Several Subjects* (1754).

39 Em *Idea of a Perfect Commonwealth*, David Hume propõe que se proceda à divisão da Grã-Bretanha e da Irlanda em 100 condados e cada condado em 100 paróquias (haveria assim 10.000 paróquias). O poder de voto seria atribuído apenas a quem possuísse rendimentos: "Let all the freeholders of town-parishes, meet annually in the parish church, and choose by ballot, some freeholder of the county for their member, whom we shall call the *county representative*." Todos os representantes dos condados escolheriam, por sua vez e através de votação, 100 magistrados e um senador (haveria pois, na totalidade, 100 senadores, 1.100 magistrados e 10.000 representantes de condados). Hume prevê que os membros das mesmas categorias se encontrem periodicamente, para decidirem da governação do país.

A fiscalização, oficialmente instituída, de todos os actos sociais, económicos, políticos e religiosos constitui, na verdade, o garante da ordem social e o segredo para a preservação do modelo político do ideal humeano. Mas ela indica também a visão que o autor de "Idea of a Perfect Commonwealth" tem da natureza humana. Com efeito, a fiscalização é necessária, porque a corrupção e o abuso do poder são tendências humanas inalteráveis. Note-se, contudo, que essas tendências não impedem que o ideal possa ser concretizado (Hume insiste que o seu plano de reforma poderá ser posto em prática, sem grandes dificuldades, na Grã-Bretanha e na Irlanda)<sup>40</sup>. É que o ideal humeano repousa, tal como o ideal moreano, na ideia de que a paz social é possível, desde que seja criado um conjunto de leis que reprima e condicione comportamentos. Na verdade Hume, tal como More, fala da (pseudo?) perfeição da organização de uma dada *comunidade*, o que não pressupõe, de forma alguma, a perfeição do *indivíduo*.

Assim, como disse já, embora o texto de Hume não seja, formalmente, uma Utopia, nele encontramos a mesma crença que anima os textos utópicos setecentistas (anteriores a 1789) e que não sofrera grandes alterações desde a Utopia de More. Com efeito, o século XVIII inglês parece não ser capaz, a nível da produção de textos utópicos e no período anterior à Revolução Francesa, de produzir um discurso mais confiante nas capacidades do homem, postulando o lema de James Harrington de que não são os bons homens que fazem as boas leis, mas as boas leis que fazem os bons homens.

"A Description of 'New Athens' in 'Terra Australis Incognita',<sup>41</sup> da autoria de

---

40 Diz Hume: "The Chief alterations that could be made on the *British* government, in order to bring it to the most perfect model of limited monarchy, seem to be the following. *First*, the plan of *Cromwell's* parliament ought to be restored, by making the representation equal, and by allowing none to vote in the county elections who possess not a property of 200 *l.* value. *Secondly*, As such a House of Commons would be too weighty for a frail House of Lords, like the present, the Bishops, and *Scotch* Peers, ought to be removed (...)." (Hume 1994: 68).

41 O título completo desta Utopia é particularmente elucidativo do seu teor e da perspectiva positiva que o autor adopta na descrição da sociedade ideal: "The Fortunate Shipwreck, or a Description of New Athens, Being an Account of the Laws, Manners, Religion, and Customs of that Country; by Morris Williams, Gent. who resided there above twenty years."

Ambrose Philips,<sup>42</sup> é publicada em 1720, num volume que reúne cinquenta e um pequenos textos sob o título *Miscellanea Aurea: or the Golden Medley*. Esta é, pelo menos tanto quanto me é dado a conhecer da tradição de literatura utópica inglesa, a primeira *Utopia epistolar*, sendo a narração da sociedade ideal apresentada sob a forma de uma carta, dirigida a um *Esquire* de Londres e assinada por Maurice Williams.<sup>43</sup> Esta Utopia não apresenta, a nível da organização social e política, grandes novidades em relação às Utopias anteriores. Com efeito, o povo que o narrador descobre após o tradicional naufrágio, decerto fascinaria também Hitlodeu, pelo cuidado que põe na educação dos seus jovens, condicionando-os desde cedo a viver segundo a lei da Igreja e do Estado, que naquele país se encontram intimamente ligados.<sup>44</sup> E a organização política da nação utópica seria

---

42 Claeys refere Ambrose Philips como o autor mais provável desta Utopia: "The most likely author (...) is the playwright, pastoral poet, translator of oriental tales and Greek poetry, and political journalist Ambrose Philips (1674-1749). Known as a 'zealous whig' much attached to 'revolution principles', Philips was educated at St John' College, Cambridge, was a close friend of Joseph Addison, at whose home he lived for a time, and secretary during Queen Anne's, reign of the Hanover Club." (Claeys 1994: XI) Segundo Claeys, Ambrose Philips é também o autor de um texto dramático, *The Distressed Mother*, representado pela primeira vez em 1711. Penso que a crítica ao apadrinhamento de certos textos dramáticos de pouca qualidade, em detrimento da promoção de outros de maior valor literário, e que constitui uma preocupação central de "New Athens", indiciam realmente Philips como o autor desta Utopia. Por isso, e embora Sargent atribua a autoria deste texto preferencialmente a Charles Gildon (cf. Sargent 1988: 20), partirei do princípio de que Philips é o verdadeiro autor.

43 Segundo Claeys, "New Athens" é provavelmente a continuação de "A Voyage to the Mountains of the Moon" e encontra-se tematicamente ligado a "On the Love of Our Country", textos que se encontram também publicados em *Miscellanea Aurea* (Claeys 1994: XI). Talvez isso explique por que razão "New Athens" é constituído apenas por uma carta. Aliás, curiosamente, a encabeçar o texto editado por Claeys encontra-se a indicação "Letter I", indiciando, assim, a possibilidade da existência de cartas posteriores. Todavia, em vez de depararmos com cartas subsequentes, encontramos, logo nas linhas de abertura da Utopia de Philips, a referência a correspondência enviada anteriormente: "Dear Sir, In my former I gave you an Account of our Ship's being cast away on the Southern Coast..." (Philipas 1994: 29). Note-se que apesar de se tratar de uma *Utopia epistolar*, este texto não sofre ainda a influência do romance epistolar que se imporá em Inglaterra apenas décadas mais tarde, com Richardson. Na minha opinião, o autor de "New Athens" opta pela epístola como forma de credibilizar o seu relato. Já *An Account of the Cessares* (1764), a Utopia que analisarei de seguida, denota, a meu ver, a influência da tradição estabelecida pelo autor de *Pamela: Virtue Rewarded*.

44 Falando sobre a educação dos jovens nesta sociedade, onde a escolaridade é obrigatória até aos quinze anos, Williams explica: "They are here all Christians, and may be truly so call'd, since, as I have observ'd, the Precepts of the Gospel are the Laws of the Land, and a Breach of them is punish'd by the Civil Magistrate: Thus, if a Man be found guilty of a Breach of the Precept of doing as you would be done by, he is certainly fin'd or imprison'd; or, upon a frequent Transgression that way, banish'd beyond the Mountains, which is look'd upon as the greatest Punishment that can be inflicted upon them." (Philips 1994: 43).

sem dúvida um ideal subscrito por Harrington, pela forma como a nomeação para os cargos eclesiásticos e políticos não deixa espaço para a corrupção.<sup>45</sup> Também o sistema de punições, embora não tão minuciosamente descrito como nas Utopias seiscentistas, deixa transparecer a ideia de que apenas quando coagido pela lei o homem terá um comportamento aceitável. Curiosamente, os novos-atenienses mostram-se particularmente severos em relação ao adultério, um crime raro, mas para o qual reservam uma cruel punição:

"(...) the Punishment very much lessens the Number of Offenders, for when it [adultery] is discover'd, the Man is banish'd beyond the Mountains; and the woman has a sort of Composition rub'd over her face, which immediately infects it with Tumours and Swellings to that degree, that the most beautiful face is made the most ugly and forbidding, and she herself degraded from her Quality, tho' never so high, and sent into that Quarter of the Town where the Washer-Women are, and under them kept a Slave to hard work as long as she lives." (Philips 1994: 45)

Muitas outras soluções avançadas em "A Description of New Athens" poderão ser encontradas em Utopias anteriores, sobretudo em *Utopia*, de Thomas More. De facto, tal como na sociedade ideal de Hitlodeu, a devoção religiosa tem um carácter compulsivo, embora não exista uma Igreja estabelecida. E, como no texto moreano, as actividades consideradas mais *sujas* são executadas fora da cidade.<sup>46</sup>

---

45 Williams descreve o sistema utilizado para a nomeação de cargos eclesiásticos, de forma a evitar a corrupção e os cargos conseguidos por influência: "When a Bishop dies, the King names four, that is, one out of every Quarter of the City; and the Elders meeting in the Cathedral, chuse one of them, As they chuse the Bishop, so each Parish chuses his Elder; by which means a Man of Merit always gets in." (Philips 1994: 45). Tão-pouco o sistema político instituído deixa espaço para a corrupção ou para o monopólio de poderes, já que se realizam eleições anualmente (tal como em *Oceana*) e os acessores do rei, sempre que dão um conselho ao monarca, são obrigados a assinar um documento expondo a sua posição, de forma a que, se algo correr mal, lhes sejam atribuídas as devidas culpas.

46 A descrição de Williams ecoa, de facto, as palavras utilizadas por Hitlodeu quando este descreve a forma como, na ilha da Utopia, as tarefas *sujas* são executadas fora dos limites da cidade: "One thing is remarkable, that there is no Trade that is offensive to the Nose, the Eyes or the Ears, that is permitted to be in the City itself: Thus, Butchers, Poulterers, Smiths, Washer-Women, and the Like, are confin'd to little suburbs divided from the City by a small Canal, whose Streets are every Morning washed by Waters from certain Engines, which throw a Stream through every Street, that carries off all the Filth that such Trades produce." (Philips 1994: 33).

Deparamos também com o mesmo ideal urbano: uma cidade, construída pelo homem, segundo um esquema geométrico. A sociedade ideal que acolhe, por vinte anos, Morris Williams é, com efeito, uma verdadeira Utopia, no sentido definido por J. C. Davis:<sup>47</sup>

"The town is build of a curious white Stone, and with perfect Regularity; the Streets being in an exact Line from one End of the City to the other. In the Center of the City stands a most noble *Rotondo*, which may be call'd its Cathedral, or Episcopal Church; besides which, there are ten magnificent Churches in each Division of the City, which makes the whole Number one and forty: Each of these Churches stands in the middle of a Square, and has a Coridore supported by fine Pillars, in which the Congregation take a walk, and pass through them to the Church." (Philips 1994: 32)

Note-se que a nível da vida social é introduzido um elemento novo em relação às Utopias anteriores - uma atenção muito especial que é concedida à produção dramática - mas que não afecta a organização da sociedade nas suas diversas vertentes, devendo ser, a meu ver, compreendido no âmbito da *função compensatória* da Utopia de que fala Ruth Levitas.<sup>48</sup>

Existe contudo um aspecto, em "A Description of New Athens", que é verdadeiramente inovador e que denota uma transformação importante operada nestas Utopias setecentistas. Refiro-me à forma como é procurado e ocupado o espaço para a construção da sociedade ideal. Neste momento, penso que se justifica uma breve pausa, para que eu possa expor melhor esta perspectiva, que

---

47 Ver o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

48 Servindo-se da voz de Morris Williams, o autor de "A Description of New Athens" tece, de facto, fortes críticas ao sistema de protecção de escritores mediocres de peças dramáticas, em detrimento de outros que, embora mais talentosos, não conseguem ver as suas peças publicadas e representadas. Ao invés do que se passa na Inglaterra setecentista, a produção e a representação dramática (não a vulgar comédia, mas a aristocrática tragédia) são em *New Athens* consideradas actividades de prestígio, sendo os actores homens e mulheres da mais refinada educação: "The Men, besides their Learning in History and Poetry, are all taught painting or Designing (...). To this purpose likewise they are not a Company of Ragamuffins, Old, Young, Tall and Short, Ackward and Clumsy, and Ill-drest as with us; but all proper young handsome Fellows, about six Foot high and well Drest, as well as perfect in Dancing and a graceful Motion, by which the whole Representation becomes solemn and Touching. The Women are likewise taught History and Poetry, and perfectly instructed in the Action and Gesture, Figure and Motion, proper to every Character and Passion (...)" (Philips 1994: 39).

agora avanço, das *Utopias* setecentistas do tipo *moreano* anteriores ao período revolucionário francês, como um marco importante na evolução da tradição da literatura utópica inglesa. E para que a minha exposição se pautasse por uma maior clareza, convirá que me refira à história das origens desta sociedade ideal.

Na carta que dirige ao Esquire Londrino, Williams conta como, estando a antiga cidade de Atenas a ser invadida por hordas de bárbaros, Demophilus, um viajante então muito respeitado, se oferecera para guiar quem o quisesse seguir até um local onde a paz e a felicidade fossem possíveis. Declarara que o faria seguindo ordens divinas:

"He concluded his Speech, with assuring them that he was commission'd by Heaven itself to conduct such as would follow him to a Place, where they might enjoy those Laws and Liberties without Fear or Danger: That, indeed, it would cost some Time, and a great deal of Labour and Fatigue to Travel to this happy Climate; but certainly, that no Pains or Labour could be thought too great to purchase Security and Happiness to themselves and Posterity." (Philips 1994: 49-50)

Note-se como, nesta Utopia de 1720, é anunciada a *forma* de se alcançar o paraíso. A passagem para a Utopia é aqui definida como um momento penoso, mas gratificante, adquirindo o significado religioso de uma *peregrinação* até à *Terra Prometida*. Esta peregrinação, segundo Philips, terá durado três anos. Cem mil gregos haviam seguido Demophilus até um local maravilhoso, apenas com cento e cinquenta mil habitantes, com os quais se haviam misturado. Os nativos desse lugar depressa se haviam convertido ao Cristianismo e, juntamente com os exilados gregos, formado um nação próspera. Demophilus e Aristus (o chefe dos nativos) haviam-se tornado reis conjuntamente.

Encontramos assim, nesta Utopia que o século XVIII não celebra e que foi esquecida pela história, um dos dois momentos de transição que, a meu ver, faltava definir para que a tradição de literatura utópica inglesa pudesse ser compreendida como um todo evolutivo mas coeso. Por outras palavras, "A Description of New Athens" colmata parte do fosso que até agora parecia existir, entre as Utopias renascentistas que haviam descrito um espaço mas que não diziam como é que

ele poderia ser alcançado, e as Utopias socialistas do século XIX que não só descrevem a *passagem* para a Utopia, como também a localizam no solo inglês, apresentando-a como um ideal concretizável. O segundo momento de transição, a segunda parte da ponte que colmata esse fosso, poderá ser encontrado, como veremos, nas Utopias inglesas posteriores à Revolução Francesa.

*An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares, A People of South America: In Nine Letters, From Mr Vander Neck, one of the Senators of that Nation, to his Friend in Holland: With Notes by the Editor,* é o título completo da Utopia publicada em 1764 e assinada por James Burgh, um calvinista republicano, cujos escritos políticos causam sensação entre a ala Whig, nos anos 60. O espírito reformista de Burgh reflecte-se claramente na sua Utopia, mas as soluções políticas que aponta não constituem grande novidade em relação às Utopias renascentistas. Encontramos assim, à semelhança de "A Description of New Athens", uma mistura de soluções moreanas e harringtonianas. De facto, tal como na Utopia de More, na sociedade ideal descrita em *An Account of the Cessares* existe liberdade religiosa, a população leva uma vida simples, entregue ao quotidiano do trabalho, do estudo e das actividades manuais, o cargo do governador é vitalício (mas com poderes limitados), o casamento virtuoso é incentivado. Por vezes, parece ouvir-se mesmo a voz de Hittoldeu. Veja-se como a justificação de o horário de trabalho ser reduzido a algumas horas diárias é feita exactamente nos mesmos termos que em *Utopia*:

"But don't mistake me, as if we were continually employed in a course of labour and drudgery: no, there is no necessity for this, for the necessaries and conveniences of life are easily procured. This will appear at once obvious to you, if you consider how great a part of mankind in other countries live indolent lives: for not to mention the nobility, gentry, and ladies; what numbers of tradesmen and artificers are there, whose whole employments contribute to nothing but luxury and pleasure, or to promote the grandeur, splendor, and pride of life. Add to these, the military part of the nation; with the slothful and debauched, who wasted their time in taverns, alehouses, in trifling diversions and amusements. From whence it plainly appears, that the number of those, by whose labour and industry all the necessaries and real conveniences of life for the whole nation are obtained, is much less than you could at

first imagine." (Burgh 1994: 128-9)<sup>49</sup>

E, tal como os habitantes da ilha utópica de More, a sociedade descrita em *An Account of the Cessares*, desdenha o luxo e o supérfluo. Por lei, é proibida a manufactura ou a entrada no país de qualquer objecto que não tenha uma utilidade prática. A objecção a esses produtos é, tal como em *Utopia*, essencialmente de índole moral. É que eles são símbolos do ócio e do orgulho - "the unnecessary refinement and embellishments of life" (Burgh 1994: 117) -, de um estilo de vida, enfim, que os cessaesianos repudiam diletantemente.

Como os utopianos de More, também os cessaesianos proibem os jogos de azar e apostam no condicionamento do comportamento do indivíduo, desde a sua infância. Por essa razão existe uma escola em cada paróquia, sendo os pais obrigados a enviar para lá os seus filhos até à idade determinada pelo Senado:

"Here [at school] they are instructed in the principles of religion and virtue, justice and goodness, temperance and moderation, self-government, modesty, a decent and obliging behaviour, with due respect and obedience to their superiors, and are early accustomed to labour and industry." (Burgh 1994: 109)

A influência do texto de James Harrington faz-se sentir em *An Account of the Cessares* essencialmente a nível da distribuição da propriedade. De facto, também esta Utopia parte da crença de que Deus dera aos homens terra suficiente para que todos pudessem subsistir. Contudo, alguns homens gananciosos, zelando pelos seus interesses em detrimento dos interesses dos outros, teriam acumulado propriedade.<sup>50</sup> Por essa razão é que o grupo de holandeses que fundara a

---

49 O editor, em nota a este passo, comenta: "Had my author been an Englishman, he would have added the gypsies and beggars, who to the great scandal of our government are very numerous." (Burgh 1994: 127, nota X).

50 Diz Vander Neck, o autor das cartas que constituem o texto desta Utopia: "Yet God has a real regard and concern of the good and welfare of every one of the human race, the poor as well as the rich, for both are equally the work of his hands. He has also given to most of those nations such a quantity of ground, as is sufficient to supply the wants of their several inhabitants, and make their lives

sociedade ideal que aqui nos é descrita, antes mesmo de partir do seu país natal em busca da ilha paradisíaca, havia decidido atribuir a todos quantos participassem nessa excursão uma porção de terra suficiente para a subsistência de uma família, reservando terreno para vir a ser explorado pelas gerações vindouras.

Note-se como esta Utopia de 1764, para além de retomar muitas das soluções avançadas em Utopias anteriores, prossegue na elaboração da ideia que animara a fundação da sociedade ideal exposta em "A Description of New Athens". É que tal como na Utopia de 1720 que atrás analisei, deparamos, em *An Account of the Cessares*, com a noção de que a reforma da sociedade real não é possível no espaço ocupado e adulterado pela civilização. Por isso é que, à semelhança dos novos-atenienses, os Cessaresianos, tendo vivido numa Holanda pobre e atemorizada pela ameaça de uma invasão espanhola (o mesmo será dizer, de retaliações por parte da Inquisição sobre os protestantes), haviam decidido partir em busca de um outro espaço, protegido do anátema da civilização:

"And the more effectually to preserve that innocence, simplicity, and regularity of life, which we hoped to establish among us, we fixt upon a distant and retired country, out of the common course of trade: for though some commerce with other nations would be attended with several advantages to us, yet we were afraid it would be productive of some unhappy consequences, and bring in luxury, and customs injurious to the welfare of our state." (Burgh 1994: 80)

E tal como em "A Description of New Athens" a narrativa é epistolar, distribuindo-se por nove cartas, assinadas por Vander Neck. Interessa assinalar, contudo, um novo elemento em relação à Utopia de 1720: o grande esforço de verosimilhança que percorre todo o texto, desde as notas-de-rodapé, ao prefácio do editor, e que é apenas comparável às diligências tomadas por Thomas More no sentido de tornar a sua Utopia mais plausível. O editor de *An Account of the Cessares* começa aliás

---

comfortable. But unhappily some few, attentive only to their own private interest, and unconcerned for the good of others, have engrossed the greatest part of the land, and left but little for the rest: whereas, if there had been a more equal division of it, every one would have had enough for a decent and plentiful maintenance, by easy labour and industry." (Burgh 1994: 78).

por repudiar, no prefácio ao texto utópico, qualquer semelhança entre o relato que se segue e a Utopia de More.<sup>51</sup> Lembra então aos mais incrédulos que Vander Neck não é uma personagem de ficção, mas um explorador holandês, conhecido pelos relatos das suas viagens ao Este da Índia, traduzidos para o inglês em 1601. Para além disso, a ilha dos Cessares encontra-se descrita em vários relatos de viagens e livros de geografia. O editor contraria, no entanto, a teoria segundo a qual os cessaesianos seriam descendentes de espanhóis, alegando que eles são holandeses, já que apenas permitem a entrada no seu país a elementos desta última nação e o tipo de governo descrito assemelha-se, em muitos pontos, ao holandês. Mas também as notas-de-rodapé são importantes. Considere-se, a título de exemplo, o passo em que o editor dá conselhos úteis a futuros exploradores:

"New settlers should carry the small maiz or Indian corn with them, for it rises very fast, and ripens in so short a time; that from the same field they may have two crops of it in one year. Besides which, it is more agreeable to the taste than the larger kind. See *Du Pratz's history of Louisiana, Vol. II, p. 3.*" (Burgh 1994: 84)

Para além destes conselhos, as notas-de-rodapé vão reforçando, ao longo do texto, a ideia de que já existiram sociedades ideais e de que já houve governantes justos.<sup>52</sup> Nesta perspectiva, a instituição de uma sociedade ideal não deverá ser tida como uma novidade absoluta, mas como uma repetição histórica, uma recuperação e reelaboração de momentos mais felizes.

Mas existe ainda um outro aspecto importante em *An Account of the Cessares*. Pela primeira vez o relato da sociedade ideal é feito por alguém que

---

51 É sem dúvida James Burgh que, para reforçar a plausibilidade da descrição da nação utópica, assume o papel de editor.

52 O próprio texto assinala, em vários momentos, esta possibilidade de concretização do ideal utópico. A título de exemplo, refira-se que quando Vander Neck diz que Deus deu aos homens terra suficiente para o sustento de todos, recorda um episódio bíblico (quando os israelitas eram governados por Joshua, todos os homens tinham direito a uma mesma porção de terra) e evoca o caso de uma sociedade pagã, governada por Lycurgus, que dividiu o território em 39.000 partes iguais. (Cf. Burgh 1994: 79).

desempenhara um papel importante na concepção e na concretização do esquema utópico e que ainda vive na nação ideal. Com efeito, Vander Neck envia as cartas do seu país através do Chile, endereçando-as a "Mr Vander Zee, at Amsterdam", dizendo contudo temer que elas não cheguem ao seu destino, já que o Chile, dominado pelos espanhóis, se encontra permanentemente em guerra com a Holanda. E quando, na última carta, se despede do seu correspondente, faz votos para que as gerações futuras de cessaesianos saibam continuar o trabalho da sua geração que, tendo vivido numa Europa hostil à virtude e à paz, tão bem soubera apreciar as tréguas oferecidas pelo povoamento de um espaço longínquo. Em *An Account of the Cessares* (aliás tal como em "A Description of New Athens"), sublinha-se assim a ideia de que a Utopia não é *obra do tempo*, isto é, não depende do labor de gerações mas é imediatamente alcançada, após a regulamentação da vida social e pública (e veja-se como estamos longe, neste sentido, da Ucronia francesa). Este será, sem dúvida, um incentivo adicional para quem, como o autor, estiver descontente com a organização social inglesa.

Estar longe da civilização não faz contudo com que o indivíduo se torne naturalmente bom. Apesar de Mr Alphen (que virá a ser o governador da nova nação) e de Vander Neck (que será nomeado Senador) terem admitido apenas na excursão utópica (isto é, na viagem da Holanda até aos Cessares) famílias honestas e trabalhadoras, bem como padres caridosos, o efeito castrador da lei e o condicionamento conseguido pela educação continuam a ser necessários para o bom funcionamento da sociedade. Assim se justifica que o editor aponha ao título completo da Utopia que publica uma citação de Menander: "There are three things, which regulate States, viz. Necessity, Laws, and Police." (Burgh 1994: 71). Com efeito, são estes artifícios os alicerces da sociedade que Vander Neck tão bem descreve no seu elogio final:

"(...) I believe you will not easily find a better form of government, where the liberty and happiness of every individual is more carefully consulted; where every tendency to vice and licentiousness is more effectually discouraged; and where more care is taken of the right education of the children, upon which the welfare of posterity

greatly depends." (Burgh 1994: 136)

É pois ainda a crença harringtoniana de que é a lei que condiciona o comportamento dos homens que predomina em *An Account of the Cessares*. Mas aqui, tal como em "A Description of New Athens" dá-se um passo importante no processo evolutivo da tradição de literatura utópica inglesa. Na verdade, também neste texto é transmitida a ideia de que a Utopia é realizável, sendo incentivada a organização de viagens expedicionárias com o fito de fundar novas sociedades. Este é um aspecto da Utopia que deve ser compreendido no âmbito das diversas expedições que grupos de protestantes europeus fazem rumo ao Novo Continente, em busca da realização do *sonho americano*.<sup>53</sup> Encontramos, assim, a Utopia inspirando-se na primeira viagem alimentada por este sonho, quando o *Mayflower* largara do Velho Continente, em 1620, em busca de um *espaço intacto*.

"A Description of New Athens" e *An Account of the Cessares* testemunham a permanência e o vigor que ainda tem, no século XVIII, o ideal moreano. Mas denotam também já o processo de transformação por que a tradição da literatura utópica inglesa começa a passar, ao veicular a ideia de que a Utopia é possível, desde que se passe à acção. Esta é uma ideia importante, que a Utopia oitocentista irá absorver e equacionar em outros moldes, concedendo plena expressão à sua função catalisadora.

---

53 Em *Heavens Bellow* Armytage faz-nos uma descrição pormenorizada desses projectos expedicionários, do século XVII ao século XIX (cf. Armytage 1981).

## CAPÍTULO III

### EM DIRECÇÃO AO FUTURO

Debrucei-me no capítulo anterior deste trabalho sobre a forma como a produção literária e o pensamento filosófico franceses influenciam, no século XVIII, a cosmovisão inglesa. Intencionalmente, não fui então explícita quanto à recepção inglesa dessa Revolução que manchou a França de sangue, derrubou as estruturas monárquicas e definiu os *direitos do homem*. Reservei o tratamento desse tema para este espaço da minha dissertação onde analisarei dois textos da Inglaterra finissecular que denotam, de forma clara, a influência do espírito revolucionário francês.

Na altura da sua eclosão, a Revolução Francesa é bem recebida em Inglaterra, tal como no resto da Europa. Enquanto as mentes liberais celebram a afirmação da soberania popular, as mais conservadoras - nelas se incluindo George III e William Pitt -, prevêm, com agrado, que a Revolução faça concentrar os esforços franceses na resolução de problemas domésticos, vindo assim a reduzir a importância que até esta data a França tem tido, na anexação de territórios estrangeiros. A onda de violência que se segue a 1789, leva, contudo, a uma perspetivação bem menos favorável da Revolução libertadora por parte dos mais conservadores, que passam a interpretá-la como uma ameaça para todos os soberanos do Continente. Em Inglaterra, apenas os republicanos radicais e um pequeno grupo de *Whigs* reformistas continuam a salientar o contributo da Revolução Francesa para a história da libertação do homem.

As diferentes leituras que em Inglaterra se fazem da Revolução Francesa traduzem-se, a nível do ensaio político, num debate que começa por ser travado entre Edmund Burke, Mary Wollstonecraft e Thomas Paine, mas que em breve toma dimensões bem maiores, sendo a discussão alargada à verdadeira querela que se instala entre, por um lado as sociedades políticas radicais que entretanto se vão formando e, por outro, os conservadores e o governo Pitt. Desde o início que, como nota R. C. Richardson em *The Debate on the English Revolution Revisited*, o que está em causa não é tanto a discussão das circunstâncias que conduziram à revolução, na vizinha França, mas um debate sobre princípios políticos que conduzem invariavelmente a uma reflexão sobre a própria Revolução Gloriosa que

em 1688 instaurou a Monarquia Constitucional em Inglaterra (Richardson 1988: 56-7). E porque se trata de um debate político, os panfletos e ensaios que nesse âmbito são publicados não deverão, como defende Butler em *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, ser considerados isoladamente, mas entendidos no seu conjunto, como uma troca de ideias (mais ou menos amigável) sobre questões que a todos interessam (Butler 1984: 2).

*The Adam of a New World: Documents Illustrating Radical Political Activity in England - 1789-1805*, de Hélio Osvaldo Alves, dá-nos uma ideia precisa da extensão desse debate político em Inglaterra e da forma como ele abre a discussão sobre o tipo de organizações sociais possíveis, isto é, da forma como o tema central da Utopia (que é, no fundo, a definição dos traços essenciais de uma sociedade ideal) é trazido para o centro da discussão política. Por motivos de organização dos documentos que compila, Alves divide a sua antologia em oito partes. A meu ver, poderemos, a partir da análise desses documentos, distinguir quatro momentos fulcrais na recepção da Revolução Francesa em Inglaterra.

Num primeiro momento, a Revolução é pressentida como o sinal de que os tempos são de mudança. Uma mudança que Richard Price considera auspiciosa<sup>1</sup> e que Edmund Burke apreende como inevitável, mas que ainda assim não deixa de combater.<sup>2</sup> Como o título completo do polémico ensaio de Burke deixa entrever - *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event* (1790) - Burke reflecte não só sobre a natureza da

---

1 Diz Richard Price: "Be encouraged, all ye friends of freedom, and writers in its defence! The times are auspicious. Your labours have not been in vain." "A Discourse on the Love of our Country", 4 Novembro de 1789 (in Alves 1985: 32). Esta convicção de que o vento da mudança soprará também para a Inglaterra não é apanágio exclusivo de Price, como Michael Foot e Isaac Kramnick explicam: "A new and progressive order had come with such apparent ease to the French that English reformers assumed that change in English institutions would follow quickly and painlessly. A heady faith in progress and the dawning of a new era swept through English intellectual and radical circles." (Foot & Kramnick 1987: 13).

2 Referindo-se à Revolução Francesa, Edmund Burke define, numa carta de 1791 dirigida a Fitzwilliam, a função dos seus escritos: "The evil has happened; the thing is done in principle and in example; and we must wait the good pleasure of an Higher Hand than ours for the time of its perfect accomplishment in practice in this country and elsewhere. All I have done for some time past, and all I shall do hereafter, will only be to clear myself from having any hand, actively or passively, in this great change." (Citado in Williams 1992: 4)

Revolução Francesa, mas também sobre a influência nefasta que ela tem vindo a exercer sobre as sociedades políticas radicais que sob o signo da rebelião têm vindo a ser fundadas em Inglaterra.<sup>3</sup> Burke critica a Revolução Francesa, porque ela contraria os princípios da sucessão hereditária, mina a autoridade e a sabedoria do passado e lança sobre a Europa o espectro da destruição. Legítima, em contrapartida, a Revolução Gloriosa que instaurou em Inglaterra, um século antes, um sistema político que apenas *desviou* a linha hereditária sem a abolir por completo.<sup>4</sup> Afirma ainda que a sua geração é herdeira da Revolução de 1688, encontrando-se vinculada à *Declaration of Rights* que Guilherme e Maria de Orange assinaram em 1689. Qualquer tipo de subversão a esse documento que instaura em Inglaterra a Monarquia Constitucional é, na perspectiva de Burke, altamente criticável.<sup>5</sup>

A retórica de Burke agrada particularmente à aristocracia inglesa, pela forma como põe a tradição acima das novas ideias de progresso político, mas, como nota Stephen Prickett em *England and the French Revolution*, grande parte da

---

3 Segundo Hélio Alves, grande parte das sociedades políticas inglesas que agitam a bandeira da revolução formam-se durante os dois primeiros anos da década de noventa e, em circunstâncias mais adversas, em 1796 e 1797. (Alves 1985: 17). Em *Friends of Liberty: The English Revolution Democratic Movement in the Age of the French Revolution*, Albert Goodwin analisa a forma como se define a diátribe de Burke contra três grupos, em particular: em primeiro lugar, o "Bowood Circle", da marquesa de Lansdowne, em segundo lugar a "London Revolution Society" e a "Society for Constitutional Information", e por último um grupo de homens que Burke pejorativamente denomina "New Whigs" (cf. Goodwin 1979: 100-35).

4 Em *Virtue, Commerce, and History, Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, J. G. A. Pocock defende a ideia de que o discurso de Burke deve ser entendido no contexto de uma tradição de "common-law" que terá sido iniciada por Sir Edward Coke (cf. Pocock 1988: 193).

5 Referindo-se à Revolução de 1688, Burke comenta em *Reflections on the Revolution in France*: "The crown was carried somewhat out of the line in which it had before moved; but the new line was derived from the same stock. It was still a line of hereditary descent; still an hereditary descent in the same blood, though an hereditary descent qualified with protestantism. When the legislature altered the direction, but kept the principle, they showed that they held it inviolable." (Burke 1986: 106). Num outro momento do mesmo ensaio, Burke define a relação vinculativa da sua geração em relação à Revolução Gloriosa: "the law by which this royal family is specifically detined to the succession, is the act of the 12th and 13th of King William. The terms of this act bind 'us and our heirs, and our posterity, to them, their heirs, and their posterity', being Protestants, to the end of time, in the same words as the declaration of right had bound us to the heirs of King William and Queen Mary. It therefore secures both an hereditary crown and an hereditary allegiance." (Burke 1986: 108)

popularidade de Burke deve-se ao seu vaticínio do desenrolar dos acontecimentos em França, no período pós-revolucionário, particularmente à sua predição do regicídio e da instauração de uma ditadura militar (Prickett 1989: 42). Mas Prickett salienta também o importante papel que Burke desempenha para o entendimento do conceito de "revolução". De facto, antes de 1789, este conceito comportava a ideia de circularidade e de restauração. Por isso se falava, no contexto da história inglesa, da "Revolução" de 1660), que restaurou a monarquia e ainda, com maior pertinência, da "Revolução Gloriosa", que restabeleceu e reafirmou os direitos do povo inglês no âmbito do sistema monárquico (em contrapartida, chamava-se à Guerra civil inglesa que culminou, em 1649, com a decapitação de Carlos I, "the great rebellion"). Depois do ensaio burkeano, nomeadamente da forma como ele critica os acontecimentos sangrentos que assolam a França, a palavra "revolução" adquire um novo significado, mais moderno, que subentende um corte radical com o passado (cf. Prickett 1989: 1-4).<sup>6</sup>

Contudo, como realça Albert Goodwin em *Friends of Liberty: The English Democratic Movement in the Age of the French Revolution*, ironicamente, o texto que Burke escreve para atacar a Revolução Francesa e as associações radicais inglesas desse período, acaba por proporcionar aos seus opositores um aproveitamento político inesperado. Com efeito, é Burke quem abre o processo do julgamento da Revolução Francesa pelo povo inglês, e é ele quem dá o mote a Paine, que, desde o seu regresso da América, em 1787, espera uma oportunidade para inflamar os espíritos revolucionários dos seus compatriotas.

Na verdade, *Vindication of the Rights of Men* (1790), de Mary Wollstonecraft, constitui a primeira grande resposta à diatribe burkeana contra a Revolução Francesa, mas é na sequência do ensaio de Thomas Paine que grande parte do radicalismo das associações das cidades industriais inglesas encontra o seu

---

<sup>6</sup> Prickett continua, na sequência das considerações que acabei de evocar, a analisar a evolução do conceito de "revolução", recordando a forma como os poetas românticos a comparam a uma força elementar da natureza, bem como a interpretação religiosa que ela acaba por sofrer, ao impregnar-se da ideia de Apocalipse, abrindo assim as portas do próprio Céu. Cf. Prickett 1989: 5-30).

fundamento.<sup>7</sup> Com *The Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, publicado em duas Partes (a primeira em 1791 e a segunda no ano seguinte) entramos no segundo momento da recepção da Revolução Francesa em Inglaterra.<sup>8</sup> Trata-se de uma fase de agitação política, já que a bandeira da liberdade que Paine empunha é agora ostentada um pouco por todo o solo inglês. Como Michael Foot e Isaac Kramnick explicam, Thomas Paine contesta em *The Rights of Man* a argumentação burkeana de forma violenta, clamando pela revolução, com a mesma força com que o havia feito em relação à América em *Common Sense* (1775):

"Paine's book was more than a simple defence of the French from the obloquy heaped upon them by Burke; it was also a call to the British to replace the aristocratic institutions so praised by Burke with new liberal institutions, to replace the principle of privilege and heredity with the new ideals of talent and merit. The monarchy and the aristocracy were relics of a feudal past. Republican government rested with the people and was designed to serve their interests alone. (...) Paine's message was that every age and every generation acted for itself, set up its own political and social order to meet its own needs. (...) Man has no property in man; neither has any generation a property in the generations which are to follow." (Foot & Kramnick 1987: 14-5)

Ao cortar os laços de filiação da sua geração com os momentos políticos do passado, expondo ao ridículo o princípio da hereditariedade burkeano, Thomas Paine abre uma nova janela para a história da humanidade. Trata-se de um momento em que o recomeço é entrevisto como possível, em que, como Paine diz em *The Rights of Man*, sob o signo da Razão, "(...) the present generation will appear to the future as the Adam of a new world." (Paine 1984: 283)<sup>9</sup> Note-se como

---

7 Encontramos exemplos dessa influência de Paine nas páginas 76 a 96 de *The Adam of a New World* (Alves 1985).

8 Embora ambas as partes de *the Rights of Man* constituam uma resposta ao ensaio de Burke, a Parte I é essencialmente dedicada à Revolução Francesa, enquanto que a Parte II é mais teórica, incidindo sobre os princípios dos governos e das constituições e refutando o princípio da hereditariedade.

9 É a partir deste passo de *The Rights of Man* que Hélio Alves dá o título à antologia de documentos da Inglaterra finissecular que tenho vindo a referir. Parece-me ainda relevante, neste contexto, a transcrição de um passo da Parte I de *The Rights of Man* onde Paine define a transformação total que

Paine, embora não tenha nunca escrito uma Utopia, abre o caminho para a imposição do espírito utópico que, tal como o definiu Karl Popper,<sup>10</sup> parte do princípio de que é possível fazer-se tábua rasa dos períodos anteriores, instaurando uma nova organização social. Já o pensamento de Burke, pela forma como se atém aos valores do passado, denota um claro anti-utopismo. Afigura-se-me importante realçar que o sucesso que o ensaio de Paine alcança, na altura da sua publicação, deve-se, em grande parte, ao preço acessível por que ele é lançado no mercado. Na verdade, como realça Butler, o preço fixado para os panfletos e ensaios editados na Inglaterra do período pós-revolucionário francês, é factor determinante para a definição do sector do público a que o escritor pretende dirigir-se. De facto, na altura em que é organizado o julgamento de Paine, em Inglaterra, após a sua fuga para França, o preço demasiado baixo a que é vendido *The Rights of Man* é considerado um elemento comprovativo dos objectivos insidiosos paineanos. Como argumenta então a acusação, aquilo que, nas mãos de um público restrito, não passaria de uma exposição de ideias abstractas, torna-se, nas mãos das massas, num instrumento político perigoso (Butler 1984: 8).<sup>11</sup>

O terceiro momento da recepção da Revolução Francesa em Inglaterra é marcado pela querela que se instala entre radicais e conservadores. Na verdade, a popularidade imensa que Paine alcança com *The Rights of Man*, leva a uma reacção das classes mais altas, primeiro de forma isolada, e depois através da *Association of the Preservation of Liberty and Property against Republicans and*

---

a revolução que ele pressente estar iminente poderá operar em solo inglês: "What we formely called Revolutions, were little more than a change of persons, or an alteration of local circumstances. They rose and fell like things of course, and had nothing in their existence or their fate that could influence beyond the spot that produced them. But what we now see in the world, from the Revolutions of America and France, are a renovation of the natural order of things, a system of principles as universal as truth and the existence of man, and combining moral with political happiness and national prosperity." (Paine 1984: 212-3).

10 Ver o segundo capítulo da Parte I desta dissertação. Para mais pormenores sobre esta associação fundada por John Reeves, ver Butler 1984: 8.

11 Note-se que *Reflections on the Revolution in France*, de Burke, é vendido ao preço de três xelins, sendo o ensaio apenas acessível, portanto, a um público de leitores economicamente elevado.

*Levellers*.<sup>12</sup> Os anos de 1792 e 1793 são pois caracterizados por uma reacção sistematizada contra os radicais. Mas a resposta das associações radicais, que entretanto se vão multiplicando por todo o território inglês, não tarda: distribuem panfletos grátis, promovem a revolução ao fazerem sentir que os tempos são realmente de mudança. Butler explica por que razão só agora se assiste a uma acção concertada do governo e destas associações que defendem os princípios da tradição: enquanto o debate esteve circunscrito a um círculo de radicais que trocavam opiniões entre si sobre matéria política, ele não era encarado como politicamente pernicioso. Contudo, a partir do momento em que o debate é estendido às massas e lhes é proposto como matéria de reflexão, ele passa a ser encarado como factor de perturbação da ordem pública e, nesse sentido, como um inimigo a abater. É nesta altura que William Godwin publica *Enquiry Concerning Political Justice* (1793), uma resposta cabal, em muitos aspectos, ao famoso ensaio de Burke, e que traz a lume a controversa questão da necessidade da abolição da propriedade, nos moldes então em vigor.<sup>13</sup>

Assim se entra no quarto momento da recepção da Revolução Francesa em Inglaterra, caracterizado pelo autêntico secretismo a que as operações políticas dos radicais se vêem votadas devido à política coarctora do governo, que assina vários mandatos de captura contra líderes radicais. A guerra com a França, que eclode neste período, é interpretada pelos radicais como uma manobra de distracção por parte do governo, levando à concentração dos esforços nacionais

---

12 Serão aliás os membros desta Associação os responsáveis pela destruição da efígie de Thomas Paine, a 20 de Dezembro de 1792 (cf. Alves 1985: 110-1).

13 Como George Woodcock explica, embora *Political Justice* seja publicado após a Revolução Francesa e muitos críticos leiam o ensaio de Godwin como uma resposta às críticas de Burke, a verdade é que as ideias que Godwin desenvolve nesse seu célebre ensaio existiam já há muito, na sua mente. A Revolução Francesa desencadeou assim um processo mental que há muito havia sido definido: "(...) it was not the French Revolution itself that made Godwin a libertarian; he merely saw it as an event by which his already developing ideas might be realized (...). His ideas had been conceived independently of events in France, and when the Revolution declined into violence and dictatorship, this did not force him to abandon any of his basic beliefs; on the contrary, it offered a support to his original contention that political changes are fruitless unless they emerge from changes in moral attitudes." (Woodcock 1970: 63).

para a resolução de problemas de política externa. São promulgadas as *Treason* e as *Sedition Meeting Bills*, que restringem a liberdade de imprensa e a liberdade de expressão<sup>14</sup>, e que obrigam a uma acalmia da propaganda das associações radicais. Não se trata, contudo, como Hélio Alves observa, de um período de estagnação política. Assiste-se antes a uma mudança de estratégia, já que os panfletos publicados pelas associações radicais adquirem um carácter mais crítico da realidade do que reivindicativo. É, no fundo, uma maneira diferente de fazer sentir que o que está mal precisa de ser mudado. Os ingleses radicais vão dobrar o século com a mesma força e convicção com que divulgaram os ensinamentos de Paine. Também eles sentem que fazem parte da geração do novo Adão, nascido para construir e povoar o paraíso na Terra. Estão contudo conscientes de que a conjuntura política já não lhes é tão propícia. Na verdade, uma década volvida sobre a Revolução Francesa, a possibilidade de uma mudança do sistema político inglês já não é vista como iminente nem tão-pouco como praticável. Mas o debate continua. O momento é entrevisto essencialmente como um período de formação. Como refere Butler, os temas agora debatidos ressurgirão, no século XIX, afirmando-se em dois pólos da controvérsia política: por um lado, no movimento radical das classes trabalhadoras e, por outro lado, na literatura produzida pelo movimento romântico (cf. Butler 1984: 1).

Note-se, entretanto, que o contributo de Thomas Paine para o radicalismo político que se afirmará e se desenvolverá em Inglaterra, ao longo de todo o século XIX, é talvez mais importante do que ele alguma vez poderia prever. A influência de Paine far-se-á sentir não a nível do pensamento socialista, já que Paine é um forte defensor do liberalismo burguês, mas, surpreendentemente, a nível da implantação dos princípios anarquistas em Inglaterra. Mas esta é uma afirmação que necessita, sem dúvida, de uma clara fundamentação.

---

14 Sobre o assunto, cf. Alves 1985: 175.

A sociedade democrática que Paine defende<sup>15</sup> assenta essencialmente na aniquilação total do mundo monárquico e nobiliárquico por parte de uma burguesia que fará vingar o valor do seu trabalho, visando ao estabelecimento de uma sociedade igualitária. Com efeito, a monarquia não tem, para Paine, qualquer utilidade política, constituindo apenas um peso na já de si sobrecarregada estrutura governamental. Nem tão-pouco a nobreza<sup>16</sup> tem uma utilidade social definida: trata-se de uma classe de parasitas, que se faz valer por aquilo que herda e não por aquilo que produz. Por isso Paine defende que aqueles que produzem - isto é, os burgueses - subvertam o sistema (no fundo, que façam a revolução), de forma a que a igualdade seja instaurada em Inglaterra. Saliente-se, contudo, que Paine não fala de uma igualdade social ou económica, mas de uma igualdade de oportunidades. Daí que, como explicam Foot e Kramnick, a defesa de um liberalismo burguês e de uma sociedade igualitária não sejam incongruentes no pensamento de Paine:

"In his day there was no incompatibility between his democratic ideals and his defence of individualism, property and business enterprise. Bourgeois ideals in his mind were intimately linked to an egalitarian vision of society. The stratified society of privilege and rank would be levelled in a bourgeois world of competitive individualism - a world in which political and social place would be determined by talent, merit and work." (Foot & Kramnick 1987: 22)

Paine defende que todos os homens nascem iguais, no sentido em que todos

---

15 Convirá definir o que se entende por democracia nesta altura em que Paine afirma ser um democrata. Como Raymond Williams explica, a palavra *democracia*, que, na sua origem grega significa "governo do povo", adquire uma forte carga negativa na sequência das Revoluções Americana e Francesa, e portanto um novo sentido: "*Democrats*, at the end of the eighteenth and the beginning of the nineteenth centuries, were seen, commonly, as dangerous and subversive mob agitators. (...) *Democracy* and *democrat* (...), in their entry into ordinary speech, record the effects, in England, of the American and French Revolutions, and a crucial phase of the struggle, at home, for what we would now call democratic representation." (Williams 1992: XIV).

16 Com um hábil jogo de palavras Paine faz coincidir "nobility" com "no-ability". (Cf. Hook 1984: 20).

nascem com os mesmos direitos:<sup>17</sup> os *direitos humanos* (que são inerentes aos direitos de existência) e os *direitos civis* (que são *naturais* e adquiridos pelo homem quando ele se integra em determinada sociedade). Esta integração social do homem não deve, na perspectiva de Paine, ser encarada em termos negativos, mas como uma experiência da qual o homem deverá recolher recordações felizes.<sup>18</sup> A esta perspectiva positiva da sociedade, Paine contrapõe uma concepção negativa do governo: é ele quem faz o homem infeliz, e se o homem se revolta, é porque busca a sua felicidade.<sup>19</sup>

A distinção a que Paine procede entre sociedade e governo é essencial para que compreendamos qual a vertente do seu pensamento que irá influenciar o desenvolvimento da corrente anarquista inglesa. Segundo Paine, o governo não é inerente ao homem ou à sociedade, mas uma força exterior que se lhes impõe ("Governments must have arisen either *out of the people or over the people*" [Paine 1984: 153]). O governo não é necessário para que a vida em sociedade decorra de forma harmoniosa, já que todas as leis essenciais da sociedade são leis da natureza. O comércio, por exemplo, é determinado pela necessidade que o homem sente no sentido de trocar bens para poder subsistir, e quando o homem o pratica não é porque para tal se sinta coagido pelo governo, mas porque se apercebe da sua utilidade. Paine defende a existência de uma *ordem natural*, anterior ao governo e que continuaria a existir se o governo fosse abolido:

---

17 Diz Paine: "Every history of the creation, and every traditional account, whether from the lettered or unlettered world, however they may vary in their opinion or belief of certain particulars, all agree in establishing one point, *the unity of man*; by which I mean that men are all of *one degree*, and consequently that all men are born equal, and with equal natural rights (...)." (Paine 1984: 149).

18 Diz Paine: "Man did not enter into society to become *worse* than he was before, not to have fewer rights than he had before, but to have those rights better secured." (Paine 1984: 151).

19 Recordemos que já em *Common Sense* (1775) Paine procede a esta distinção: "Some writers have so confounded society with government, as to leave little or no distinction between them; whereas they are not only different, but have different origins. Society is produced by our wants, and government by our wickeness; the former promotes our hapiness *positively* by uniting our affections, the latter *negatively* by restraining our vices. The one encourages intercourse, the other creates distinctions. The first is a patron, the last a punisher." (Paine 1984: 24).

"Great part of that order which reigns among mankind is not the effect of government. It has its origin in the principles of society and the natural constitution of men." (Paine 1984: 230)

A reflexão paineana sobre o carácter prescindível do governo para a manutenção da ordem social faz sem dúvida lembrar John Locke, que defendia que a formação da sociedade precedeu a do governo, e que a vida em Estado de Natureza era essencialmente ordeira, regida pelas leis da Razão. Recordo que Locke considerava que a introdução do sistema monetário se teria dado ainda num momento da vida em Estado de Natureza, sendo os homens capazes de comerciar sem necessidade da figura supervisora do governo. Contudo, para Locke, a partir do momento em que as relações comerciais se tornaram mais complexas e se assistiu a uma acumulação crescente de riquezas por parte de uma determinada camada de indivíduos, estes sentiram a necessidade de promover a criação de uma entidade que lhes protegesse a propriedade privada (o contrato social justifica-se pois, na teoria lockeana, como um pacto de protecção à propriedade privada). Mas Paine vai mais longe do que Locke, não reconhecendo qualquer utilidade ao governo. Este é, na verdade, para Paine, o grande vilão da humanidade: a pobreza é o resultado da interferência do governo nas instituições civis (através dos impostos) e a violência é a sua arma e também a reacção natural das suas vítimas. Por isso Paine considera que a civilização será tanto mais perfeita quanto menor for o grau de intervenção do governo que, a existir, deverá servir para interpretar e executar as leis da natureza, e nunca para decretar novas leis, artificiais e prejudiciais para a vida em sociedade.

É pela forma como Paine descreve a sua sociedade ideal - que ele define como um grau civilizacional mais avançado - que o seu pensamento se torna importante, não só para a história do anarquismo inglês,<sup>20</sup> mas também para a nova filosofia política pela qual a Utopia finissecular não tardará a deixar-se contaminar.

---

<sup>20</sup> Referindo-se à vertente anarquista do pensamento de Thomas Paine, comenta George Woodcock: "In temperament and ideals Paine came very near to the anarchists; only his lack of optimism in the immediately foreseeable future prevented him from becoming one of them." (Woodcock 1970: 49).

Até à Revolução Francesa a Utopia inglesa ocupa-se essencialmente da promoção da ideia da necessidade da abolição da propriedade privada, mas nunca põe em causa a supressão do governo, antes pelo contrário. Como tive oportunidade de expor nesta Parte II deste trabalho, o governo assume-se, na tradição utópica inglesa até ao período da Revolução Francesa, como um autêntico Leviatã, de onde emanam as leis sociais (arbitrárias, na definição de Paine e nessa medida anti-sociais) que asseguram a igualdade da massa anónima que constitui a comunidade. Sem nunca o ter pretendido, Paine acaba por inspirar a uma mudança fulcral da tradição de literatura utópica inglesa, já que é o seu pensamento que permite a construção dos primeiros alicerces da ponte que permitirá a passagem da *Utopia de tipo moreano* para a *Utopia morrisiana*, pela promoção da ideia de que o indivíduo tem direitos (note-se que o título do mais famoso ensaio de Paine é *The Rights of Man* e não "The Rights of Men") e de que ele é um ser social por natureza, não necessitando o seu comportamento de ser supervisionado pelo governo.<sup>21</sup> Importa contudo realçar que o liberalismo burguês que Paine defende leva-o a dissociar a defesa da abolição do governo da questão da abolição da propriedade privada (note-se que ele defende a igualdade social e não a igualdade económica). Como veremos, William Godwin assumirá uma posição diferente, fazendo depender a questão da abolição do governo de uma nova ordem económica, que não passa necessariamente pela abolição da propriedade privada, mas que está muito longe da noção de lucro que informa o liberalismo burguês de Paine.

---

21 Paine é, na verdade, um individualista, como notam Foot e Kramnick: "(...) common action and fraternity, for Paine, are found only in the angry response of a basically individualistic society to public oppression and injustice. When the stimulus of rebellion and war against tyrants and aristocrats is removed, equal individuals will pursue their own livelihoods, and seldom will they be moved to cooperate with one another for common purposes. Among equal citizens there is little or no sense of community; self-regulating society, yes, but no consciousness of solidarity, not any real emotional feeling of unity. In society, there is little need for popular power; there are, after all, no collective goals." (Foot & Kramnick 1987: 27-8).

Godwin é, como Paine, um individualista,<sup>22</sup> mas parte, em *Enquiry Concerning Political Justice*,<sup>23</sup> de pressupostos diferentes dos do grande promotor das Revoluções Americana e Francesa. Quando reclama a igualdade para os homens, Godwin não tem em mente a igualdade de oportunidades que Paine defende para a instauração de uma sociedade burguesa liberal, mas uma igualdade social que traduza a igualdade moral dos indivíduos:

"By moral equality I understand the propriety of applying one unalterable rule of justice to every case that may arise. This cannot be questioned, but upon arguments that would subvert the very nature of virtue.  
(...)

"We are partakers of a common nature, and the same causes that contribute to the benefit of one will contribute to the benefit of another. Our senses and faculties are of the same denomination. Our pleasures and pains will therefore be alike. We are all of us endowed with reason, able to compare, to judge and to infer." (Godwin 1985: 182-3)

Como salienta Don Locke em *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin*, não deveremos esquecer que Godwin afirma-se, acima de tudo, como um filósofo. O título do seu ensaio denota bem a sua preocupação com temas morais; não se trata apenas de uma reflexão sobre a política, mas também, e essencialmente, sobre a justiça da política (Locke 1980: 5-10).

A igualdade social deverá, para Godwin, manifestar-se na partilha voluntária de bens. Apenas em igualdade poderá o homem ser completamente feliz, fazendo-

---

22 Segundo Woodcock, Godwin é o precursor da corrente do anarquismo individualista que se distingue das outras cinco correntes que ele define no seu livro: o mutualismo de Proudhon, o colectivismo de Bakunin, o anarquismo-comunismo de Kropotkin, o anarco-sindicalismo e o tolstoyanismo (e os seus seguidores, os anarquistas pacifistas). (Woodcock 1970: 17-9).

23 Don Locke chama a nossa atenção para o facto de Godwin ter levado dezasseis meses a escrever *Enquiry Concerning Political Justice*. Esta é uma informação relevante para a compreensão do ensaio godwiniano porque, como salienta Locke, esse foi um período especialmente conturbado, do ponto de vista político, quer em França (cuja história se torna progressivamente mais sangrenta) quer em Inglaterra. Segundo Locke, uma leitura atenta do ensaio de Godwin poderá dar-nos uma ideia da forma como o seu pensamento evoluiu, durante o período de escrita, e poderá também ajudar-nos a compreender certas aparentes contradições do discurso godwiniano (cf. Locke 1980: 52-4).

se valer não por aquilo que possui, mas por aquilo que é.<sup>24</sup> Segundo Godwin, a acumulação da propriedade deve assim ser evitada, pois é hostil ao enriquecimento qualitativo da vida. Note-se que a percepção da incompatibilidade entre o progresso qualitativo e o progresso quantitativo, tal como os definiu Marcuse,<sup>25</sup> se encontra presente já em *Utopia* e na literatura utópica subsequente que subscreve o modelo moreano, mas nesses textos as razões apontadas para a defesa da abolição da propriedade privada repousam essencialmente no princípio da justiça social e na vontade de acabar com a luta pela acumulação de propriedade. A igualdade social é, nestes textos utópicos, imposta por lei, e pressupõe, em todos os casos, o estabelecimento de uma uniformidade social.<sup>26</sup> Já Godwin, ao argumentar que a partilha voluntária de bens é necessária para que o indivíduo possa afirmar-se (em vez de afirmar o que possui), associa a ideia de igualdade social à de afirmação da vontade individual.

A contemplação da afirmação da vontade individual não implica contudo, do ponto de vista de Godwin, uma independência total do indivíduo em relação à comunidade. Godwin distingue a *independência natural*, que ele considera desejável, e que define como "a freedom from all constraint, except that of reasons and inducements presented to the understanding" (Godwin 1985: 754), da *independência moral*, que ele rotula de altamente perniciosa, já que permite ao

---

24 Diz Godwin: "Men will cease to regard with complacency the happiness that consists in splendour and ostentation, of which the true object, however disguised, is to insult our neighbours, and to feed our own vanity, with the recollection of the goods that we possess, and from which, though endowed with an equal claim, they are debarred. (...) They will find the highest gratification in promoting and contemplating the general happiness. (...) and, instead of repining at the want of exorbitant indulgencies, they will stand astonished that men could ever have found gratification in that which was visibly stamped and contaminated with the badge of extortion." (Godwin 1985: 742-3).

25 Ver o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

26 Godwin critica a uniformidade social preconizada nesses textos: "Can there be a good reason for men's eating together, except where they are prompted to it by the impulse of their own minds? Ought I to come at a certain hour, from the museum where I am working, the retreat in which I meditate, or the observatory where I remark the phenomena of nature, to a certain hall appropriated to the office of eating; instead of eating, as reason bids me, at the time and place most suited to my avocation? Why have common magazines? For the purpose of carrying our provision to a certain distance, that we may afterwards bring them back again? Or is this precaution really necessary, after all that has been said, to guard us against the knavery and covetousness of our associates? (Godwin 1985: 756).

indivíduo agir como muito bem entende, sem verificar em que medida prejudica os interesses alheios.<sup>27</sup> Mas embora seja individualista, Godwin defende, tal como Paine, que a inserção do indivíduo na sociedade deve ser um processo harmonioso e feliz:

"We ought to be able to do without one another. He is the most perfect man to whom society is not a necessary of life, but a luxury, innocent and enviable, in which he joyfully indulges. (...) In society he will find pleasure; the temper of his mind will prepare him for friendship and for love. But he will resort with a scarcely inferior eagerness to solitude; and will find in it the highest complacency and the purest delight." (Godwin 1985: 761)

Explica Godwin que, quando entrou para a sociedade, o homem fê-lo no sentido da promoção da ideia de ajuda mútua. Nada fazia prever, na altura, que seria necessário criar leis para reger o seu relacionamento com os seus semelhantes. Foi, contudo, a perversidade de alguns homens que obrigou à criação dessas leis e, por inerência, à instituição de um governo. Neste ponto da sua exposição, Godwin cita as linhas com que Thomas Paine abre *Common Sense*, e onde procede à distinção entre sociedade e governo (cf. Godwin 1985: 167-8). Tal como Paine, Godwin defende que cada homem deveria governar-se a si próprio, concluindo assim que "since government, even in its best state, is an evil, the object principally to be aimed at is that we should have as little of it as the general peace of human society will permit." (Godwin 1985: 253)

Diz Godwin que, se a sociedade inglesa a partir da qual ele constrói a sua reflexão política, necessita, nesta altura, de um governo e das suas leis tentaculares, é porque se mantém ainda num estado de ignorância do qual não tardará a sair (e as Revoluções que se têm verificado no mundo ocidental são

---

27 Godwin justifica a sua defesa da necessidade de uma *dependência moral*: "Moral dependence, which is essential (...) to the wholesome temperament of society, includes in it articles that are no doubt, unpalatable to a multitude of the present race of mankind, but that owe their unpopularity only to weakness and vice. It includes a censure to be exercised by every individual over the actions of another, a promptness to enquire into and to judge them. Why should we shrink from this? What could be more beneficial than for each man to derive assistance for correcting and moulding his conduct from the perspicacity of his neighbours?" (Godwin 1985: 754-5).

compreendidas por Godwin como um sinal positivo de mudança). Defende Godwin que é visível a olho nu o processo de evolução intelectual e moral que o homem sofreu desde a pré-história. E se desde então progrediu, porque não há-de continuar a fazê-lo?<sup>28</sup> A perfectibilidade é uma capacidade inerente ao homem. A acumulação de conhecimento e de ideias que a mente humana vai registando, legitima a confiança que Godwin deposita no homem do futuro, moral e socialmente mais sábio e justo (cf. Godwin 1985: 146).<sup>29</sup>

Torna-se pois necessário exterminar a ignorância que mina, temporariamente, a possibilidade do nascimento desse novo homem. Godwin privilegia, nesse processo, o papel da educação,<sup>30</sup> uma educação livre, descentralizada, feita em núcleos pequenos (preferencialmente nas paróquias), que seja a expressão do desenvolvimento de tendências naturais, nascendo, da interacção entre aluno e professor, uma linguagem universal e poderosa: a linguagem da verdade e da razão (cf. Godwin 1985: 109).<sup>31</sup> Esse homem novo - a quem Godwin constantemente chama *o homem do futuro* - saberá interpretar e executar com sagesa as *leis morais* (que emanam da razão), tornando irrelevante a criação das leis repressivas e sancionadoras criadas pelo governo.<sup>32</sup> Para Godwin,

---

28 Realce-se o seguinte passo em que Godwin se pronuncia sobre este aspecto: "We will in this place simply remind the reader of the great changes which man has undergone as an intellectual being, entitling us to infer the probability of improvements not less essential, to be realized in future." (Godwin 1985: 157) Algumas páginas adiante, Godwin conclui: "Let us look back, that we may profit by the experience of mankind; but let us not look back as if the wisdom of our ancestors was such as to leave no room for future improvement." (Godwin 1985: 163).

29 John P. Clark faz notar que a ideia de progresso para Godwin não consiste num desenvolvimento contínuo e imparável, mas num percurso que, embora ascendente e progressivo, implica também períodos de recesso (cf. Clark 1977: 302).

30 Neste sentido, Godwin é, como comenta Woodcock, verdadeiramente um homem do Iluminismo (Woodcock 1970: 56).

31 Note-se que Godwin prevê que esta educação seja proporcionada a todos os indivíduos, já que ele discorda da linha de pensamento político que se inicia com Platão e que promove a ideia de que uma elite de homens sábios poderá mudar a sociedade. A educação de todos os indivíduos é, de facto, central para o pensamento godwiniano, sendo abordada em outras obras suas, nomeadamente em *Account of the Seminar* e *The Enquirer*.

32 Sobre as *leis morais* e as *leis sancionadoras*, ver Godwin 1985: 165.

as leis que se baseiam na punição são injustas e deverão cair no desuso, essencialmente por duas razões: em primeiro lugar, porque se reportam a um momento passado e em segundo lugar porque são ineficazes, não conseguindo reformar o indivíduo nem tão-pouco evitar que este pratique crimes, no futuro. Diz Godwin que a punição não pode fazer parte de nenhum sistema político baseado na razão. Ela apenas incute o medo nos homens, fazendo deles escravos e não homens melhores. Só pune quem não é capaz de convencer, isto é, quem não é capaz de mostrar a verdade ao criminoso.<sup>33</sup> Numa sociedade diferente, a punição não seria necessária.<sup>34</sup>

"There is a state of society (...) that, by the mere simplicity of its structure, would lead to the extermination of offence; a state in which temptation would be almost unknown, truth brought down to the level of all apprehensions, and vice sufficiently checked, by the general discountenance, and sober condemnation of every spectator. Such are the consequences that might be expected to spring from an abolition of the craft and mystery of governing; while, on the other hand, the innumerable murders that are daily committed under the sanction of legal forms are solely to be ascribed to the pernicious notions of an extensive territory; to the dreams of glory, empire and national greatness, which have hitherto proved the bane of the human species, without producing entire benefit and happiness to a single individual." (Godwin 1985: 659)

Assim é a utopia (no sentido de sociedade ideal, e por isso aqui com letra minúscula)<sup>35</sup> de Godwin, cujo retrato ele esboça ao longo de *Political Justice*: uma sociedade povoada por um homem novo, moralmente renascido, com um interesse

---

33 Cf., em Godwin 1985, as seguintes páginas onde o autor se pronuncia sobre este assunto: 635, 642-3, 646, 660-668.

34 Em *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, John P. Clark afirma que "Godwin's view of punishment is an application of his determinism, egalitarianism, and utilitarianism. In this view, punishment is just only when it produces the best possible consequences." (cf. Clark 1977: 298). Ao longo de todo o seu ensaio, Clark insiste, aliás, numa interpretação das teorias godwinianas como fortemente precursoras da corrente utilitarista inglesa. Segundo Clark, dos nove temas que Mill foca no seu célebre *Utilitarianism*, como resposta à diátribe contra as teorias que defende, sete encontram-se claramente formuladas em obras anteriores de Godwin (Clark 1977: 303-4).

35 Veja-se a minha definição de critérios em relação à terminologia que aqui utilizo no capítulo I da Parte I deste trabalho.

pelas coisas simples da vida,<sup>36</sup> fazendo exercício, seguindo uma dieta frugal, encarando o trabalho já não como um fardo mas como um prolongamento da afirmação da sua humanidade,<sup>37</sup> afirmando a sua individualidade na coexistência pacífica com os seus semelhantes. E tal é tornado possível pela neutralização do instinto de posse, que assim deixa espaço para o culto do intelecto e o desenvolvimento das tendências filantrópicas humanas. É verdadeiramente a partilha voluntária de bens a ponte para essa sociedade do futuro, já que os grandes motivos de disputa giram em torno da propriedade. Quando as percepções que o homem tem do mundo deixam de ser negativas, isto é, quando o instinto de posse deixa de ter razão de existir, a educação poderá favorecer, no homem (que segundo Godwin não é bom nem mau por natureza), a sua *disposição para a virtude*. Note-se o verdadeiro passo de gigante que deste modo é dado em relação à definição das consequências da abolição da propriedade privada habitualmente referidas na literatura utópica inglesa. Na esteira da Utopia de Thomas More, a literatura utópica inglesa até ao período da Revolução Francesa avança, como ideais, sociedades onde a lei repressiva e sancionadora é considerada necessária para *estabelecer e manter* a igualdade social. Para Godwin, se o sistema mudar, serão abolidas, por inerência, todas as imagens que poderão originar na nossa mente percepções que ele considera negativas. Sendo criado num ambiente positivo, o homem poderá ser diferente, poderá ser um homem novo. E a igualdade social passará a ser um atributo da própria sociedade, derivando da igualdade moral dos indivíduos. Por outras palavras, a igualdade social não será imposta nem tão-pouco assegurada por uma lei sancionadora, mas partirá de uma atitude de partilha voluntária por parte dos homens. Nas páginas com que fecha *Political Justice* Godwin descreve a sua sociedade ideal do futuro onde o comércio é

---

36 Godwin admite a ideia de luxo e de supérfluo, apenas como ornamento da vida e expressão da criatividade do indivíduo. Neste sentido, anuncia já a perspectiva que, como veremos, William Morris defenderá em todos os seus escritos. Cf. Godwin 1985: 753.

37 Segundo Godwin, se todos os homens trabalhassem, bastaria meia hora de trabalho por dia para assegurar a subsistência da sociedade. Cf. Godwin 1985: 753. Don Locke chama a nossa atenção para o facto de Godwin ter aumentado, em *Enquirer*, a estimativa das horas de trabalho necessárias para duas horas diárias (cf. Locke 1980:7).

liberalizado, não se assistindo contudo a uma acumulação de bens por parte de uma minoria. O pagamento de salários e as trocas comerciais fazem-se de acordo com a disposição mais virtuosa do novo homem ("Men will not be disposed, as now, to take advantage of each other's distresses." [Godwin 1985: 793]). Como tal, o patrão dará ao empregado um ordenado que lhe permita afirmar-se plenamente dentro da comunidade. Da mesma forma, o comerciante recusar-se-á a ficar rico à custa dos seus clientes, a quem passará a ajudar, em vez de explorar ("The habit ... of being contented with moderate gains is closely connected with the habit of being contented with slender accumulation." [Godwin 1985: 793]). Mas para que tal aconteça é imprescindível que se dê uma revolução.

Godwin fala contudo não de uma revolução política, mas de uma "revolution of opinion" (Godwin 1985: 793). Por essa razão não poderá ser uma revolução política imposta, dependendo antes de uma aprendizagem que apenas cada homem poderá levar a cabo individualmente.<sup>38</sup> Trata-se, no fundo, de se ser capaz de distinguir a verdade da impostura<sup>39</sup> ("[Truth] will be the general passion, and all will be animated by the example of all" [Godwin 1985: 749]). Para que se dê a revolução de opinião que Godwin defende, é de primordial importância que o homem mude a opinião que tem das próprias capacidades humanas. A tradicional

---

38 É neste sentido que Godwin considera descabidos e inúteis os métodos violentos a que algumas associações políticas recorrem para acelerar a revolução. Godwin defende assim, em *Enquiry Concerning Political Justice* que a revolução, apesar de lutar contra a tirania, acaba ela própria por instituir uma tirania – e disso é prova o exemplo francês (cf. Godwin 1985: 270). A revolução não é benéfica para a humanidade, na perspectiva de Godwin, pois interrompe o seu progresso natural. Assim, o melhor método será o de tentar convencer as pessoas (Godwin 1985: 274-5, 723). É este raciocínio que está na base da defesa godwiniana do divórcio entre a propaganda das novas ideias (que ele considera desejável) e toda e qualquer actividade política (que, na sua opinião, impõe sem convencer). Importará realçar a interpretação que Clark nos oferece do pensamento godwiniano em *the Philosophical Anarchism of William Godwin*. Segundo Clark, a interpretação corrente de que Godwin menosprezava diletantemente o activismo político é errónea, bem como a sua recusa da ideia de revolução. Clark critica Kramnick, bem como a crítica godwiniana em geral que, na sua opinião, tem vindo a distorcer o pensamento político de Godwin. Devo confessar que considero as tentativas de reinterpretação que Clark nos oferece das teorias godwinianas um pouco forçadas em alguns pontos, embora me tenha sentido impelida, por vezes, a concordar com a sua perspectiva, aquando da leitura do seu trabalho. Note-se que, contrariando a interpretação de Clark, Richardson salienta o facto de Godwin nunca ter sido um revolucionário, e de ter vindo mesmo a definir a sua perspectiva de forma progressivamente intransigente, nas revisões a que procedeu de *Political Justice*.

39 Um exemplo perfeito de impostura é a monarquia. Ver Godwin 1985: 440.

atitude castradora dos defeitos do homem deverá ser substituída por uma postura mais aberta e confiante nas suas possibilidades. Apenas assim será possível a obtenção dos primeiros resultados positivos:

"Men are weak at present, because they have always been told they are weak, and must not be trusted with themselves. Take them out of their shackles, bid them enquire, reason and judge, and you will soon find them very different beings. Tell them they have passions, are occasionally hasty, intemperate and injurious, but they must be trusted with themselves. Tell them that the mountains of parchment in which they have been hitherto entrenched are fit only to impose upon ages of superstition and ignorance; that henceforth we will have no dependence but upon their spontaneous justice; that, if their passions be gigantic, they must rise with gigantic energy to subdue them; that, if their decrees be iniquitous, the iniquity shall be all their own. The effect of this disposition of things will soon be visible; mind will rise to the level of its situation; juries and umpires will be penetrated with the magnitude and the trust reposed in them." (Godwin 1985: 692-3)

Note-se que o conceito de revolução individual de opinião que Godwin defende não é novo na história da filosofia inglesa. Falei dele já em relação a Winstanley e é ele que está, na verdade, na base do seu projecto de socialismo parcial. Encontramos aliás entre os *Diggers* e os *Levellers* os primeiros grandes defensores ingleses da afirmação dos direitos do indivíduo, embora o façam de forma distinta, como nota Woodcock: os primeiros defendem a igualdade económica e social, enquanto que as reivindicações dos segundos são essencialmente no sentido da instauração de uma igualdade política que se traduza pela implantação, em Inglaterra, do sistema de sufrágio universal (cf. Woodcock 1970: 41-2). Como referi num momento anterior desta dissertação,<sup>40</sup> o texto que Winstanley escreve no final da sua carreira política surpreende o leitor atento aos seus escritos anteriores. Com efeito, se em *The Law of Freedom* Winstanley defende a necessidade de uma lei (que ele considera libertadora) e de um governo que garanta a irrevogabilidade das sessenta e duas leis que regulamentam a organização da sociedade aos mais variados níveis, encontramos, em ensaios

---

40 Ver o segundo capítulo da Parte II, deste trabalho.

anteriores, a defesa de posições bem diferentes. Woodcock salienta a importância de *Truth Lifting Up its Head Above Scandals*, onde Winstanley defende que Deus é Razão pura e que, sendo o homem um ser racional, deverá ser encarado como "The Kingdom of God within man" (Woodcock 1970: 42). Nesta perspectiva Winstanley considera que, seguindo apenas a razão, o homem será capaz de cumprir os seus deveres sociais, sem necessidade da intervenção regulamentadora do governo. E também em *The New Law of Righteousness* Winstanley esboça o retrato de uma sociedade sem propriedade privada e sem comércio, livre da autoridade, a quem ele reconhece um carácter corruptivo. Os métodos de luta preconizados por Winstanley são igualmente importantes: ele não apela nunca à violência nem tão-pouco à confiscação dos bens privados. Procura, em vez disso, tentar convencer, dando o exemplo (daí que o socialismo da sua sociedade ideal seja provisoriamente parcial). Pela forma como denuncia o carácter irrelevante do governo numa sociedade igualitária e pelos métodos de luta que preconiza, Winstanley é, como Woodcock salienta, um dos grandes precursores do pensamento anarquista inglês<sup>41</sup>. Importará realçar que Godwin conhece bem as teorias de Winstanley, já que ele analisa com particular acuidade, em *History of the Commonwealth of England* (que faz publicar em quatro volumes, entre 1824 e 1828), os princípios que informam o movimento dos *Diggers* (cf. Richardson 1988: 60-2).

Mas embora Godwin possa ter-se inspirado no pensamento de Winstanley, o que torna as suas teorias menos originais do que tem vindo a ser realçado pela crítica, deveremos notar que a ele se deve, sem sombra de dúvida, a promoção do pensamento anarquista em Inglaterra. Na verdade, embora afirme sempre ser um democrata, recusando o rótulo de anarquista (que se encontra negativamente associado à violência e à desordem geradas pela Revolução Francesa), Godwin não deixa de, nas entrelinhas de *Enquiry Concerning Political Justice*, denunciar as

---

41 Note-se que subscrevo aqui a definição de anarquismo que Woodcock avança como "(...) a system of social thought, aiming at fundamental changes in the structure of society and particularly - for this is the common element uniting all its forms - at the replacement of the authoritarian state by some form of non-governmental cooperation between free individuals." (Woodcock 1970: 11).

insuficiências do sistema democrático, defendendo, em primeiro lugar, que nenhum tipo de governo deverá ser encarado como satisfatório e perfeito (e nessa medida a democracia é um paliativo e não a solução para os males sociais),<sup>42</sup> e, em segundo lugar, que o sistema representativo sobre o qual repousa qualquer governo democrático é injusto, já que obriga a minoria a obedecer à maioria.<sup>43</sup> Godwin é, de facto, um anarquista, apesar de o seu pensamento ter ficado um pouco à margem do movimento anarquista do século XIX, sendo apenas recuperado no final do século, por Kropotkin.<sup>44</sup> É a Godwin que se deve a divulgação da ideia de que o homem é um ser socialmente responsável, não devendo por isso ser constrangido por nenhum tipo de lei arbitrária. A questionação e a recusa do *contrato social*, em todas as suas versões (hobbesiana, lockeana e rousseauiana), com base na ideia de que a sociedade se rege por uma *lei moral*<sup>45</sup>, marcam, com efeito, o início de uma nova era de confiança nas capacidades do

---

42 Diz Godwin: The wise man is not satisfied with his own attainments, or even with his principles and opinions. He is continually detecting errors in them; he suspects more; there is no end to his revisals and enquiries. Government is in its nature an expedient, a recourse to something ill to prevent an impending mischief; it affords therefore no ground of complete satisfaction. Finite things must be perpetually capable of increase and advancement; it would argue therefore extreme folly to rest in any given state of improvement, and imagine we had attained our summit." (Godwin 1985: 268).

43 Sobre o assunto, comenta Godwin: "(...) representative government is necessarily imperfect. It is (...) a point to be regretted, in the abstract notion of civil society, that a majority should overbear a minority, and that the minority, after having opposed and remonstrated, should be obliged practically to submit to that which was the subject of their remonstrance. But this evil, inseparable from political government, is aggravated by representation, which removes the power of making regulations one step further from the people whose lot it is to obey them." (Godwin 1985: 492).

44 J. P. Clark nota, contudo, que o conhecimento que Kropotkin terá do pensamento de Godwin será muito superficial (cf. Clark 1977: 307-8).

45 Ver o Capítulo II, "Of the Social Contract", do Livro III de Godwin 1985: 214-216. Em *A Fantasy of Reason*, Don Locke explica que subjaz à recusa godwiniana da ideia de Contrato Social a questionação da legitimidade do governo. A questão, para Godwin, será saber não só quem deu o consentimento para que o Contrato fosse celebrado, mas também indagar por quanto tempo é que esse contrato será válido. Mas essa é uma tarefa que Godwin acaba por abandonar, ao concluir que nós sabemos que a celebração do Contrato é pura fantasia e que, mesmo que ele tivesse realmente sido celebrado, não vincularia ninguém, já que apenas a justiça pode estar na origem de vínculos e contratos. Godwin acaba por reconhecer a legitimidade da autoridade política do governo apenas quando ele se assume como a expressão do desejo dos governados. Mas quando interfere com o juízo de valor dos indivíduos, o governo deixa de ser legítimo e passa a ser um mal para a sociedade. Através deste raciocínio, Godwin chega à conclusão de que não só o Contrato Social de que falam os filósofos não é válido, como também é prescindível a figura do governo (cf. Locke 1980: 55-6).

homem e, conseqüentemente, uma nova atitude política. O facto de Godwin recusar qualquer associação com o pensamento anarquista acaba, na minha perspectiva, por ser benéfico para a propalação do seu pensamento político, já que *Enquiry Concerning Political Justice* é lido por muitos democratas que aceitam inclusivamente algumas das ideias propostas, porque o ensaio de Godwin não se encontra de antemão estigmatizado pelo rótulo de anarquista.<sup>46</sup> Mas o sucesso do ensaio de Godwin, na altura da sua publicação (e, note-se, apesar do elevado preço a que é posto à venda: três guinéus), acaba por esmorecer, com o tempo. As ideias nele contidas não são contudo esquecidas. O poeta Shelley, genro de Godwin, tratará de as tornar imortais nos versos de *Queen Mab*, *The Revolt of Islam*, e *Hellas*. Como comenta Woodcock, "through Shelley's Godwinism, anarchism first appears as a theme of world literature." (Woodcock 1970: 85). E é essencialmente nos versos dos poetas românticos que o anarquismo e o individualismo de Godwin são preservados até finais do século XIX, altura em que homens como William Morris o reinterpretam e reequacionam à luz de um novo pensamento: o socialismo marxista.<sup>47</sup>

Com Thomas Paine e William Godwin, embora de diferentes formas, é anunciada a ideia de uma nova era e de um novo homem. Mais ainda: é publicitada a ideia de que a mudança é inevitável. Paine encontra nas bem sucedidas Revoluções Americana e Francesa o sinal de que os tempos são de mudança. Godwin confia no progresso qualitativo da humanidade, que ele formula como o fruto inevitável de uma tendência histórica, que tem levado o homem europeu, "from barbarism to refinement" (Godwin 1985: 791). E ambos falam do *homem novo do futuro*, não de um homem virtual que habita numa ilha longínqua e ilocalizável, mas de um homem real e histórico (é a história que o fará nascer). Parece-me importante salientar aqui a forma como esta ideia do sentido da história

---

46 Segundo Woodcock, Godwin influencia, por exemplo, Robert Owen, que não é de forma alguma um anarquista, na forma como este desconfia dos movimentos políticos.

47 Em *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Clark analisa, de forma minuciosa, a influência exercida por Godwin no pensamento anarquista que lhe é posterior. Cf. Clark 1977: 308-20).

se torna importante nos finais do séculos XVIII inglês. De facto, o estudo da história teve um desenvolvimento específico a partir do início do século XVIII. Como ensina João Manuel de Sousa Nunes, "a ideia de que o conhecimento histórico era filosofia através de exemplos persistiu [no período iluminista]." (Nunes 1990: 95)<sup>48</sup> Neste sentido, a teoria cíclica da história que Gibbon expusera em 1776 em *Decline and Fall of the Roman Empire* influenciara significativamente a cosmovisão desse período. Contudo, a partir da Revolução Francesa, torna-se premente a ideia da possibilidade de um progresso efectivo, que, como vimos, os discursos políticos de Paine e de Godwin promovem. Trata-se pois de um sentido moderno da história, que será retomado e reformulado no século XIX, particularmente pela teoria marxista.

Com Paine e com Godwin chega-se assim, no pensamento social e político inglês, à noção de *eucronia* que as Utopias da França finissecular promovem. Vemos pois de que forma estes dois pensadores ingleses, sem nunca terem escrito uma Utopia, no sentido formal em que eu a defini, acabam por exercer uma influência determinante na tradição da literatura utópica inglesa. Na verdade, as idealizações sociais de Paine e de Godwin alimentarão os sonhos de gerações de utopistas, ao longo do século XIX. Mas já na Inglaterra setecentista finissecular encontramos Utopias marcadas pelo seu pensamento. Em "Utopianism, Property and the French Revolution Debate", Gregory Claeys reflecte sobre a forma como o pensamento paineano e godwiniano influencia a literatura utópica inglesa, produzida no rescaldo da Revolução Francesa. Chama particularmente a nossa atenção para o facto de a sociedade inglesa deste período ser uma sociedade comercial, orgulhosa das suas riquezas e dos luxos de que pode usufruir. Segundo Claeys, os benefícios materiais desta sociedade comercial (e que, importa recordar, Paine sempre salientou) não são apreendidos como negativos pela maior parte dos reformadores deste período. Eles não encaram assim, regra geral, a economia agrária que caracterizou as sociedades do passado como um ideal a recuperar.

---

48 De facto, veja-se como o discurso político de E. Burke ancora a sua argumentação na referência a períodos históricos do passado.

Nelas, apenas percebem como traços essencialmente positivos o culto da virtude e a promoção da igualdade, que aspiram a adaptar à florescente sociedade comercial em que vivem. Claeys faz notar que esta ideia de que é possível a instituição de uma sociedade justa, aproveitando-se as vantagens oferecidas pela industrialização, está na base do lançamento do socialismo inglês, tal qual ele é proposto inicialmente por Robert Owen. Esta é uma ideia que, embora formulada de maneira distinta, também Marx e Engels tentam defender, ao proporem uma organização social que conjuga os estilos da vida rural e urbana e que, de acordo com Claeys, está na base de uma nova visão utópica, que encara a sociedade ideal do futuro não como um retorno ao passado, mas como um desenvolvimento criativo a partir dos benefícios resultantes do comércio e da indústria (Cf. Claeys 1993: 54-62).

A nova visão utópica de que fala Claeys não é, na minha perspectiva, tão recente quanto ele deixa entender. Na verdade, e como tive já oportunidade de realçar no capítulo em que abordei a Utopia seiscentista,<sup>49</sup> encontramos esta visão já esboçada em *New Atlantis*, na defesa baconiana de uma sociedade que faz depender o conceito de felicidade de uma satisfação mais do que adequada das necessidades materiais dos indivíduos. Como disse então, é a partir da Utopia científica de Francis Bacon que é criada uma segunda linha na tradição de literatura utópica inglesa, uma linha materialista que levará, no final do século XIX, o americano Edward Bellamy a grangear o interesse dos leitores pela forma como prometerá, em *Looking Backward*, uma sociedade socialista economicamente próspera. Essa é uma visão que, no meu entender, é fortemente influenciada pelas teorias paineanas que não encontram qualquer contradição entre o princípio da igualdade, que deverá informar toda a sociedade justa, e o culto da prosperidade.

Na minha perspectiva, o pensamento de Godwin irá influenciar a outra linha da tradição de literatura utópica inglesa, a linha idealista que parte de Thomas More e culmina, na Inglaterra oitocentista finissecular, na visão formulada por

---

49 Cf. o segundo capítulo da Parte II deste trabalho.

William Morris. Note-se que também esta linha será fortemente influenciada pelo pensamento marxista, sobretudo na formulação de uma sociedade onde as diferenças entre a vida no campo e na cidade são diluídas, bem como as que separam o trabalho manual do intelectual. É pois esta linha que me interessa seguir e analisar, para conseguir compreender as fontes dessa visão nostálgica de uma sociedade agrária que nos é oferecida em *News from Nowhere*. Nesse sentido, *Memoirs of Planetes*, de John Northmore, é etapa obrigatória do meu projecto de estudo.

\* \* \*

Reservei este espaço do meu trabalho para analisar *Memoirs of Planetes*, de John Northmore, texto em que se verificam já algumas mudanças de atitude e se adivinham muitas mais, em relação às funções que a Utopia deverá cumprir. Mas não poderei passar à análise do texto de Northmore sem antes mencionar, ainda que brevemente, a Utopia de Thomas Spence, exposta formalmente em *A Description of Spensonia*, mas tantas vezes evocada, ainda que de forma fragmentária, em outros textos spenceanos. O ideal de Spence é verdadeiramente agrário e a organização social a que aspira afirma-se nostálgica de uma Inglaterra rural, dividida em pequenas paróquias. A Utopia de Thomas Spence inscreve-se pois, de forma clara, na linha idealista da tradição de literatura utópica inglesa iniciada por Thomas More.

Em *Something to the Purpose: A Receipt to Make a Millenium or Happy World - Beings Extracts from the Constitution of Spensonia*, um panfleto vendido nas ruas de Londres por "one penny", no ano de 1795, encontramos convenientemente sumariados os princípios que norteiam o ideal de Thomas Spence. Dos artigos da "Declaration of Rights" da Constituição de Spensonia que aí se encontram transcritos, transparece uma ideia de justiça que Spence formula em termos de um direito inalienável que todo o indivíduo tem à terra e aos seus

produtos. É nesse espírito que o utopista estatui, na "Declaration of Rights", a igualdade de todos os cidadãos, reconhecendo a todos os que habitam numa mesma paróquia, quer sejam homens, mulheres ou crianças, o direito à participação equalitária dos lucros conseguidos no âmbito do trabalho comunal (cf. Spence 1795).

Mas dividir a Inglaterra em paróquias, regulamentar estes princípios básicos que asseguram a igualdade e servem a verdadeira justiça, não é, na perspectiva de Spence, o ideal de um revolucionário mas o de um *restaurador* de uma ordem que em tempos existiu. Assim se compreende o título de uma outra publicação de Thomas Spence, de 1801, *The Restorer of the Society to its Natural State*<sup>50</sup>, onde a propriedade privada é vista como a fonte de todos os males ("the Pillar that supports the Temple of Aristocracy" [Spence 1801: 1]) e, conseqüentemente, o mal a derrubar. Fazê-lo não é, na perspectiva de Spence, tarefa tão complicada quanto poderá parecer à primeira vista, já que os panfletos que ele publica terão já preparado os leitores para uma modificação neste sentido. É só uma questão de alguém tomar a iniciativa, e o processo revolucionário adquirirá um carácter expansivo, sem derramamento de sangue:

" (...) it must be done at once. For it will be sooner done at once than at twice, or a hundred times. For the public mind being suitably prepared by reading my little tracts, and conversing on the subject, a few contiguous parishes have only to declare the Land to be theirs, and form a Convention of parochial Delegates. Other adjacent Parishes would immediately on being invited to follow the example and send also their Delegates, and thus would a beautiful and powerful new Republic instantaneously arise in full vigour. The power and resources of War, passing in this manner in a moment into the hands of the people from the hands of their Tyrants, they, like shorne Samsons, would become weak and harmless as other Men." (Spence 1801: 17)

Trata-se sem dúvida de uma ideia ingénuo (e narcisista), esta de que a leitura dos ensaios spenceanos poderá inspirar uma mudança efectiva da organização social,

---

<sup>50</sup> O título completo desta publicação é *The Restorer of the Society to its Natural State, in a Series of Letters to a Fellow Citizen, with a Preface, Containing the Objections of a Gentleman who Perused the Manuscript, and the Answers by the Author.*

mas temos de compreendê-la à luz da noção iluminista de que a razão poderá mudar o mundo, noção essa que, como vimos, também Godwin perfilha. É sem dúvida neste sentido que deve ser entendida a citação que Thomas Spence faz imprimir na página de rosto do seu *The Restorer of Society*, proferida por um oficial inglês que valoriza o sonho social como o motor da evolução histórica:

"Schemes of every Class form an useful Race of Men, and are not yet considered as they deserve. The bold political innovator is probably as necessary a Character as any other, for the improvement of the world. He leads us beyond the bounds of Habit and Custom, a necessary step to future Advances; and though he may sometimes lead us wrong, it is better perhaps to go wrong sometimes, than stand still too long.' Letters from Barbary, France, Spain, Portugal, &c. By an English Officer." (Spence 1801: 1)

Note-se que esta é uma evolução definida por Spence não em termos de uma busca de uma melhor solução política, mas daquilo que ele define como um sistema que permita ao homem uma existência melhor:

"The question, I say, is no longer about which system of Society is most favourable to Liberty (...) but which system of Society is most favourable to existence." (Spence 1801: 41)

A formulação do ideal spenceano é, sem dúvida, nestes aspectos que evoquei, de inspiração godwiniana, mas é em *Memoirs of Planetes, or a Sketch of the Laws and Manners of Makar*, de Thomas Northmore, um reformador radical que concorreu várias vezes a um lugar no Parlamento, embora sempre sem sucesso, que a influência do pensamento de Godwin se faz sentir de forma mais clara e significativa.<sup>51</sup> Northmore reconhece-se aliás repetidamente, nesta sua Utopia de

---

51 Em "Utopianism, Property and the French Revolution Debate", Gregory Claeys evoca um outro texto, *An Essay on Civil Government or Society Restored*, publicado em 1793, e claramente influenciado por Godwin. O texto é assinado pelas iniciais A.D.R.S. e Claeys equaciona a hipótese de ter sido escrito por várias pessoas. Para uma descrição desta Utopia, ver Claeys 1993: 55-6.

1795,<sup>52</sup> devedor do pensamento de Godwin, a quem cita amiúde, para justificar as opções políticas que presidiram à formação da sociedade ideal que descreve. Este é, na verdade, um retrato fiel da "sociedade do futuro" que Godwin evoca em *Enquiry Concerning Political Justice*. Não encontrei qualquer registo da reacção de Godwin à publicação de *Memoirs of Planetes* (não se sabe sequer se ele leu o texto, embora seja provável que o tenha feito), mas penso que poderei afirmar com segurança que a utopia (no sentido de sonho social) de Godwin é a Utopia (no sentido formal que lhe reconheci) de Thomas Northmore. Torna-se pois fácil de compreender a forma como o pensamento godwiniano influencia a tradição de literatura utópica inglesa: trata-se de uma influência indirecta, mas muito significativa.

Mas por que razão escreve Thomas Northmore uma Utopia e não um ensaio político, como Godwin? Esta é uma questão que poderá parecer descabida, à primeira vista (poderá inclusivamente suscitar uma resposta do tipo: "porque Northmore gostava mais de um género literário do que de outro"), mas reveste-se, a meu ver, de grande relevância. Na verdade, em 1795, data em que *Memoirs of Planetes* é publicado, vive-se em Inglaterra aquele que eu atrás considere ser o quarto momento da recepção da Revolução Francesa em Inglaterra, um período em que as sociedades radicais se vêem votadas ao mais completo secretismo, mercê de todo o processo de retaliações do governo. Northmore opta pela Utopia, não só, provavelmente, porque é um género literário do seu agrado, mas porque a Utopia faz parte da *literatura clandestina* e os artifícios narrativos a que recorre permitem aos utopistas a formulação de certos juízos de valor que de outra forma não seriam aceites. Já Godwin se pôde "dar ao luxo" de escrever um ensaio político, onde expõe as suas ideias sem receio de retaliações, uma vez que *Enquiry Concerning Political Justice* é publicado num período em que se fala abertamente de Revolução em Inglaterra (o assunto é naturalmente suscitado pela recente Revolução

---

52 Na sua primeira (e única) edição, *Memoirs of Planetes* surge assinada pelo pseudónimo literário de Northmore, Phileleutherus Devoniensis.

Francesa), sem que o governo tome medidas sancionadoras significativas.<sup>53</sup>

Nota-se, aliás, em *Memoirs of Planetes* (tal como vimos em relação aos textos de Spence), que o utopista possui uma consciência muito clara da função da literatura utópica. Northmore começa por inscrever claramente o seu texto na tradição inaugurada por Thomas More ao situar a sua sociedade ideal em Makar. Embora a grafia da palavra seja diferente, o nome da nação ideal de Northmore faz sem dúvida recordar Macaria que, em *Utopia*, é descrito por Hitlodeu como sendo o reino vizinho da ilha utópica. Também Samuel Hartlib escolhe esta ilha imaginária para situar a sociedade que descreve na sua *Utopia* de 1641, *A Description of the Famous Kingdom of Macaria*.<sup>54</sup> No texto de Northmore assiste-se portanto a uma reelaboração de uma das ilhas utópicas de More e que é também explorada por Hartlib. Essa reelaboração é, no entanto, feita de tal forma que leva a que sejam tiradas diferentes conclusões a partir do texto utópico, sobretudo em dois planos distintos. Num primeiro plano, o da organização social, verificamos que, enquanto nas Utopias de More e de Hartlib, Macaria é caracterizada como um estado monárquico, na *Utopia* de Northmore a monarquia é substituída, após uma revolução, por uma República representativa, com as características particulares que terei de seguida a oportunidade de salientar. É pois deixado espaço para a noção de que é operada uma revolução a nível da própria idealização utópica. Num segundo plano, o da função da própria *Utopia*, assiste-se ao aproveitamento da ideia de que Macaria é, como toda a literatura utópica é normalmente considerada neste período, um lugar imaginário (como defini na Parte I deste trabalho, a *Utopia* é essencialmente um lugar socio-político e não um lugar geográfico, real). Com

---

53 Recordo que, no entanto, o governo não se encontra totalmente apático: Paine é nesta altura julgado à rebelia, vendo-se na necessidade de fugir para França.

54 Segundo Sargent, *A Description of the famous Kingdom of Macaria; shewing its excellent government, where the Inhabitants live in great Prosperity, Health, and Happiness; the King obeyed, the Nobles honoured, and all good Men respected; Vice punished, and Virtue rewarded; An Example to other Nations: In a Dialogue between a Scholar and a Traveller*, tem sido tradicionalmente atribuído a Samuel Hartlib, mas, segundo um estudo de Charles Webster, o verdadeiro autor terá sido Gabriel Plattes (Cf. Sargent 1988: 6). Apesar do estudo de Webster, esta *Utopia* continua a ser atribuída, nos manuais críticos sobre literatura utópica, a Hartlib (ver, por exemplo, Kumar 1991, de edição posterior ao estudo de Webster (1972), e cuja opção eu aqui subscrevo).

efeito, Northmore não recorre a artifícios especiais para conceder credibilidade ao seu relato. Apropria-se do esquema narrativo típico da literatura utópica, descrevendo uma viagem marítima, um infeliz acidente que faz com que o barco ande à deriva durante alguns dias, a descoberta de uma ilha, e o abandono a que o narrador e o seu imediato se vêem votados quando os marinheiros, amotinando-se, os deixam na praia apenas com algumas provisões, remédios e uma tenda. Mas não se preocupa em fornecer um relato pormenorizado da situação geográfica da ilha, o mesmo acontecendo aquando do seu regresso a Inglaterra.

Penso, de facto, que este é um aspecto importante e que traduz uma nova atitude, por parte do utopista, em relação ao texto que produz. Vimos como, nas últimas duas Utopias setecentistas que analisei, e muito particularmente em *An Account of the Cessares*, o utopista se esforça por conceder credibilidade ao seu relato, citando textos conhecidos, e fornecendo, inclusivamente, notas-de-rodapé. Mas, nessas Utopias, a intenção do autor é a de incitar, à partida, à emigração, enfim, à criação de uma sociedade utópica num espaço ainda por desbravar, já que a mudança em Inglaterra parece ser impossível. No final do século XVIII, a intenção de Northmore é bem diferente: ele aproveita a tradição de literatura utópica, estando consciente da interpretação setecentista corrente de que a Utopia é um lugar inexistente, para fazer da Utopia um lugar de educação. É aliás nesse sentido que na nota com que abre o seu texto ("Phileleutherus Devoniensis to the Reader"), Northmore começa por dissertar sobre o relevante papel que a filosofia terá na educação dos povos. Ela parece ser, de facto, a grande esperança para que a sociedade se possa aproximar do ideal. E no final dessa mesma nota, defende a importante função da teoria (o mesmo será dizer, da Utopia) e cita Godwin, os estoicos e os cristãos, que sempre basearam as suas teorias em ideais, não imediatamente palpáveis, mas nem por isso irrealizáveis:

"Is theory to be despised because not immediately reducible to practice? Reason, Newton, and philosophy answer in the negative; it is corruption and desperation only that vociferate the affirmative. 'It is a well-known principle of morality, says Mr Godwin, that he who proposes perfection to himself, though he will

inevitably fall short of what he pursues, will make a more rapid progress than he who is contented to aim only at what is imperfect. It is upon this principle that the Stoics formed their sage, and the Christians have their *perfect man*. This then, I hope, will suffice to vindicate what may appear theoretical in the following sheets; I say *appear*, because it is unknown to how great a degree of happiness mankind may approximate, when the exactions and oppressions under which they now labour are pruned away, and when governors have no temptation to consult their own interest in preference to that of the governed." (Northmore 1994: 139-40)

Com *Memoirs of Planetes* assistimos pois a uma mudança significativa na tradição de literatura utópica inglesa, já que o utopista, não se empenhando particularmente em fazer com que o leitor acredite no seu relato, acaba por integrar o seu discurso no domínio da teorização política, concedendo assim maior força à função catalisadora da Utopia. Estamos, na verdade, no dealbar de um novo período. Como veremos, um século mais tarde, William Morris integrará a Utopia no domínio do onírico ao descrever a sociedade ideal como um sonho.

Mas o passo de "Phileleutherus Devoniensis to the Reader" que acima citei explica ainda uma outra inovação na tradição de literatura utópica inglesa: o facto de a Utopia não ser encarada como um ideal acabado e fechado. Como o autor diz, "it is unknown to how great a degree of happiness mankind may approximate, when the exactions and oppressions under which they now labour are pruned away, and when governors have no temptation to consult their own interest in preference to that of the governed." E porque qualquer retrato do futuro não é senão especulação partindo da teoria de que uma organização social ideal originará um homem mais perfeito, o utopista deverá deixar espaço para a noção de que há outros ideais possíveis. Será também neste sentido que William Morris fará envolver a sua sociedade ideal por uma espécie de névoa, investindo-a de uma atemporalidade das estações do ano (como veremos, na Inglaterra do século XXII o Verão parece ser sempre eterno) cujo significado pretende ser essencialmente simbólico de um tempo de paz social e de paz individual, um tempo que não pode ser ainda perfeitamente definido, mas apenas pressentido.

E ao longo dos vinte e nove capítulos que compõem a Utopia de Northmore,

é relevado, como veremos, o papel fundamental que os escritores deverão desempenhar para que a mudança seja possível (são eles, afinal, os filósofos, os educadores de que Northmore fala na nota introdutória). Mas, para que esta ideia se torne mais clara, importará que me refira, com mais pormenor, à trama narrativa de *Memoirs of Planetes*.

Ao serem abandonados na ilha pelos marinheiros amotinados, o narrador, Planetes, o seu imediato, Lawrence, e o cão Mungo partem à exploração do território. Encontram um nativo que os conduz à sua família. Trata-se de índios, mas vê-se, pelos objectos que possuem, que estão em contacto com uma civilização avançada. Com Othono, um homem branco que negocia com os nativos, estes falam Makar,<sup>55</sup> língua que o narrador não tarda também em aprender. É Othono quem conduz Planetes e Lawrence até à magnífica cidade de Makar, hospedando-os em sua casa. Aí, Planetes torna-se amigo da família, curando a mulher de Othono, Clarina, com os remédios que os marinheiros lhe deixaram. Sendo reconhecidos como pessoas úteis e amistosas, Planetes e Lawrence são bem recebidos pela comunidade de Makar. Planetes interessa-se particularmente pela organização política daquela nação, enquanto que Lawrence dirige a sua atenção para a filha de Othono, com quem acabará por casar.

Ao constatar a admiração que Planetes sente pela sociedade de Makar, Othono decide apresentar o narrador a Euthus, um velho sábio e um dos orquestradores da Revolução que esteve na base da concepção daquela sociedade feliz. Nas conversas que Planetes e Euthus travam são tecidas fortes críticas ao sistema político inglês. Planetes, à semelhança do que Gulliver fizera em relação ao rei de Brobdingnag, começa por mentir a Euthus, dizendo que a monarquia constitucional inglesa é uma mistura de monarquia, aristocracia e democracia e que o sistema funciona na perfeição. Acaba, contudo, por reconhecer com Euthus, que o sistema monárquico inglês nunca poderá funcionar bem, uma vez que é composto por três forças que são apenas iguais em teoria, já que uma

---

55 O Makar é a língua oficial da nação com o mesmo nome e é ensinado como segunda língua em todos países que mantêm contacto com a nação utópica.

delas acabará sempre por prevalecer, não sendo assim possível uma genuína representação da vontade do povo.

De Euthus, Planetes recebe constantemente esperança política. Face ao cepticismo do seu hóspede em relação à possibilidade de uma mudança em Inglaterra, nos moldes da que foi operada em Makar, Euthus insiste que a verdade acaba sempre por se impor: "Do not despair, Planetes, the voice of the people is no feeble voice, it must be attended to sooner or later" (Northmore 1994: 167). Euthus insiste também na ideia de que a perfeição não foi ainda atingida em Makar, de que eles progrediram apenas um pouco em relação à situação em que viviam:

"Be under no fear, young man; if you have not yet made such progress in civilization as the Makarians, you should recollect that we are not arrived at perfection; but have several links in the great chain of human happiness to fill up; nor ought we to repine at this, nothing is stable that does not approach gradually to its consummation; to build an edifice that shall last for ages, it must be a work of time." (Northmore 1994: 157)

Disse já que a ideia que é veiculada em *Memoirs of Planetes* de que o ideal utópico não é um projecto acabado e fechado se prende com a noção de que a Utopia é teoria, é especulação, não podendo os contornos da sociedade ideal ser perfeitamente definidos. Mas subjaz igualmente a esta ideia a teoria godwiniana do eterno aperfeiçoamento humano, e, se tivermos este factor em conta, poderemos dar-nos conta do significado da mudança que é indirectamente operada pelo pensamento de Godwin na tradição de literatura utópica inglesa. Com efeito, enquanto que nas *Utopias de tipo moreano*, que são, na sua maioria, projectos *paternalistas* (na terminologia proposta por Friedman), a realização do projecto utópico é imediata (desde que não haja as *impossibilidades técnicas* evocadas por Goodwin e Taylor), uma vez que depende apenas de um modelo governativo autoritário e sancionador, em *Memoirs of Planetes* a mudança política depende de uma aprendizagem, por parte do homem, de novos valores. Partindo do pressuposto de que não se pode mudar a mentalidade dos homens por decreto, a *nova Utopia* perfila-se como obra do filósofo (que educa o homem) e obra do tempo

(que é aliado do homem, no sentido em que a evolução histórica pressupõe um progresso infinito), fazendo depender a sua concretização do estabelecimento de uma organização social ideal. Mas a ideia godwiniana de perfectibilidade infinita introduzida por Northmore na literatura utópica setecentista produz ainda um outro efeito: ela afecta a noção corrente de que a utopia (no sentido da sociedade que é idealizada) se encontra no *fim do tempo*, isto é, no fim da evolução histórica. Com Northmore, a utopia passa a ser um dos elos da história (ou, como Euthus diz no passo acima transcrito, um dos "several links in the great chain of human happiness to fill up"). Com Northmore, a Utopia adquire assim uma dimensão histórica.

Também a noção de eucronia de que falei em relação a Thomas Paine e William Godwin (e que permeia muito especialmente o discurso deste último em *Enquiry Concerning Political Justice*, nos retratos que traça do homem e da sociedade do futuro) se vê configurada, de forma particular, em *Memoirs of Planetes*. Aí não encontramos ainda, como na Eucronia do francês Mercier, *L'An 2440*, uma visão da sociedade real transformada e transposta para o futuro, mas a narração de uma história política comum a Makar e a Inglaterra, até a um momento recente, acentua a possibilidade de que a mudança se concretize também no solo inglês. Não podemos esquecer, para além disso, que Northmore opera a nível da teoria, isto é, pretende utilizar a abstracção teórica como forma de *educação*. Ao descrever as mudanças operadas em Makar, que até a um passado recente, era uma sociedade com as mesmas características que a inglesa, Northmore evoca um *caso exemplar*, ou seja, a demonstração teórica de que em Inglaterra também a mudança é possível.<sup>56</sup>

---

56 A ideia de uma história política comum às duas nações é sublinhada pelas notas-de-rodapé. A título de exemplo, tenha-se em consideração a situação que passo a descrever. Euthus conta a Planetes que antes da Revolução existia uma monarquia em Makar, sendo o rei apelidado de *schum* e os seus acesores de *schumalabs*. Falando das práticas do governo de então, diz Euthus: "The advice which one of our shums had given his son, never to suffer the Makarians to remain long in peace, was religiously put in execution by his successors." (Northmore 1994: 167). Em nota-de-rodapé, o leitor é recordado de que, em Inglaterra, o rei que costumava dar esse conselho ao seu filho era Henrique IV. Sei bem que este tipo de crítica implícita faz parte do género utópico, podendo ser encontrado já em *Utopia*. Penso contudo que no caso de *Memoirs of Planetes* o efeito é diferente pois, devido a todo um conjunto de factores que levam a encarar a mudança como *politicamente possível*, é produzido um efeito que prenuncia já o da *eucronia*.

Mas a mudança é possível apenas através da Revolução. Seguindo, uma vez mais, o pensamento de Godwin, Northmore concede especial ênfase à revolução de pensamento (Godwin chama-lhe, como vimos, "a revolution of opinion") que deverá preceder qualquer verdadeira revolução política (no sentido concreto e material). Trata-se da fase da pregação e educação, para a qual os escritores deverão dar o seu contributo relevante:

"Within the two last centuries had arisen several patriotic writers of abilities and virtues, and among others two of great eminence, who dared not only to expose to the people the defects of their own government, but freely to discuss the subject of government in general. These men became objects of detestation to our rulers, and in spite of their integrity and popularity were persecuted, condemned and executed. The severity of these measures destroyed their efficacy; it is true indeed that for a short period the spirit of the people seemed broken, but the seed of liberty was sown and the harvest was soon to be abundant." (Northmore 1994: 168)

Vemos pois como, uma vez mais, o narrador acaba por, implicitamente, justificar o propósito da publicação da sua Utopia (ele assume o papel de escritor-educador). Mas note-se também que é evocada a noção de que todo o processo revolucionário terá os seus mártires, apelando-se assim ao sentimento de heroísmo dos filósofos.

Uma vez educado (isto é, uma vez que a filosofia consegue finalmente substituir a ignorância), o povo encontra-se preparado para a revolta. No caso de Makar, a revolução começa quando o rei é incitado pelos seus *schumalahas* a mandar prender Euthus, um dos filósofos-heróis (será ele o interlocutor de Planetes, anos mais tarde). O povo reage então violentamente, clamando pela restituição dos seus direitos (trata-se, sem dúvida, dos direitos estabelecidos pela *lei moral* de que fala Godwin), e por uma nova constituição que se funda nesses direitos. Felizmente, a revolução não é muito sangrenta. Euthus consegue poupar a vida do rei (que é *dispensado* com uma pensão anual), perecendo apenas os *shumalahs*.

Afastado o rei, torna-se necessário estabelecer uma forma de governo justa. Pondera-se a hipótese de se optar por um sistema monárquico com fortes

limitações do poder do rei, mas os defensores do sistema da república representativa facilmente convencem o povo de que a monarquia é própria das sociedades primitivas, altura em que o povo sente a necessidade de seguir um herói, um líder que o conduza no campo de batalha. Argumentam ainda que a monarquia se funda na usurpação dos direitos do povo, constituindo um atentado aos direitos do indivíduo. Para além disso, a monarquia exige do rei um esforço político sobre-humano, vendo-se este na obrigação de procurar outros homens que *vejam e escutem* por si. Por fim, denunciam a posição de subalternidade em que o povo é educado desde a infância, no sistema monárquico:

"(...) what an insult is it upon the understanding of mankind to tell them that they are born and must continue all their lives in a state of subjection, and that such a state is instituted for their happiness." (Northmore 1994: 174-5)

Já a república representativa ecoa, de forma mais fiel, a vontade do povo, sobretudo quando se trata de uma nação com um território vasto. A república substitui o conceito de *servo* pelo de amigo e cidadão.<sup>57</sup> Ela é a grande guardiã da liberdade, é um sistema sempre jovem, que não envelhece nunca:

"(...) a well regulated republic(...) was the nurse of freedom, justice, courage, science and truth; it called forth the latent energy of mind in the obscurest individual; it gave encouragement to virtue and talents; it suffered not corruption to creep into it, and consequently was always in its youth and prime." (Northmore 1994: 176)

No preâmbulo ao documento que uma comissão de revolucionários redige, no sentido de estabelecer os artigos-base que passarão a regulamentar a nova república representativa, faz-se sentir novamente a presença do pensamento godwiniano, ao serem veiculadas as ideias de que toda a forma de governo é um

---

57 Diz Euthus: "In monarchy a man was every body's, even his enemy's, obedient humble servant, in a republic, his friend or fellow citizen." (Northmore 1994: 176).

mal necessário<sup>58</sup> e de que o ideal será que a figura do governo se vá progressivamente esbatendo, até à sua completa extinção.<sup>59</sup> Mas no momento imediatamente posterior à revolução, a sociedade necessita ainda de ser regulamentada por um conjunto de leis. As trinta e uma leis que são então promulgadas traduzem já o novo espírito de confiança nas capacidades do homem, instituindo a liberdade religiosa e a liberdade de expressão, e privilegiando um conceito de justiça que se funda essencialmente no pressuposto de que a vontade da maioria é a que deve prevalecer. No sistema de república representativa adoptado, cada dois mil homens com mais de vinte e quatro anos nomeiam um deputado para a Câmara de Representantes, cujo corpo constitutivo é renovado anualmente em um terço dos seus membros. As novas leis só poderão ser promulgadas se obtiverem a aprovação de dois terços dos representantes. A pena de morte é abolida. Aposta-se também num novo conceito de distribuição da propriedade privada, já que esta deverá ser herdada por todos os filhos do seu titular, em vez de se concentrar apenas nas mãos do filho varão. Deparamos igualmente com uma nova filosofia no que respeita às relações da sociedade utópica com as nações vizinhas. Em vez de se fechar sobre si mesma, a sociedade de Makar abre-se aos outros países, com quem mantém relações comerciais amistosas. Na coerência da ideia de que para mudar é preciso ensinar, a nação utópica tenta propagar os seus ideais aos seus vizinhos (daí que o Makar seja ensinado como segunda língua oficial nessas nações). O projecto utópico ganha assim, com Northmore, novas dimensões, ao pretender estender-se

---

58 "The preamble began with setting forth that all governments were more or less usurpations upon the rights and liberties of mankind, inasmuch as an education which instilled into the minds of men the perpetual practice of justice and truth would speedily annihilate the necessity of such regulations." (Northmore 1994: 177).

59 Diz Euthus: "(...) they declare that it is their earnest hope, founded upon the perfectibility of man, that such necessity will gradually diminish: and in order to accelerate so desirable an object, they have inserted a clause in the constitution relative to periodical information." (Northmore 1994: 177). Em nota-de-rodapé Northmore mostra-se uma vez mais devedor do pensamento de Godwin, recordando uma das suas mais célebres frases de *Enquiry Concerning Political Justice*: "There is no characteristic of man which seems, at present at least, so eminently to distinguish him or to be of so much importance in every branch of moral science, as his perfectibility."

progressivamente à totalidade das nações do mundo. É aliás a própria tendência do homem para a perfeição (que Northmore, novamente seguindo Godwin, considera ser uma tendência universal), que determina que o projecto utópico acabe por se transformar num projecto global. E esta é, de novo, uma mudança significativa para a tradição de literatura utópica inglesa.

Uma vez que conhece já a fórmula da felicidade social de Makar, a missão de Planetes será a de a divulgar junto dos seus compatriotas. A função catalisadora da Utopia de Northmore revela-se na sua plenitude no conselho que Euthus lhe dá no sentido de *educar* os ingleses para que a reforma da sociedade seja possível sem que eles tenham de passar pelas agruras de uma revolução (e mais uma vez, Northmore ecoa o pensamento de Godwin):

"Shew the people the advantage and necessity of a well-timed reformation, and when they have once raised their voice, no minister can long withstand it: if, on the contrary, they suffer themselves to be duped, and the corruptions perpetually to increase, there can be no doubt that a revolution will sooner or later, be the inevitable consequence." (Northmore 1994: 183)

Planetes está decidido a partir de Makar, mas passa ainda uma semana na casa de campo de Othono, com a família deste. Pode então constatar que nesta nação utópica a prática condiz com a teoria. Verifica que não há acumulação de propriedade privada, devido à lei que obriga à distribuição das heranças por todos os filhos do casal.<sup>60</sup> Absorve a noção de que a tolerância religiosa oficialmente instituída leva ao nascimento de uma nova atitude religiosa, muito próxima daquilo a que os socialistas oitocentistas chamarão *religião da humanidade*:

"It is believed that prayers, sacrifices, offerings, and supplications are of no avail, and that the only road to happiness is, to practice justice and benevolence to

---

<sup>60</sup> Recordo que esta solução da distribuição da propriedade privada é já avançada por Harrington em *Oceana*.

our fellow-creatures." (Northmore 1994: 185)<sup>61</sup>

No mercado, Planetes constata que todos os produtos têm um preço justo e que ninguém pretende enganar ninguém. A mentira e o vício são praticamente inexistentes. Os homens dividem o seu tempo entre o trabalho, o estudo e o lazer.<sup>62</sup> *Memoirs of Planetes* é verdadeiramente o retrato da sociedade do futuro com que Godwin encerra *Enquiry Concerning Political Justice* tornado Utopia:

"Dishonesty and injustice, Planetes, are looked as wonders, and I do not suppose that there are ten instances to be found in the whole nation of vicious or depraved persons. We have prisons, it is true, but they are empty." (Northmore 1994: 186)

É a *nova Utopia* a afirmar-se no final do século XVIII, a agitar as consciências, a apelar para uma reforma política mas também para uma reforma do indivíduo. O processo de progressão individual torna-se então solidário da progressão política e social, ideia que é tornada bem clara por Othono:

"Just heaven! said I, and is human nature capable of such perfection? Capable! Planetes, abolish unjust and oppressive laws, leave mankind to themselves and virtue, and the work is half done." (Northmore 1994: 186)

A palavra de ordem é então *educar*:

---

61 Note-se o tom irónico que emana do discurso de Othono quando ele descreve a liberdade religiosa total que se vive em Makar, denunciando assim que mais importantes do que os rituais e o(s) deus(es) adorado(s), são os princípios morais positivos que geralmente informam o pensamento religioso: "Some men for instance believe in the existence of two Gods, others in that of three Gods and a Goddess, and there are some who believe in two Gods and a half." (Northmore 1994: 185).

62 Mais uma vez, em nota-de-rodapé, as palavras de *Enquiry Concerning Political Justice*, de Godwin, são lembradas: "The situation which the wise man would desire for himself, and for those in whose welfare he was interested, would be a situation of alternate labour and relaxation, labour that should not exhaust the frame, and relaxation that was in no danger of degenerating into indolence. Thus industry and activity would be cherished, the framed preserved in a healthful tone, and the mind accustomed to meditation and reflection." Citado em Northmore 1994: 189, nota kk.

"Sow the seeds of justice and truth among your countryman. Sow them deep. And the noisome weeds that now overspread the land, and seem to choke their growth, will be totally lost in that strength and energy with which they will in their due time vegetate into maturity."(Northmore 1994: 196)

Mas para que as sementes da justiça e da verdade cresçam, para que as ervas daninhas sejam definitivamente arrancadas, será necessário *tempo*. A função catalisadora de *Memoirs of Planetes* acaba por se perder porque Northmore dirige-se e apela para um povo que, nesta altura, não se encontrando ainda *educado*, não possui a capacidade revolucionária necessária a qualquer reorganização social e política. Cerca de um século mais tarde, William Morris traçará o retrato de uma sociedade utópica muito semelhante à de Northmore. O efeito que a sua Utopia produzirá será no entanto bem diferente, já que ela surge num contexto em que o povo possui uma voz própria, mais *educada*. Os chamados socialistas utópicos de que falarei neste capítulo, aperceber-se-ão, melhor do que Northmore, da falta de capacidade organizativa do povo em relação ao qual definem uma atitude altruísta. De facto, os projectos utópicos, neste período, precisam ainda de possuir um carácter *paternalista* para serem realizáveis.

Antes de dar por concluída esta breve reflexão sobre *Memoirs of Planetes*, importará referir a forma como Northmore encerra o seu relato utópico, descrevendo o regresso de Planetes. Manifestando o seu desejo de partir para *educar* o mundo, Planetes é conduzido por Othono até ao Cabo da Boa-Esperança, onde ocorre um episódio curioso:

"About the distance of three weeks sail from the Cape, a Portuguese East Indiaman hove in sight. We very soon came up with her, as she was little better than a log upon the water. I instantly hailed her in the French tongue. This most unexpectedly threw her crew into great confusion, for we were so close as plainly to perceive the sailors crowding upon each other's shoulders down the hatches and gangways, while the few who remained upon deck were falling upon their knees. Poor Othono was quite alarmed, having never seen the power of a few words so instantaneous in their operation. He began seriously to question me upon the cause of the tremour that prevailed among them. I told him that the portuguese nation were

much under the influence of superstition, and that the French nation, in whose language I had hailed them, had been represented to them by their priests as cannibals; which I apprehended to be the cause of their alarm." (Northmore 1994: 196-7)

A reacção dos marinheiros portugueses prende-se, sem dúvida, com a recepção negativa que a Revolução Francesa tem em Portugal, junto das instituições políticas e religiosas. A recusa da imagem de violência e de subversão total da ordem estabelecida que caracterizou a Revolução Francesa é assim promovida pelo clero que metaforicamente descreve a rebelião como um acto de canibalismo. Mas a situação relatada, para além de insólita, é sem dúvida concebida por Northmore sob o signo da ironia, expondo ao ridículo a ideia de que os revolucionários são *bichos-papões*. Embora, como vimos, Northmore (como Godwin, aliás) privilegie a reforma moral em detrimento do acto revolucionário (no sentido físico) identifica o medo da mudança com a superstição e a ignorância que os marinheiros portugueses manifestam.

\* \* \*

Também num outro texto de 1795, *The Commonwealth of Reason*, de William Hodgson, é notória a influência da Revolução Francesa na idealização social inglesa. Embora *The Commonwealth of Reason* não seja, formalmente, uma Utopia, no sentido em que eu a defini, na Parte I deste trabalho, inscrevendo-se antes na tradição do ensaio político informado pelo discurso utópico, na esteira dos textos de Winstanley, Harrington e Hume, penso que uma breve análise do projecto concebido por Hodgson se torna pertinente, neste contexto.

Hodgson é um médico londrino, membro activo e radical da *London Corresponding Society*. Tendo sido acusado de sublevação política em 1793, é encarcerado por dois anos na prisão de Newgate, onde escreve e faz publicar o

seu ensaio.<sup>63</sup> Trata-se de um ensaio político onde Hodgson disserta sobre os males do sistema político inglês, reconhecendo na corrupção o pior de todos os vícios e o resultado directo do poder exercido continuamente por um mesmo indivíduo. Um governo assim, defende Hodgson, não é racional. Ele é, aliás, o grande responsável pela degenerescência da espécie humana:

"(...) the non-existence of which [a rational government] in most countries has hitherto so cruelly scourged the human species, sinking them in slavery, sloth and baseness; making them hug those chains they ought to render asunder; corrupting their morals, degenerating their habits, and submitting them to the cruel and rapacious tyranny of a few crafty knaves and designing villains, that punish the imbecility of those who imitate their example with the most bloody and dreadful tortures; thus filling their prisons with the wretched victims of their savage policy."(Hodgson 1994: 214)

Hodgson faz assim depender o estado vicioso da humanidade do modelo governativo em vigor, na linha do pensamento de Paine, Godwin e Northmore, mas, ao contrário destes últimos, não entrevê a possibilidade de o homem ser capaz de refrear, *de moto proprio* (mesmo vivendo em condições ideais), a sede do poder que Thomas Hobbes diz existir em todos os indivíduos. Mas, enquanto que nas *Utopias de tipo moreano* (que seguem, em grande parte, como vimos já, o raciocínio hobbesiano) a sede do poder é refreada por uma legislação sancionadora, na descrição que Hodgson faz da sua sociedade ideal, *o mal é cortado pela raiz*, isto é, tenta-se eliminar, racionalmente, aquilo que poderá causar a sede ao homem.<sup>64</sup> E se o homem se deixa tentar pelas possibilidades infinitas que o poder lhe oferece quando este é depositado nas suas mãos por um largo período de tempo a solução será tornar os cargos governamentais rotativos.

---

63 O título completo do ensaio de Hodgson é aliás *The Commonwealth of Reason by William Hodgson, Now Confined in the Prison of Newgate, London, for Sedition*. O ensaio de Hodgson tem, na altura em que é publicado, um sucesso relativo, sendo editado uma segunda vez ainda em 1795.

64 É o próprio Hodgson quem, metaforicamente, descreve a corrupção do governo como uma doença que tem de ser curada com o devido remédio: "(...) for as it is an axiom in metaphysics, *that no effect can possibly exist without a cause*, it is also an axiom in medicine, that if you can remove the cause, the effect will cease." (Hodgson 1994: 205).

Esta não é uma solução inovadora. Encontrámo-la já nas *Utopias de tipo moreano* setecentistas que analisei na Parte II deste trabalho, bem como no ensaio de David Hume que tive então a oportunidade de evocar. Mas nessas Utopias a sanção paira sempre ameaçadora no ar, caso o princípio da rotatividade não baste para desencorajar os mais afoitos. Hodgson confia que a rotatividade seja uma solução eficaz, mesmo quando não é apoiada por uma legislação repressiva, mas leva esse princípio ao mais completo exagero, como se vê na descrição do funcionamento dos três Comitês que deveriam ser criados (o do Governo, o das Finanças e o da Agricultura, Comércio e Provisões, cada qual composto por doze membros eleitos por maioria absoluta):

"I (...) propose, that four of the members of the committee shall go out monthly by rotation, and be replaced by four others chosen, in the same manner as the first."  
(Hodgson 1994: 224)

Propõe ainda que, depois de ter exercido um cargo público por um ano, a mesma pessoa não o possa exercer nos dois anos seguintes. E explica:

"This will have two good effects - the one will be, that the representatives being necessitated to return into the mass of the citizens, will be careful not to give his sanction to any arbitrary measure, because he will, in that case, be subjected himself, for two years, to all the evils of his own decrees; - the other is, that, by this means, the business of legislating and governing will be more generally diffused amongst the people; and thus the principle of public happiness will become more universally understood, and the opportunities of CORRUPTION be considerably if not entirely removed." (Hodgson 1994: 227)

Note-se como, no primeiro dos efeitos evocado por Hodgson, um dos princípios da *lei natural* de que haviam já falado Hobbes e Locke e em que acreditam Paine e Godwin - "não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem" - é assim oficialmente instituído pelo princípio da rotatividade (será por isso que o título do ensaio é *The Commonwealth of Reason*, numa clara referência à razão natural dos

indivíduos?).<sup>65</sup>

A meu ver, importa sublinhar que, embora não emane do pensamento político de Hodgson a mesma confiança nas capacidades sociais do homem que encontrámos no pensamento de Paine, Godwin e Northmore, o seu pensamento é informado por uma atitude diferente da dos utopistas que se afirmam no século XVIII na linha de More. Hodgson reconhece no homem a existência de uma tendência inequívoca para o mal, mas não acredita já na eficácia de medidas repressivas. Ele propõe, aliás, que a pena capital seja abolida, e que se faça das prisões não uma *escola de crime* mas o local por excelência para o ensino da razão e da virtude. Os carcereiros deverão ser escolhidos anualmente e não poderão infligir maus tratos aos prisioneiros. As prisões deverão ser inspeccionadas todos os meses por três membros do corpo legislativo. Os prisioneiros deverão trabalhar em algo útil, revertendo o lucro do seu trabalho em seu proveito. Na verdade, é *educar* e não castigar, o lema da sociedade ideal descrita por Hodgson:

"I intend that EDUCATION shall form a part of the national establishment of the Commonwealth, and be considered as one of the first objects of the legislator's care, because to form good and virtuous citizens for a state, it is absolutely necessary that they should be instructed in their rights, know how to maintain them, and be acquainted with their nature and consequence." (Hodgson 1994: 241)

A idealização da sua *República da Razão* assenta assim não no princípio da repressão, mas no da educação em e para a liberdade. E é aqui que ecoam, de forma mais nítida, os ideais que informaram a Revolução na vizinha França. Não é por acaso que a *República* de Hodgson assenta nos princípios estabelecidos por uma *declaração de direitos*:

"(...) I think it proper and suitable to my subject, to set out with a declaration of rights, founded on the broad and permanent basis of LIBERTY, FRATERNITY and EQUALITY, as I conceive it is on the imperishable foundation of these rights alone,

---

65 Note-se que para Hodgson, e ao contrário do que havia defendido John Locke, o exercício dos cargos públicos não terá de ser qualificado (para Locke o governo deveria ser dos proprietários).

that those laws and regulations can be built, which shall truly and faithfully have for object, what ought to be considered the most important of all human pursuits - THE HAPPINESS OF THE HUMAN RACE LIVING TOGETHER IN SOCIETY." (Hodgson 1994: 215).

Esse documento é composto por dezoito artigos que descrevem os homens como seres livres e iguais, desde o seu nascimento, declaram como direitos básicos do homem (que deverão ser preservados na vida em sociedade) a liberdade, a segurança e a resistência à opressão, estabelecem o princípio da soberania popular, definem a liberdade como tudo o que o indivíduo pode fazer sem prejudicar os interesses dos outros, instituem a liberdade religiosa e a liberdade de expressão, reconhecem apenas a legitimidade da lei que traduz a vontade da maioria dos cidadãos e das punições que são proporcionais aos crimes cometidos, responsabilizam os governantes pelos seus actos e possibilitam ao cidadão a verificação da contabilidade pública.

O direito à afirmação da liberdade do cidadão parece ser assim o princípio básico do ideal social defendido por Hodgson. Esse direito encontra igualmente expressão particular na forma como o casamento é concebido como um contrato dissolúvel, a todo o momento, bem como na escolha da profissão a seguir. Mas também o princípio da defesa dos direitos dos mais desfavorecidos é um alicerce fundamental desta sociedade, já que Hodgson prevê o estabelecimento de um salário mínimo para os inválidos, de forma a que estes possam sobreviver condignamente.

Embora, como disse já, a visão que Hodgson avança do homem seja pessimista, sobretudo quando comparada com a perspectiva optimista de Paine, Godwin e Northmore, que os conduz a uma idealização social muito próxima do anarquismo, *The Commonwealth of Reason* traduz, de forma clara, a influência da Revolução Francesa em Inglaterra, a nível do pensamento radical. Demonstra sobretudo como o *indivíduo* (e já não a comunidade) se torna importante. Com efeito, enquanto que as *Utopias de tipo moreano* que analisei defendiam essencialmente o direito à igualdade social e/ou económica, em *The*

*Commonwealth of Reason* parte-se do princípio de que essa igualdade é um princípio garantido, sendo a ênfase posta na liberdade que deve ser garantida ao indivíduo no sentido da expressão das suas opiniões, políticas e religiosas, e da imunidade dos seus actos, desde que não firam os direitos alheios.

A sociedade descrita em *The Commonwealth of Reason* é uma sociedade burguesa e comercial, muito próxima do ideal de Paine, embora a informe uma maior prudência em relação à definição das capacidades sociais do homem. Constitui, por isso, um momento de transição que me pareceu importante assinalar, apesar de não se tratar de uma Utopia, no seu sentido formal. Penso, aliás, que é pena que Hodgson não tenha recorrido ao género utópico para avançar o seu pensamento político, nos ensaios e panfletos que escreve antes de *The Commonwealth of Reason*. De facto, creio que se ele tivesse adoptado o *discurso clandestino* da Utopia, não teria de escrever este seu ensaio "confined in the prison of Newgate, London, for Sedition". (Hodgson 1994: 1999).

Uma última nota, a fechar o tratamento deste tema, para realçar o facto de Hodgson não falar do momento de transição necessário entre a sociedade inglesa finissecular em que vive e a sociedade ideal que descreve. De facto, essa ausência da defesa da necessidade de uma revolução poderá parecer estranha, mas penso que ela se deve ao facto de, nesta altura, os membros das sociedades radicais londrinas pressentirem que uma convulsão social se torna cada vez mais inevitável. Assim, Hodgson não fala dela porque não sente necessidade de nomear o que lhe parece óbvio. Em *The Commonwealth of Reason* ele entrega-se à tarefa de definir uma Constituição que emane da *Razão*, evidenciando os benefícios que ela traria para a humanidade.

\* \* \*

Vimos como, ao longo do século XVIII, a *Utopia de tipo moreano* vive já um momento de transição, apresentando-se cada vez mais como um projecto realizável, em grande parte porque se alimenta de um projecto tornado possível, o

dos "peregrinos" que partem para a América para aí realizarem os seus sonhos de liberdade religiosa, política e social. Também as Revoluções Americana e Francesa farão com que a Utopia seja progressivamente vista como concretizável. Penso que não será muito ousado afirmar que a Revolução Americana realiza uma utopia (no sentido de sonho social), que é no fundo a utopia promovida por Paine, a de uma sociedade onde prevalece a lei da igualdade de oportunidades. E, se a utopia de Paine foi tornada possível, através da Revolução, por que razão não há-de a utopia inglesa ser concretizável? Aos olhos do homem da Inglaterra setecentista finissecular, a Revolução Francesa surge como a prova cabal de que o mundo se encontra em convulsão, de que a mudança se anuncia já. Assim, num movimento duplo, assiste-se, no final do século XVIII inglês, à perspectiva da realização da utopia, mas simultaneamente à sua refutação.

É a vontade de construir a *eucronia*, de a tornar realidade, que vamos encontrar no pensamento dos socialistas utópicos cujo lema Saint-Simon tão bem define ao declarar que a Idade do Ouro não se encontra no passado, mas no futuro. De facto, encontramos, no socialismo utópico, a mesma ideia que animou a Revolução Francesa: a crença de que a ordem existente não é imutável e de que está nas mãos do homem mudar o seu destino. Partindo de uma apreciação positiva da Revolução Industrial, os socialistas utópicos promovem assim a ideia da necessidade de construção de *pontes* para o futuro, avançando projectos de reconstrução social e procurando o apoio de quem poderá pô-los em prática.

Mas não podemos evocar o socialismo utópico como se este fosse um movimento informado por um pensamento social e político homogéneo. Na verdade, as três figuras que Engels destaca e denomina "socialistas utópicos" em *Socialismo: Utópico e Científico* (Marx & Engels 1972: 401),<sup>66</sup> são oriundas de meios diferentes e promovem versões distintas dos caminhos que poderão conduzir a um futuro que todos pressentem resplandecente, desde que seja aniquilado o

---

66 Como explicam Frank e Fritzie Manuel, Fourier é o grande responsável pela identificação do socialismo utópico com a tríade de que ele próprio faz parte, ao reconhecer em Saint-Simon e em Owen os seus maiores rivais. Para um maior desenvolvimento sobre o assunto, ver Manuel & Manuel 1979: 701.

inimigo comum, o liberalismo económico. Realce-se, desde já, o facto de Henri de Saint-Simon e Charles Fourier serem de nacionalidade francesa, avançando as suas teorias no quadro de uma nação eminentemente agrícola, começando apenas a despontar para o industrialismo. Por isso a luta social é travada, no dealbar do século XIX francês, não entre patrões e operários (na verdade não existe ainda um movimento operário nesta altura e as greves ocasionais que se vão verificando não têm um significado expressivo), mas entre estes e a aristocracia, isto é, entre os *produtores* e os *ociosos*.<sup>67</sup> Já a Inglaterra de Robert Owen é uma nação em plena industrialização, com uma massa operária que procura redefinir o seu lugar na sociedade, opondo-se não só à aristocracia, mas também à entidade patronal. Assim, enquanto que em França a ideologia (a pregação dos ideais socialistas) precede a economia, em Inglaterra ela acompanha-a. Mas mesmo os socialistas ingleses não parecem ser capazes de reconhecer ao operariado uma voz própria que traduza capacidade de organização. A construção das *pontes para o futuro* será pois mais obra de *arquitectos* (de intelectuais animados por um espírito altruísta que assumem como genuíno) do que de *pedreiros*.<sup>68</sup>

Mas o que distingue o socialismo utópico das outras versões socialistas que no início de oitocentos reconhecem no liberalismo económico o responsável pelo pauperismo da sociedade? Face à miséria, apreendida como uma *doença social* que atinge o povo indiscriminadamente, várias soluções são avançadas pelas hostes socialistas. Uns encontram no Evangelho a fonte para sanar os males sociais (são os socialistas cristãos). Outros, pelo contrário, evoluem para o ateísmo ou retomam o pensamento materialista do século das luzes. Outros ainda, apresentam-se como os *filhos* da Revolução Francesa. Por fim, outros pretendem romper de vez com o passado e com as suas instituições e acreditam que a

---

67 Como explica Jean Bruhat, durante as primeiras décadas do século XIX, em França, não existe uma distinção nítida entre o proletário e o povo indiferenciado, isto é, "povo" é ainda uma designação abrangente que inclui proletários, artífices, lojistas e camponeses (cf. Bruhat 1977: 538).

68 Segundo François Bedarida, William Thomson terá sido o primeiro socialista inglês a apelar para a participação directa da classe operária para a necessária instauração de uma nova ordem social. Fá-lo de forma clara no seu ensaio de 1824, *An Enquiry into the Principles of the Distribution of Wealth Most Conducive to Human Happiness* (Cf. Bedarida 1977: 371).

solução passa pela construção de uma sociedade totalmente diferente, alimentando-se dos frutos da Revolução Industrial. Estes últimos são os socialistas que Engels apelidou de utópicos, embora eles sempre se tenham apresentado como *cientistas sociais*.<sup>69</sup>

Na verdade, Saint-Simon, hoje considerado um dos grandes fundadores da sociologia moderna, sempre procurou demonstrar que as suas teorias eram fundamentadas em tendências históricas, sendo passíveis de serem sujeitas a uma análise científica. Para Saint-Simon, a história é uma sucessão de períodos orgânicos que se caracterizam por uma unidade de pensamento e por uma certa comunidade de interesses. A desorganização do sistema feudal que atinge o seu clímax na França iluminista, só pode ser resolvida com uma reestruturação da sociedade proporcionada pela industrialização. É a industrialização das nações que determina a convulsão social, que redistribui a propriedade e o poder político, fazendo-o passar das mãos da nobreza para a classe industrial, ou, como diz Saint-Simon, das *vespas* para as *abelhas* (cf. Bruhat 1977: 450-5). São pois as forças da história que determinam a mudança que Saint-Simon descreve, teoriza e oferece à guisa de miragens de um futuro de felicidade. Depois da fase *teocrática* e da fase *militar*, a fase *industrial* da história a cujo nascimento se assiste agora é apresentada por Saint-Simon como a última, a definitiva (o culminar, enfim, de uma linha de progresso), assegurando uma estabilidade que fará desaparecer a luta de classes.

A visão do futuro que Saint-Simon oferece é vincadamente optimista. Na fase *militar* que cobre o período da Idade Média até ao século XVIII, o povo era governado por uma minoria *intelectualmente sofisticada*. Agora, no início da fase *industrial*, o poder é entregue à nova classe, que possui um saber e um poder

---

69 Engels descreve o pensamento dos socialistas utópicos como o fruto do desapontamento dos filantropos franceses e ingleses face ao resultado efectivo da Revolução Francesa: "... comparadas com as esplêndidas promessas dos filósofos, as instituições políticas e sociais nascidas da "razão triunfante" eram amargas e desapontantes caricaturas. Faltava apenas que surgissem homens capazes de formular esse desapontamento e eles chegaram com a viragem do século. Em 1802 apareceram as cartas de Génova de Saint-Simon; em 1808 surgiu o primeiro trabalho de Fourier, embora a base teórica datasse de 1799; no dia 1 de Janeiro de 1800 Robert Owen assumiu a direcção de New Lanark." (Marx & Engels 1972: 402- tradução minha).

científicos. Essa transferência de poderes leva a uma profunda transformação das relações entre os indivíduos. Na fase *militar*, o poder exercia-se sobre os homens (falava-se então de *governo*). Na fase industrial, o poder passa a ser exercido sobre as coisas e estas não se governam, administram-se. É esse o quadro que Saint-Simon prevê para a sociedade do futuro: uma sociedade sem governo, onde existe apenas uma *administração das coisas* que é feita de forma científica, isto é, ditada pelos factos e portanto independente da vontade humana (cf. Geoghegan 1987: 9-10). É sem dúvida interessante esta ideia saint-simoniana de que se *administre* a França como quem administra uma grande fábrica.

Mas a *administração das coisas* na teoria de Saint-Simon, é feita por um corpo hierarquizado, em que os artistas assumem um papel proeminente, seguindo-se-lhes os cientistas e os industriais. Como salienta Ricoeur, subjaz a esta *hierarquia administrativa* a ideia de que a política não é apenas obra de políticos mas exige uma mediação intelectual que dê origem à transformação da sociedade, provocando uma reacção em cadeia. Por isso Saint-Simon coloca os artistas no topo da hierarquia, confiando que eles saberão contaminar, fazer explodir as paixões, operar a mudança. Serão eles que, com a sua sensibilidade, humanizarão os actos de um corpo administrativo sem poder político real, mas a quem Saint-Simon reconhece um poder regenerador da sociedade. Concordo com Ricoeur quando ele afirma que a confiança de que a poesia é capaz de dissolver a política é o elemento mais surpreendente da utopia de Saint-Simon (cf. Ricoeur 1986: 296-7).

Embora a teoria saint-simoniana seja direccionada para o futuro, ela é também regressiva no sentido em que pretende recuperar do passado os valores fundamentais do cristianismo. Não nos deverá surpreender que Saint-Simon, que nos seus primeiros escritos se afirma ateu e materialista, acabe por definir a necessidade de uma nova religião, a que ele chama *novo cristianismo* e que os

seus seguidores transformarão em saint-simonismo.<sup>70</sup> Fá-lo, fundamentalmente, porque compreende que o povo necessita de uma religião, não no sentido de culto, de ritual, mas no sentido de uma *ética*, norteadora de valores. É assim que o *novo cristianismo* de Saint-Simon pretende recuperar os fundamentos da igreja primitiva, que tinha originalmente um propósito ético, tendo sido os elementos rituais e dogmáticos introduzidos num momento posterior. Saint-Simon acredita que a sociedade possa funcionar de forma harmoniosa sem governo, desde que a ética cristã seja respeitada. O *novo cristianismo* de Saint-Simon funciona pois como um código moral, propulsor da harmonia. Ele é o elemento dinamizador fundamental do sonho social de Saint-Simon, reinstalando-se através dele, como diz Ricoeur, o elemento quiliástico na utopia: pela magia da palavra é conseguido um "shortcut between the outburst of passion and the revelation of truth" (Ricoeur 1986: 296). E é assim que o *novo cristianismo* se transforma, mais do que numa fé, num ponto de convergência social. Como sublinham os Manuel, Saint-Simon sempre tentou vincar a ideia de que a ética neo-cristã que propõe não contraria o sistema capitalista florescente pois não subentende a igualdade social (Manuel & Manuel 1979: 610).<sup>71</sup> Na verdade, o projecto de Saint-Simon pressupõe a existência de um grau de industrialização considerável, à escala mundial, dirigido administrativamente por um corpo de indivíduos, entre os quais se integram, como vimos já, os industriais. Assim, o que Saint-Simon defende é um sistema capitalista animado por um forte sentido da ética social.

Segundo Vincent Geoghegan, Saint-Simon não pode ser considerado verdadeiramente um socialista, já que defende princípios elitistas, racistas,

---

70 Como explica Jean Bruhat, os discípulos de Saint-Simon são os grandes responsáveis pela promoção das teorias do seu mestre, mas também pela distorção do seu pensamento original: "Partindo de certos temas de *Le Nouveau Christianisme*, os saint-simonianos vão acabar numa verdadeira religião que realiza a unidade entre o sentimento (o amor entre os homens), a razão e a força (a potência de transformação da indústria) [cf. Bruhat 1977: 465]. Na verdade, aquilo que começou por ser uma teoria social científica, acaba por se transformar num movimento místico, que prega o amor de forma liberal, opondo-se ao conceito burguês de família.

71 Saint-Simon defende a ideia de que os homens não são iguais, sendo a desigualdade social uma expressão dessa desigualdade natural. É pois um absurdo, na sua perspectiva, tentar uniformizar o que é naturalmente diferente.

autoritários, democráticos e capitalistas (cf. Geoghegan 1987: 9). O quadro que ele traça é, de facto, o de uma sociedade capitalista, animada por um espírito de filantropia genuíno que corrige as eventuais injustiças sociais. Fala de uma luta de classes, mas que é concebida em função das forças produtivas. De facto, não existe oposição entre operário e patrão, perdurando antes entre eles uma relação de cumplicidade na batalha pela derrocada definitiva do sistema feudal. Mas se o nome de Saint-Simon figura hoje entre o rol dos antepassados do socialismo, tal deve-se essencialmente à miragem de felicidade pública que ele nos oferece de um futuro esplendoroso, de um progresso social e intelectual, baseado nesse processo único que é o industrialismo. O chamamento para a *eucronia* é a mensagem que persiste da teoria saint-simoniana, produzida num momento de vertigem histórica que se pretende que seja de ruptura em relação a um passado infeliz, e em direcção a um futuro que se pressente radioso.

Também as teorias sociais de Fourier se orientam para o futuro, embora este seja encarado, ainda mais do que no saint-simonismo, como um regresso à raiz. Tal como Saint-Simon, Fourier reclama uma base científica para as suas teorias, proclamando ter descoberto as leis fundamentais da história e da existência humana.<sup>72</sup> É particularmente importante a noção fourieriana do *movimento geral da história*, isto é, a ideia de que a sociedade está em constante movimento. Fourier distingue quatro grandes períodos na história, e dentro destes, várias etapas, perfazendo um total de trinta e seis. A divisão é feita com base nas características do estado da indústria (no sentido de trabalho agrícola, comercial ou manufactureiro) em cada período. Para Fourier houve primeiro um período anterior à existência da indústria, tendo-se-lhe seguido um período de pequena indústria (o patriarcado) e um de média indústria (a barbaria). Vive-se agora o período da grande indústria, o da civilização (cf. Bruhat 1977: 472).

O plano de reconstrução social concebido por Fourier assenta

---

72 Nota Paul Ricoeur que tanto Saint-Simon como Fourier se apropriam das teorias de Newton, o primeiro para a construção de uma física social e o segundo para a elaboração de uma teoria de *atracções* (Cf. Ricoeur 1986: 303-4).

fundamentalmente na sua "descoberta" das leis da existência humana. Partindo de uma concepção hobbesiana do indivíduo,<sup>73</sup> Fourier reconhece a existência de doze *energias* fundamentais, a que chama *paixões primitivas* e prevê que estas, combinadas, possam dar origem a oitocentos e dez caracteres diferentes. Por isso Fourier prevê que os *Falanstérios* (as pequenas comunidades que constituiriam o núcleo orgânico da reestruturação social teorizada por Fourier) sejam constituídos por 1620 homens e mulheres (oitocentos e dez de cada sexo). A harmonia social dependeria assim, nessas comunidades, não da uniformidade (que Fourier considera um princípio empobrecedor da sociedade, a todos os níveis), mas da diversidade.

É particularmente interessante a forma como Fourier confia que a harmonia social seja preservada naturalmente, desde que as energias humanas sejam adequadamente canalizadas. Enquanto que Saint-Simon acredita que o homem não procurará dominar o seu próximo desde que viva em condições sociais favoráveis e siga o código ético do *novo cristianismo*, Fourier prevê que a paz social seja mantida pela expurgação dos instintos agressivos do indivíduo (por exemplo, os potenciais assassinos seriam, nos Falanstérios, os carneiros), bem como por uma actividade variada. É este o pressuposto que está na base da defesa fourieriana de uma noção inovadora de trabalho, sendo este visto não como uma imposição, mas como fonte contínua de prazer. Fourier é também o responsável pela divulgação da ideia, no dealbar do século XIX francês, da necessidade humana de uma combinação de actividades manuais e intelectuais de forma a conceder expressão plena às capacidades do indivíduo e canalizar as energias que lhe estão latentes. Recordo que esta sua teoria deve ser compreendida como a expressão do seu ódio por uma *civilização* (este termo tem para Fourier uma carga extremamente negativa) que aposta no princípio da divisão do trabalho como forma de produzir mais, e mais barato, e onde as diferenças entre

---

73 É Paul Ricoeur quem recorda que a utopia de Fourier deve ser relacionada com as teorias de Thomas Hobbes, já que este fez derivar o sistema político que propunha de uma *mecânica das paixões* que procurou definir (Cf. Ricoeur 1986: 301).

o campo e a cidade se tornam cada vez mais pronunciadas.

Construir o futuro significa, para Fourier, alcançar o oposto do estádio *civilizado* da humanidade. Como, na sua perspectiva, a civilização inverteu a ordem natural das coisas, a sua utopia social consiste numa tentativa de endireitar um mundo *às avessas*. O futuro vislumbra-se assim como uma depuração do que é artificial, em direcção a uma sociedade em que predomina o que é genuíno. Daí que Fourier insista na necessidade de libertar as paixões, que são naturais no homem, e que há tanto tempo se encontram reprimidas. A sociedade ideal de Fourier poderá ser assim encontrada através de uma *démarche* regressiva. É a imagem do Éden perdido que Fourier pretende recuperar, fazendo cair no obívio a ideia de Inferno, demasiadamente apregoada pelas religiões cristãs. São as representações negativas destas religiões que fazem com que Fourier se defina como ateu, embora, como nota Ricoeur, ele nos transmita uma visão extremamente religiosa do mundo, considerando a *atração* um *código divino*, e reconhecendo assim ao amor um sentido religioso (cf. Ricoeur 1986: 305-8). E, neste ponto, a teoria de Fourier assenta num raciocínio lógico: Deus fez-nos para sermos felizes e atribuiu-nos um conjunto de paixões positivas. Dar livre curso a essas paixões é, no fundo, prestar homenagem ao acto de criação de Deus.

O que me parece importante salientar na visão utópica de Fourier é a forma como a convocação para o futuro é feita. Progredir é também, na teoria fourieriana, regredir.<sup>74</sup> Aprender significa lembrar. Não se trata assim de mudar a natureza humana, mas de voltar a ser homem. O desenvolvimento histórico não se faz, nesta perspectiva, de forma linear, como descreve Saint-Simon, mas em espiral. Mas a "humanização" do indivíduo a que Fourier aspira, não é vista, ao contrário do que se passa na teoria saint-simoniana, como o objectivo final da história humana. De facto, a teoria de Fourier reserva-nos a "amêndoa amarga" para o fim da história, anunciando a vida ideal nos Falanstérios como a etapa mais positiva de um percurso, a que se seguirá uma recessão, atingindo-se por fim o caos e o fim da

---

74 Como diz Ricoeur, "the return is a re-turn" (Ricoeur 1986: 307).

humanidade. Construir os Falanstérios onde o homem poderá dar livre expressão às suas paixões é pois apenas uma forma de apressar uma utopia que é entrevista como possível, mas a que é também realçado o seu carácter transitório (cf. Manuel & Manuel 1979: 650).

Mas parece-me também essencial salientar que o percurso que Fourier delinea para a humanidade até à instauração da sua sociedade utópica é um trajecto libertador. É sob o signo da liberdade que são promovidas as relações entre os sexos. E ser mais livre é, na perspectiva de Fourier, ser mais genuíno. A liberdade não é, contudo, para Fourier, sinónimo de igualdade. Nos Falanstérios, o consumo, bem como a educação das crianças, são colectivos, mas a sociedade encontra-se organizada de acordo com o princípio da propriedade societária,<sup>75</sup> persistindo assim uma hierarquia que salienta as diferenças entre os que possuem uma quota pequena no Falanstério (mas que têm sempre um mínimo para sobreviver) e os que têm direito a uma maior participação nos benefícios de exploração. Não é pois o sistema social que idealiza que faz de Fourier um dos precursores do pensamento socialista.<sup>76</sup> Se o seu nome é destacado na história do socialismo, tal deve-se essencialmente às críticas que ele tece à civilização, à forma como reconhece a necessidade da industrialização para a remissão da paupérie (embora os Falanstérios sejam essencialmente de base agrícola), bem como à ênfase que põe no apelo para o fim da oposição entre o trabalho manual e o intelectual, e entre as paisagens rural e urbana.

Robert Owen é, sem dúvida, a única das três figuras nomeadas por Engels que merece a designação de socialista. É com ele que o socialismo inglês começa,

---

75 Como explica Jean Bruhat, Fourier acredita que o sistema de propriedade societária poderá aproximar os ricos dos pobres, pois ambos passarão a ter um interesse numa coisa comum. Na perspectiva de Fourier a passagem ao regime societário é naturalmente proporcionada pelo estado em que a civilização se encontra, no início do século XIX, e é uma solução de organização social adequada, na medida em que proporciona ao indivíduo a libertação das suas paixões e o "pleno desenvolvimento das suas faculdades." (cf. Bruhat 1977: 481).

76 Segundo Fourier, no estágio da civilização (o actual), a distinção entre ricos e pobres é importante porque a (in)segurança económica dos indivíduos faz variar a capacidade que eles têm para exprimir as suas paixões (essa capacidade é inibida, no caso dos pobres). Nos Falanstérios, onde todos os indivíduos possuem um mínimo para subsistir, essa diferença deixa de ter significado.

verdadeiramente, e ele torna-se de tal forma o símbolo da defesa da necessidade de um novo sistema social que "entre 1830 e 1840 os termos *owenismo* e *socialismo* tornam-se sinónimos e intermutáveis." (Bedarida 1977: 363).<sup>77</sup> Contudo, como nota Gregory Claeys, Owen só poderá ser apropriadamente chamado socialista a partir de 1820, altura em que reconhece na existência da propriedade privada a fonte dos males sociais (Claeys 1991: XIII).

As primeiras formulações da teoria social de Owen (expostas em ensaios como *A New View of Society* [1813-6] e "Address Delivered to the Inhabitants of New Lanark" [1816]) não apresentam grandes novidades em relação a ideias bem conhecidas na altura, formuladas por John Bellers, Thomas Spence ou ainda William Godwin. O próprio Owen reconhece as semelhanças do seu pensamento com as teorias de Bellers, e quando o acusam de falta de originalidade, ordena a impressão de um panfleto do reformador Quaker, para evidenciar que conhece e subscreve a sua visão social (cf. Armytage 1981:81). Quanto à influência de Godwin, ela é também um facto assumido, já que Owen procura amiúde os conselhos do autor de *Enquiry Concerning Political Justice*, entre 1810 e 1820. Herda aliás de Godwin a ideia de que a felicidade do indivíduo depende da felicidade da comunidade, bem como a teoria da desresponsabilização do indivíduo em relação aos seus actos. Tal como Godwin, Owen defende, em *A New View of Society: or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice* (1813-6), que são as circunstâncias que moldam o carácter do indivíduo ("... the character of man is, without a single exception, always *formed* for him"<sup>78</sup> [Owen 1991: 43]) e por isso a única solução será mudar essas circunstâncias ("Withdraw those circumstances which tend to create crime in the human character, and crime will not be created." [Owen 1991:

---

77 Bedarida chama a atenção para o facto de que embora os ideais socialistas sejam, neste período, geralmente identificados com as teorias de Robert Owen, tal não significa que este tenha sempre o apoio dos sindicatos. Na verdade, a comunhão dos esforços owenistas e dos sindicatos socialistas dá-se de forma inequívoca apenas entre 1832 e 1834, numa reacção contra o governo de Melbourne, que adopta medidas de repressão brutais contra os agrários, ordenando o enforcamento de nove revolucionários e a deportação de quatrocentos e cinquenta e sete radicais (cf. Bedarida 1977: 420-3).

78 Em itálico, no original.

32]). Owen repudia, como Godwin, a utilização de métodos violentos para a reforma social, e partilha também a sua crença ingénua na eficácia de uma *revolução de opinião* ("This ignorance being removed, experience will soon teach us how to form character, individually and generally (...). These principles require only to be known in order to establish themselves." [Owen 1991: 16]). Por fim, também como Godwin, Owen considera que a tarefa do reformador deverá consistir em educar. Mas esta tarefa que ambos pretendem promover é concebida em moldes diferentes por Godwin e por Owen. Enquanto que o primeiro apostava numa educação livre, feita nas paróquias e concedendo plena expressão à natureza social do indivíduo, Owen preconiza uma educação condicionadora, que inculque valores e modelos de comportamento, que ensine a distinguir o mal do bem e que seja imposta a nível nacional ("These plans must be devised to train children from their earliest infancy in good habits of every description... They must afterwards be rationally educated, and their labour usefully directed." [Owen 1991: 16])<sup>79</sup>

Para além desta diferença, uma outra separa Owen de Godwin: ao contrário deste último, Owen não fica pela simples teorização social, experimentando as suas ideias ao longo da sua vida. Também neste aspecto o seu pensamento se distancia dos projectos de John Bellers, concebidos à escala de pequenas comunidades fechadas. Embora, num primeiro momento, esse fosse também o plano de Owen, em breve ele faz expandir o seu projecto, ambicionando a uma reforma completa de todas as nações do mundo.<sup>80</sup>

Mas embora concebidas à luz da certeza de que o futuro que aguarda a humanidade será radioso, as teorias de Owen não o conduzem a uma concepção

---

79 Note-se que, embora o projecto de educação nacional idealizado por Owen se pautasse pela ideia de que se deve inculcar um sistema de valores positivos no indivíduo desde a sua infância, ele em nada se assemelha aos projectos de educação utilitaristas que Charles Dickens tão bem virá a caricaturar em *Hard Times*, na figura de Mr. Gradgrind. Como salienta R. H. Tawney, o programa educacional de Owen não é *livresco*, privilegiando a observação, a discussão, o estudo da música e da dança e de um conjunto de actividades ao ar livre, e substituindo os modelos de disciplina e autoritarismo tradicionais pela técnica da persuasão condescendente (cf. Tawney 1964: 34).

80 Note-se que neste aspecto Owen segue Godwin que também concebia uma reforma à escala mundial.

*progressiva* da história. Na verdade, a crença na doutrina godwiniana das circunstâncias conduz Owen a perspectivar a história como uma crónica das distorções humanas. Owen teoriza a necessidade de transformação social baseando-se num dualismo: as condições sociais presentes são *más*, emergindo de um passado marcado pela dor e pelo sofrimento. O futuro será *bom*, mas não surgirá a partir do nada, devendo antes ser construído sobre o material negativo do presente (cf. Geoghegan 1987:14). Esta é uma ideia que me parece importante salientar, pela forma como marca o início do pensamento socialista em Inglaterra. A utopia oweniana não faz tábua rasa do presente, antes concebe a mudança revolucionária como um tempo de reformas, de substituição progressiva de *maus* valores pelos valores positivos de solidariedade social inculcados no indivíduo desde o seu nascimento.

Este anúncio a que Owen procede de um "novo mundo moral" vai adquirindo, gradualmente, um carácter místico. Aquilo que começa por ser descrito, em "Address Delivered to the Inhabitants of New Lanark" (1816), como uma transformação ("For the time is come, when the means may be prepared to train all the nations of the world... in that knowledge which shall impel them not only to love but to be actively kind to each other in the whole of their conduct, without a single exception". [Owen 1991: 109]), toma o tom de uma profecia em "A Further Development of the Plan for the Relief of the Poor and the Emancipation of Mankind", publicado um ano depois ("THUS, IN THE FULLNESS OF TIME, ERE ITS COMMENCEMENT WAS WELL KNOW, IS THE GREAT WORK ACCOMPLISHED. /THE CHANGE HAS COME UPON THE WORLD LIKE A THIEF IN THE NIGHT!" [Owen 1991: 225-6]). E a crença na mudança iminente leva Owen a proclamar, em "Address to the Working Classes" (1819), o início de uma nova era, de uma sociedade racional baseada nas leis imutáveis da natureza ("...we are but now advancing towards the dawn of reason, and to the period when the mind of man shall be born again." [Owen 1991: 249]), de um paraíso terreal, enfim, como o descreve em "Six Lectures Delivered at Manchester", publicado em 1839 ("...the earth... will rapidly advance, without retrogression, toward a terrestrial paradise, for

the creation of which Nature has now provided the most ample materials." [Owen 1991: 366]). A acompanhar este crescente misticismo, encontramos, no pensamento oweniano (sobretudo a partir de *A New Moral World* [1842]) uma convicção cada vez mais forte de que a concretização do seu sonho social só será possível numa sociedade de economia agrária. Já não é a voz do industrial de sucesso que se faz ouvir então, mas a do filantropo capaz de abdicar de tudo para realizar a sua utopia.

Mas a transformação da sociedade a que aspira Owen, assentando essencialmente na interiorização de uma ética racional, pressupõe a aniquilação total do sistema de valores que preside à sociedade presente, isto é, das "false fundamental notions" promovidas pelas religiões cristãs. Como Owen expõe em "Second Lecture on the New Religion" (1830), é a partir do vaticínio da morte destas religiões ("...the religion which has hitherto made the earth a Pandemonium, will now die a natural death." [Owen 1991: 311]), que ele proclama o nascimento de uma nova religião, o suporte ético, no fundo, daquilo que no movimento socialista ficará conhecido como a *religião da humanidade*. É nestes termos que Owen prega a sua fórmula de regeneração social, e é neste sentido que o seu público, maioritariamente constituído, na fase madura da sua carreira, por trabalhadores, interpreta a sua mensagem e o considera o novo Messias.<sup>81</sup>

A ideia da necessidade de uma nova religião poderá fazer-nos aproximar a teoria de Robert Owen à de Saint-Simon, mas devemos fazê-lo com cautela, já que os dois mais ilustres representantes do socialismo utópico formulam, de forma distinta, a relação entre a economia que consideram ideal e a ética que defendem. De facto, enquanto Saint-Simon integra as suas teorias no sistema capitalista, Owen tenta derrubá-lo. É verdade que, num primeiro momento, Owen pretende transformar a sociedade competindo com o próprio sistema, procurando demonstrar

---

81 A este propósito, comenta R. H. Tawney: "In the eyes of thoughtful wage-earners Owen was the prophet who had laid his finger on the mystery of iniquity, and had preached a fraternal gospel by which the capitalist demon could be brought to heel. Owenism, therefore, was their [his working class disciples] religion, and its founder, who had suffered in fortune and reputation for his faith, an idol." (Tawney 1964: 37).

que o industrial poderá humanizar os tecidos sociais das suas fábricas, obtendo ainda assim consideráveis lucros (desse período fazem parte as experiências em New Lanark). Mas, após o seu regresso da América e o fracasso de New Harmony, as teorias de Owen sofrem uma transformação radical<sup>82</sup>: já não é apenas a religião cristã e a concepção tradicional de casamento<sup>83</sup> que ele contesta, passando a definir como novo inimigo o sistema de propriedade privada e a noção de lucro que informa a sociedade capitalista florescente.<sup>84</sup> Tendo declarado, em "Six Lectures Delivered at Manchester" (1839), que todos os homens são iguais e que por isso deverão ter direitos iguais ("NO MAN HAS A RIGHT TO REQUIRE ANOTHER MAN TO DO FOR HIM, WHAT HE WILL NOT DO FOR THAT MAN; OR, IN OTHER WORDS, ALL MEN, BY NATURE, HAVE EQUAL RIGHTS." [OWEN 1991: 344]), Owen conclui, em "The Manifesto of Robert Owen" (1840), que a manutenção dessa igualdade é um factor estabilizador da sociedade ("without equality of condition, there can be no permanent virtue or stability in society" [Owen 1991:

---

82 Gregory Claeys distingue quatro fases na evolução do pensamento oweniano: "...his early views on education and personality, up to about 1815; the period of his rejection of both the factory system and all forms of social organization besides his own communities, approximately from 1816 to 1820; the stage in which his economic ideas were most substantially refined, during the 1820s; the maturing of his social system, which was to remain essentially unchanged after the late 1830s." (Claeys 1991: XXIII). A transformação que me parece mais importante realçar, e que acaba por determinar uma reformulação de todas as teorias de Robert Owen, é a conclusão a que ele chega, no dealbar da década de 20, de que a regeneração social a que aspira não é possível no âmbito do sistema capitalista.

83 Robert Owen aborda o tema do casamento em vários dos seus ensaios. Em "Lectures on an Entire New State of Society" Owen justifica a razão das suas críticas: "They [the bonds of marriage] are intended, if they have any rational object, to force the continuance of the affections. Now nothing can be more destructive of real love and genuine affection, than any species of force or discovered deception, and these bonds partake of the nature of both. Where and while the affection exists, the bonds are unnecessary, and where it is not, the bonds are discovered to act as a force to nature, and as a deception tempting by the offer of temporary enjoyment, into a life of unavoidable misery." (Owen 1991: 328). A formulação da crítica oweniana ao casamento, nestes termos, ecoa sem dúvida as teorias de William Godwin.

84 Em *Socialismo: Utópico e Científico* Engels descreve os custos que Owen teve de suportar, em termos pessoais, por essa transformação: "Enquanto ele foi apenas um filantropo, ele foi recompensado com riqueza, aclamação, honra e glória. Foi o homem mais popular da Europa. Ouviam-no aprovadamente não apenas os homens da sua classe, mas também governantes e príncipes. Mas quando ele expôs as suas teorias comunistas, a situação mudou. Na sua perspectiva, existiam três grandes obstáculos à reforma social: a propriedade privada, a religião e a forma de casamento coeva. Ele sabia o que o esperaria se tentasse derrubar esses obstáculos: proscricção, excomunhão da sociedade oficial, a perda de toda a sua posição social." (Marx & Engels 1972: 409 - tradução minha).

361]). É este raciocínio que o leva à formulação de uma proposta sem dúvida inovadora e no mínimo curiosa: a divisão da sociedade em oito faixas etárias e a preconização de que todos os que se encontram na mesma faixa executem as mesmas tarefas ("The natural and rational classification of the human race is, then, the classification of age -- each division of age having the occupations to perform, for which, each age is the best adapted by nature." [Owen 1991: 345]).

Esta divisão do trabalho segundo a idade do indivíduo encontra-se sem dúvida distante do culto do eclectismo promovido por Fourier. Contudo, como aponta Fred Polak, existem vários pontos de aproximação entre as teorias de Owen, na fase madura do seu pensamento, e as deste socialista utópico francês. Saliente-se, em primeiro lugar, o facto de ambos pretenderem implantar uma sociedade onde impere uma ordem natural e harmoniosa, ao invés da civilização artificial (Owen baptiza a sua comunidade americana com a designação "New Harmony" e Fourier formula as suas teorias em nome da necessidade de construção de uma "harmonie universelle"). Em segundo lugar, ambos vêem o associativismo e o cooperativismo como a base da sociedade ideal (as "villages of union", a que Owen chama "parallelograms", são comparáveis, neste sentido, aos Falanstérios fourierianos). Em terceiro lugar, ambos manifestam preocupações sociais reais em relação à vida dos operários, avançando propostas concretas, como as da redução do horário de trabalho ou a atribuição de um salário justo. Por fim, ambos defendem um regresso à natureza, promovendo a ideia de "cidades-jardim", capazes de renovar o rosto da França e da Inglaterra e de aproximar o homem da natureza (cf. Polak 1961: 264).

Como explica Tawney, é natural que Owen, vivendo numa Inglaterra que ainda não se viu invadida totalmente pelas redes ferroviárias, faça assentar a sua teoria de reconstrução social na fundação de pequenas comunidades de economia mista, organizadas segundo o sistema cooperativo (cf. Tawney 1964: 37). Nessas comunidades, a máquina assume um papel essencial, já que, ao produzir os bens necessários em abundância, torna a competição desnecessária e ajuda a criar as bases económicas adequadas à criação de um "novo mundo moral" (cf. Claeys

1991: XXVI). A visão dos benefícios que a humanidade poderá tirar da industrialização, formulada nestes termos, faz sem dúvida de Owen uma das fontes do pensamento marxista. Também a profecia oweniana de que a economia inglesa será afectada por crises consecutivas de sobreprodução e de desemprego, até atingir o ponto de ruptura em que a doutrina socialista será vista como a tábua de salvação para os trabalhadores, lançados na pobreza por uma minoria de banqueiros, anuncia já, como nota Claeys, a noção de "crise do capitalismo" que estará na base das teorias de Marx e de Engels (Claeys 1991: XXVII).

A falta de uma perspectivização histórica adequada do desenvolvimento do sistema capitalista e da sua capacidade de resistência aos movimentos de transformação social, bem como a crença na "teoria das circunstâncias" de formulação godwiniana, impede contudo Owen de se aperceber da ineficácia da revolução mental que ele preconiza (cf. Gheoghegan 1987:16-7). Como dirão Marx e Engels, para mudar a sociedade não bastará convencer os capitalistas de que o sistema comunal é mais conforme à natureza humana. O *novo* não poderá coexistir com o *velho*, mas deverá suplantá-lo logo aos primeiros golpes da revolução e substituí-lo definitivamente. Falta sem dúvida à teoria de Owen o *élan* revolucionário necessário para que ele possa ser considerado um socialista *moderno*.<sup>85</sup> Mas a importância do seu papel na história do socialismo inglês não poderá ser negada, sobretudo no que respeita à ligação do movimento, na altura ainda em formação, com as forças sindicais. Na verdade, não poderá cair no esquecimento o facto de Owen se tornar, na década de trinta, num factor de união do mundo operário, fundando em 1833 o primeiro sindicato geral, abrangendo

---

85 Falo de socialismo *moderno* no sentido em que Engels o define em *Socialismo: Utópico e Científico*. Nesse texto, afirma Engels: "O socialismo moderno é, na sua essência, o produto directo do reconhecimento, por um lado, dos antagonismos de classe que existem na sociedade dos nossos dias entre proprietários e não-proprietários, entre capitalistas e assalariados; por outro lado, da anarquia existente na produção." (Marx & Engels 1972: 399). Mais adiante, no mesmo texto, Engels afirma que na base do socialismo *moderno* está a apresentação de um "método capitalista de produção na sua conexão histórica e na sua inevitabilidade durante um período histórico particular, e, portanto, também na sua inevitável queda", bem como a definição da natureza essencial do capitalismo, possível apenas após a teorização marxista da mais-valia. (Cf. Marx & Engels 1972: 416 - tradução minha).

membros de toda a Grã-Bretanha.<sup>86</sup> E se, como tem vindo a ser realçado, a sua perspetivação do proletariado como uma massa inerte não é conforme ao pensamento socialista, nos termos em que ele virá a ser formulado mais tarde, tal deve-se ao período em que Owen vive e escreve, uma época em que os trabalhadores não parecem ainda ser capazes de uma acção concertada, condicionando o reformador a apelar para a elite e para o governo, de quem acaba por não obter resposta positiva. Como nota Lefebvre, será o cartismo que virá a dar consistência à ideia de consciência de classe, em Inglaterra. Será ele, de facto, o primeiro movimento operário a assumir-se como massa e sujeito político dialogante, desafiando a autoridade e concedendo uma validade programática aos projectos políticos erigidos sobre a crítica da economia política inglesa, dos utopistas franceses e dos filósofos políticos alemães (cf. Lefebvre 1981: 258).

Importará ainda salientar, do meu ponto de vista, um outro aspecto da utopia de Owen: o da sua difícil classificação segundo a terminologia proposta por Friedman<sup>87</sup>. Na verdade, se por um lado, ela é uma utopia *paternalista*, na medida em que as regras da organização comunal são estabelecidas *a priori* por Owen e ele apela para a intervenção de uma elite que promova as suas *aldeias de cooperação*, por outro lado ela é uma utopia *positiva*, pois não é imposta aos eventuais habitantes dessas aldeias, e o seu êxito depende não apenas de novas regras, mas também, e sobretudo, de uma nova mentalidade. Note-se que é essencialmente esta crença de que é possível mudar a sociedade pela razão e pelo exemplo que leva Marx e Engels a rotular o pensamento de Saint-Simon, Fourier e Owen de *utópico*.<sup>88</sup> Como salienta Geoghegan, apenas poderemos compreender a

---

<sup>86</sup> Trata-se do "Grand National Consolidated Trades Union", ou GNCTU. Como explica François Bedarida, este sindicato não consegue contudo agir de forma concertada, devido à sua excessiva dimensão e à dispare formação dos seus membros. Os sucessivos "lockouts" a que o patronato recorre nesta altura como principal medida retaliadora, determinam o fim deste sindicato ainda antes do final de 1834 (cf. Bedarida 1977: 420-2).

<sup>87</sup> Cf. o segundo capítulo da Parte I deste trabalho.

<sup>88</sup> Diz Engels em *Socialismo: Utópico e Científico*: "A solução para os problemas sociais, que então jaziam ocultos sob as condições económicas ainda por desenvolver, os utópicos tentaram deduzi-la da mente humana. A sociedade só apresentava aspectos negativos; removê-los era a tarefa da razão.

razão da expressão "socialismo utópico", se tivermos em conta que ela é uma designação retrospectiva e datada, atribuída *a posteriori* por homens que se reclamam do estatuto de cientistas sociais (Geoghegan

1987: 8).<sup>89</sup> Mas interessa também realçar que, apesar de esta expressão comportar uma evidente conotação negativa, tal não implica que a apreciação que Marx e Engels fazem do pensamento dos seus principais promotores seja de total refutação. Como explica Engels em *Socialismo: Utópico e Científico*, não podemos esquecer o carácter precursor da teoria saint-simoniana da abolição do Estado,<sup>90</sup> nem tão-pouco os termos em que Fourier expõe a sua crítica feroz à civilização ou a forma como detecta, na análise a que procede do sistema capitalista, os factores determinantes da sua autodestruição. Engels realça ainda o importante papel desempenhado por Owen na promoção da ideia da abolição da propriedade privada e destaca-o como figura propulsora da união do proletariado contra o império capitalista (Cf. Marx & Engels 1972: 405-9).<sup>91</sup>

---

Era necessário, então, descobrir um sistema novo e mais perfeito de ordem social e impô-lo à sociedade através da propaganda e, se possível, pelo exemplo de modelos experimentais. Estes novos sistemas sociais foram condenados como utópicos: quanto mais detalhados eram, mais pareciam ser pura fantasia." (Marx & Engels 1972: 403 - tradução minha).

89 David McClelland refere que até 1844, altura em que se associa a Engels, Marx define-se como "comunista", reconhecendo a esta designação um carácter mais revolucionário e militante (cf. McClelland 1992: VIII). Também no prefácio à edição inglesa de 1888 do *Manifesto do Partido Comunista*, Engels explica por que razão ele e Marx não puderam chamar a este documento basilar da história do socialismo *Manifesto do Socialismo*: "By Socialists, in 1847, were understood, on the one hand, the adherents of the various Utopian systems: Owenites in England, Fourierists in France, both of them already reduced to the position of mere sects, and gradually dying out; on the other hand, the most multifarious social quacks, who, by all manners of tinkering, professed to redress, without any danger to capital and profit, all sorts of social grievances; in both cases men outside the working-class movement, and looking rather to the 'educated' classes for support... Thus, Socialism was, in 1847, a middle-class movement, Communism a working-class movement. Socialism was, on the Continent at least, 'respectable'; Communism was the very opposite" (Marx & Engels 1992: 47-8). Engels repetirá esta ideia, formulando-a por outras palavras, no prefácio à edição alemã de 1890 (cf. Marx & Engels 1992: 51-2).

90 Note-se que Marx e Engels demonstram serem leitores atentos de Saint-Simon e de Fourier, dedicando um capítulo do segundo volume de *A Ideologia Alemã* à crítica do estudo de Karl Grun sobre o saint-simonismo e o fourierismo. Segundo Marx e Engels, Grun falseia a imagem de Saint-Simon e de Fourier e subverte o pensamento destes homens, tendo-se baseado, para a escrita do seu estudo, apenas em fontes secundárias (cf. Marx & Engels 1980 II: 369-441).

91 Os Manuel dão-nos uma visão muito completa sobre a influência do pensamento dos socialistas utópicos nas teorias de Marx e Engels em Manuel & Manuel 1979: 703-10.

O que Marx e Engels criticam não é propriamente o socialismo utópico, mas a forma como ele parece não ter evoluído desde que foi consubstanciado nas teorias dos seus fundadores. Já em *Manifesto do Partido Comunista* Marx e Engels demonstram compreender que se os socialistas utópicos apresentam teses positivas sobre a sociedade futura é porque não se apercebem do antagonismo, ainda em embrião, entre operários e capitalistas (Marx & Engels 1992: 36).<sup>92</sup> E como o desenvolvimento do antagonismo de classes acompanha o desenvolvimento da indústria, os socialistas utópicos, formulando as suas teorias num período ainda embrionário da luta entre proletários e burgueses,<sup>93</sup> não conseguem aperceber-se de que as condições materiais para a emancipação do proletariado são determinadas pelo desenvolvimento histórico e não pela intervenção altruísta de uma elite (Marx & Engels 1992: 35). É o momento histórico em que as suas teorias são concebidas que leva os socialistas utópicos a aspirar à emancipação de toda a humanidade (em vez da emancipação de uma classe particular, a do proletariado), e a perspectivar a mudança como obra do "homem de génio, que chegou e compreendeu a verdade", como pejorativamente o classifica Engels (Marx & Engels 1972: 401). Uma mesma leitura negativa desta crença dos socialistas utópicos na possibilidade de um só homem ser capaz de mudar o mundo poderá ser encontrada em *The Conquest of Bread* (1892),<sup>94</sup> na descrição que Kropotkin nos oferece das diferentes versões do socialismo utópico como novas seitas religiosas em busca de um "Napoleão socialista", apto a entender e a promover as recém-descobertas "revelações" (Kropotkin 1995: 7). Kropotkin faz

---

92 David McClelland faz notar que, embora o *Manifesto do Partido Comunista* surja assinado por Marx e Engels, ele foi inteiramente escrito por Marx, tendo o próprio Engels reconhecido o facto. A verdade é que Marx, por sua vez, inspirou-se numa "confissão de fé" escrita anteriormente por Engels (cf. McClelland 1992: XI-XII).

93 Ao falar de burgueses e de proletários aproprio-me da conotação que Engels reconhece a estes termos e que define em nota ao primeiro capítulo do *Manifesto do Partido Comunista* (cf. Marx & Engels 1992: 61).

94 *The Conquest of Bread*, o ensaio onde Kropotkin procede à sua mais detalhada exposição das bases do comunismo anarquista, surge primeiro sob a forma de artigos publicados em jornais anarquistas, na década de oitenta, sendo publicado sob a forma de livro em 1892.

contudo uma apreciação positiva do socialismo utópico, na sua globalidade,<sup>95</sup> reconhecendo aos seus fundadores o mérito de terem promovido experiências comunitárias "which prepare human thought to conceive some of the practical forms in which a communist society might find expression." (Kropotkin 1995: 10). Kropotkin reitera aliás a mesma ideia em "Message to the Workers of the Western World", ao considerar que a Revolução Russa "is not a mere accident in the struggle of different parties ... [but] something that has been prepared by nearly a century of communist and socialist propaganda, since the times of Robert Owen, Saint-Simon and Fourier" (Kropotkin 1995: 249).

Mas se Marx e Engels aceitam a imaturidade teórica dos socialistas utópicos, fornecendo-lhe mesmo uma justificação histórica, não adoptam a mesma atitude em relação aos saint-simonistas, fourieristas e owenistas. Em *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels explicam que os *criadores* do socialismo utópico foram revolucionários, para o seu tempo, tendo avançado propostas válidas e inovadoras. Contudo, os seus actuais seguidores são reaccionários, porque se atêm à visão original dos seus mestres, ignorando a luta de classes agora tão evidente, bem como as forças históricas que determinam a emancipação do proletariado (Marx e Engels 1992: 36).

Depois da descoberta,<sup>96</sup> por parte de Marx, da concepção materialista da história e da lei da mais-valia (que é interpretada como o segredo supremo do sistema de produção capitalista), a ideia promovida pelos socialistas utópicos de que a história deve obedecer à razão parece, aos olhos dos socialistas *modernos*,

---

95 Fourier é, dos três socialistas utópicos, aquele que Kropotkin mais admira. No capítulo X ("Agreeable work") de *The Conquest of Bread*, Kropotkin chega mesmo a afirmar: "(...) it would be easy to multiply examples proving that as regards the material organization Fourier's dream was not a utopia." (Kropotkin 1995: 109). Note-se que também Marx e Engels sempre admiraram (e subscreveram, em parte) a concepção fourieriana do trabalho como fonte de prazer, bem como a do homem como ser eclético.

96 Em *Socialismo: Utópico e Científico* Engels descreve as bases da teoria marxista como o resultado de uma importante descoberta (cf. Marx & Engels 1972: 416). Também no elogio fúnebre que faz, junto à campa de Marx, Engels recorda-o como o homem que fez duas importantes descobertas, comparando a descoberta darwiniana da lei do desenvolvimento na natureza orgânica com a descoberta marxista da lei do desenvolvimento da história humana (cf. Marx & Engels 1972: 435).

pouco científica (pensa-se agora que a razão emana da história). E por isso também as imagens do futuro promovidas pelo socialismo utópico são vistas como mera especulação (como a história não obedece à razão, não se pode prever como será o futuro, que se deverá caracterizar pela diversidade e pela espontaneidade). Assim, apesar de Saint-Simon salientar o carácter científico da sua concepção da história como uma sucessão de períodos orgânicos, de Fourier se declarar o único homem lúcido numa era de ilusões (utópicos são os outros, os moralistas, os filósofos, os economistas e os políticos) e de Owen se orgulhar de ter posto os seus projectos em prática,<sup>97</sup> eles são agora encarados pelos socialistas *modernos* como visionários, utópicos e não-científicos. A *visão especulativa* de um futuro passível de ser construído pela razão é substituída pela descrição *científica* da economia da sociedade capitalista e da forma como o seu princípio fundador e estimulador (a competição) funciona também como o seu factor principal de destruição. Em *Socialismo: Utópico e Científico*, Engels explica que o socialismo *moderno* parte do pressuposto de que tal como a burguesia provocou a derrocada do mundo feudal, também a competição industrial provocará a queda do sistema capitalista.<sup>98</sup> O aperfeiçoamento da maquinaria - um imperativo ditado pela competição - levará a situações cíclicas de excedentes de produção (são as chamadas crises do capitalismo, que Marx e Engels prevêem que se dêem de dez em dez anos). Será por fim atingida uma situação de ruptura, entrando os modos de produção em contradição total com os meios de apropriação capitalista. O resultado só poderá ser a explosão violenta de uma revolução, na sequência da qual o Estado se tornará, temporariamente, o único dono, substituindo o modo

---

97 Em "A New View of Society", Owen recusa veementemente o rótulo de visionário: "Some of the best intentioned among the various classes in society may still say, 'All this is very delightful and very beautiful in theory, but *visionaries* alone expect to see it realized'. To this remark only one reply can or ought to be made; that *these principles have been carried most successfully into practice.*" (Owen 1991: 17).

98 Já em *Manifesto do Partido Comunista* Marx e Engels descrevem a forma como a própria burguesia cria os seus carrascos: "As armas com as quais a burguesia derrubou o feudalismo viram-se agora contra ela. Mas não só forjou a burguesia as armas que provocarão a sua própria morte; ela fez também nascer os homens que empunham essas armas - os trabalhadores modernos - os proletários." (Marx e Engels 1992: 9 - tradução minha)

capitalista de apropriação dos produtos por um modo de apropriação mais adequada aos modernos meios de produção. A divisão de classes deixará, neste contexto, de existir e tornará prescindível, *à la longue*, o papel do Estado.<sup>99</sup> E a divisão de classes, deixando de ter uma justificação histórica, tornar-se-á num anacronismo. As relações entre os homens transformar-se-ão de imediato. Assistir-se-á então ao nascimento de um homem diferente, um homem *novo*, que assumirá por fim plenamente a sua humanidade (cf. Marx e Engels 1972: 417-31).

A descrição da sociedade pós-revolucionária, feita nestes termos por Engels e tantas vezes reiterada e promovida por Marx nos seus escritos, conduz-nos à subscrição de uma dúvida frequentemente formulada pelos críticos do marxismo: não apresentam Marx e Engels nos seus ensaios laivos do mesmo utopianismo que eles denunciam no pensamento de Saint-Simon, Fourier e Owen? Esta questão é sem dúvida pertinente, porquanto a visão marxista da inevitabilidade da instauração de uma sociedade sem classes e do nascimento de um homem *novo* é puramente especulativa, embora Marx tente fundamentar a cientificidade da sua teoria numa análise das leis da história. É evidente que falar hoje do carácter meramente especulativo das teorias marxistas é tarefa fácil, já que pudemos constatar que as profecias marxistas não se verificaram. Com efeito, Marx enganou-se: ao contrário do que ele previu, não se assistiu à pauperização do proletariado, o socialismo não se instaurou nas sociedades mais industrializadas e o capitalismo não atingiu o seu ponto de maturação auto-destrutiva. Por isso Popper, embora não deixe de reconhecer a dívida imensa que o pensamento moderno tem para com o marxismo, defendendo que "o regresso à ciência social anterior a Marx é inconcebível", acusa Marx de ser um falso profeta e de ter "induzido em erro dezenas e dezenas de pessoas inteligentes, fazendo-as crer que

---

99 Em *Socialismo: Utópico e Científico* Engels justifica a previsão marxista do desaparecimento progressivo do Estado: "O primeiro acto através do qual o Estado se constitui como representativo de toda a sociedade - a apoderação dos meios de produção em nome da sociedade - é, ao mesmo tempo, o seu último acto independente enquanto Estado. A interferência estatal nas relações sociais torna-se, neste como naquele domínio, supérflua, e vai-se extinguindo; o governo de pessoas é substituído pela administração de coisas, e pela gestão dos processos de produção. O Estado não é abolido. *Ele extingue-se.*" (Marx e Engels 1972: 430 - tradução minha).

a profecia histórica constitui o modo científico de abordar os problemas sociais". Popper imputa assim a Marx a responsabilidade "pela devastadora influência do método de pensamento historicista nas fileiras dos que desejam defender a causa da sociedade democrática." (Popper 1993 II: 83-4) Embora também considere que Marx foi um falso profeta, creio que a análise do seu pensamento merecerá um pouco mais de justiça do que aquela que Popper lhe concede. Na verdade, Popper caracteriza o marxismo como uma teoria puramente historicista, menosprezando o facto de Marx, para além de ser um materialista histórico (isto é, que reconhece no desenvolvimento das técnicas e das condições de produção o factor determinante da evolução das sociedades humanas) é também um materialista dialéctico (ou seja, interpreta a história como o produto de um diálogo que se instaura entre as forças económicas e as ideias formadas pela consciência humana). É aliás nessa medida que Marx se distancia do materialismo mecanicista de Feuerbach.<sup>100</sup> Com efeito, Marx não vê o homem como um mero epifenómeno. Na teoria marxista, o homem é um produto do universo, mas não é um efeito passivo da natureza material, já que possui capacidade de reagir sobre o mundo do qual surge de forma a modificá-lo. Daí que o conceito de *praxis* seja tão importante no pensamento marxista,<sup>101</sup> como refere Lefebvre: "He [Marx] expects mankind to define itself in praxis. How can man be separated from nature with which he maintains a dialectical relationship -- unity and scission, struggle and alliance? Man's destiny is to transform nature, to appropriate it as his own, both around and inside himself."

---

100 Para Feuerbach o espírito não tem actividade própria, sendo o reflexo passivo das condições materiais que o produzem (o homem explica-se assim por factores hereditários, pela educação, e pelas condições em que se desenvolve). Marx aproveita da teoria de Feuerbach a parte em que ele defende o primado da matéria sobre as ideias para a combinar com a teoria dialéctica hegeliana. O materialismo histórico e dialéctico de Marx é, pois, o resultado do aproveitamento de parte das descobertas hegelianas e feuerbachianas.

101 Também Lucien Goldman chama a atenção para a importância do conceito de *praxis* na lógica do pensamento marxista: "(...) si les hommes (...) sont le produit des rapports de production qui constituent l'objet de cette même pensée et de cette même action, et que ces rapports de production (c'est-à-dire l'objet) sont eux-mêmes le produit du sujet (c'est-à-dire de la praxis des hommes), il devient impossible de les séparer radicalement et de les opposer les uns aux autres. Et cela vaut non seulement pour la pensée théorique mais tout autant pour la praxis et pour la valorisation qu'elle implique." (Goldman 1970: 180)

(Lefebvre 1969: 20)<sup>102</sup>

Na minha perspectiva, a abordagem que Popper faz do pensamento marxista é deliberadamente redutora (ela é feita segundo a lógica e a necessidade de fundamentação de uma *engenharia social parcelar*<sup>103</sup>). Creio, contudo, que são legítimos os ataques popperianos à falta de cientificidade das deduções marxistas das leis da história. Na verdade, não posso deixar de juntar a minha voz àquelas que consideram que a distinção que Marx e Engels pretendem traçar entre socialismo *utópico* e *científico* não é muito nítida.<sup>104</sup> De facto, embora Marx e Engels critiquem os socialistas utópicos pelo facto de eles terem avançado imagens especulativas de um futuro ideal, a verdade é que também o marxismo é especulativo.<sup>105</sup> Bastará pensarmos na descrição marxista (verdadeiramente utópica) da sociedade do futuro, sem conflitos de classe e habitada por um homem *novo*. Embora tal descrição não se encontre concentrada num só ensaio de Marx ou de Engels, ela perpassa, de forma permanente, o discurso teórico destes dois promotores do socialismo *moderno*, sendo assim possível ao leitor atento de Marx

---

102 Sinto que tenho de reconhecer, contudo, com Popper, que por vezes nem Marx nem Engels são muito claros na forma como definem o papel que o homem poderá desempenhar no processo de evolução histórica. Esse é um sentimento que emana inevitavelmente, por exemplo, da leitura de "Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã", onde Engels está de tal forma empenhado em criticar o "velho materialismo" e em realçar o primado das leis da história sobre a acção dos homens, que chega a dar a ideia de que estes últimos não possuem uma capacidade transformadora sobre o Universo de que são produto (cf. especialmente Marx e Engels 1972: 622-3). Note-se ainda que, no mesmo ensaio, Engels afirma que o materialismo dialéctico constituiu-se a partir da reflexão sobre as ciências do século XIX, nomeadamente sobre três descobertas: a da célula viva, a das transformações da energia e a da evolução das espécies. Engels explica como estas descobertas científicas levam a definir a necessidade de uma visão materialista e dialéctica da história: "Graças a estas três grandes descobertas e outros enormes avanços na ciência natural (...) podemos agora apresentar de uma forma algo sistemática uma visão da interconexão da natureza através dos factos fornecidos pela própria ciência natural empírica." (Marx e Engels 1972: 621 - tradução minha).

103 Cf. o segundo capítulo da Parte I deste trabalho.

104 Empenham-se particularmente na denúncia do carácter utópico do pensamento de Marx e de Engels Fred Polak (1961), Frank e Fritzie Manuel (1979), Bronislaw Baczko (1979), Mana Ozouf (1984), Ruth Levitas (1990) e Krishan Kumar. Este último fornece numerosos exemplos retirados dos ensaios dos dois socialistas *científicos* (cf. Kumar 1991: 55-65).

105 Comenta Krishan Kumar a este propósito que a ideia marxista de que o capitalismo acabará por dar lugar ao socialismo deverá ser encarada como a expressão de um desejo e de uma esperança, e não como uma conclusão científica (cf. Kumar 1991: 53-55).

e de Engels obter uma ideia da visão global da comunidade do futuro.

Note-se, contudo, que não critico Marx e Engels por eles avançarem visões do futuro. A minha crítica ao pensamento marxista reporta-se ao facto de os seus promotores se recusarem a reconhecer abertamente o papel determinante que essas visões poderão desempenhar para o processo de evolução da história. Mais ainda: pelo facto de eles não admitirem que o seu sonho social se alimenta de uma visão, também ela especulativa, mas nem por isso menos meritória.<sup>106</sup> Num artigo intitulado "Marx et la Fin de l'Histoire" Robert Tucker considera que Marx é um visionário, ideia que subscrevo inteiramente:

"Mais il [Marx] n'est pas le premier prophète à avoir mieux réussi à montrer au peuple la terre promise qu'à l'y conduire. Son génie réside dans le pouvoir qu'il a eu d'imaginer l'issue du processus. A une époque où l'utopisme est devenu le seul réalisme possible, nous devons prêter une oreille particulièrement attentive aux paroles de nos grands visionnaires dont Karl Marx fait partie." (Tucker 1968: 193-4)

Será no sentido assim definido por Tucker que tratarei a teoria marxista, neste trabalho: como um sonho social (não esquecendo contudo que é um sonho a que Marx pretende atribuir uma base científica). O que me interessa ver e demonstrar aqui é a forma como este sonho, ao ser absorvido pela Utopia, afecta o seu funcionamento, o seu significado e as suas funções. Mas para o poder fazer, terei de considerar, com maior acuidade, a forma como Marx e Engels formulam a sua visão.

\* \* \*

---

106 Krishan Kumar explica que embora os comunistas europeus ocidentais não se sintam pressionados para oferecer imagens do futuro nos seus ensaios políticos, o mesmo não se passa com os russos. Kumar cita o exemplo da verdadeira utopia política que Lenine publica em 1917, *The State and Revolution*, a fim de atrair as massas para a sua causa. Também a descrição de Trotsky de uma sociedade em que todos os homens seriam artistas se aproxima muito do discurso utópico (cf. Kumar 1991: 63-4).

Importa começar por salientar que a visão do futuro que, de forma fragmentária, Marx e Engels nos oferecem nos seus escritos, depende do sucesso de uma revolução que é apresentada como inevitável e iminente. Com efeito, o marxismo rejeita a ideia iluminista de que é possível reconstruir a sociedade segundo uma base racional. Como diz Terry Eagleton, Marx denuncia essencialmente o paradoxo que subjaz a esta ideia: se o homem é, como diziam os ideólogos do Iluminismo, o produto do meio em que vive, como é possível que haja indivíduos que consigam elevar-se acima da mediocridade através da educação? Por outras palavras, quem educará os educadores? (cf. Eagleton 1991: 64-5)<sup>107</sup>. A revolução é necessária, na perspectiva de Marx e de Engels, porque antes de esperarmos que o homem mude, temos de mudar o modo de produção da vida material, já que é ele que condiciona todo o processo da vida social, política e intelectual. A passagem da sociedade capitalista para a sociedade socialista pressupõe assim a harmonia de dois processos sequenciais, um económico e outro psicológico.<sup>108</sup> A transformação da sociedade tem de ser primeiro económica e é nessa medida que, como Marx e Engels expõem em *A Ideologia Alemã*, a sociedade pós-revolucionária se distinguirá de todas as anteriores:

---

107 Também Lucien Goldman reflecte sobre esta questão em *Marxisme et Sciences Humaines*, ao analisar a terceira das *Teses sobre Feurbach* onde Marx e Engels formulam um dos princípios mais importantes do pensamento dialéctico, "celui de la circularité et de l'object, des conditions sociales et de l'activité humaine." (Goldman 1970: 176)

108 Em "Capitalist Man, Socialist Man", Robert Lane explica de que forma Marx espera que se operem esses processos: "The economic process leading to breakdown was immanent in the capitalist system and came first; the psychological process leading to the regeneration of man followed upon his release from the repressive, alienating, humanly destructive influences of capitalism." (Lane 1979: 57). A revolução não é pois encarada como um processo único, envolvendo antes, como salienta Marcuse em "Reexamen du Concept de Révolution", todo um ciclo histórico, desde o fim do capitalismo e o período transitório de ditadura do proletariado ao início do comunismo. Marcuse recorda ainda, no mesmo texto, as teses principais do marxismo em relação à revolução: (1) a revolução é uma revolução socialista, que visa pôr fim ao sistema capitalista, introduzir a propriedade colectiva dos meios de produção e o seu domínio por "produtores imediatos"; (2) a revolução nasce no seio da sociedade industrial, num estágio já avançado que revela uma série de contradições internas; (3) a revolução intervirá a favor de uma crise económica que enfraquecerá o aparelho estabelecido do Estado; (4) a revolução deverá ser concretizada através da acção massiva e concertada do operariado, conduzindo a uma fase transitória de ditadura do proletariado. Marcuse lembra ainda que o conceito de revolução comporta os seguintes pressupostos democráticos: a) a revolução é obra de uma maioria; b) a democracia oferece as condições mais favoráveis à organização e à educação de forma a criar-se uma "consciência de classe" (cf. Marcuse 1968b).

"O comunismo distingue-se de todos os movimentos que o precederam pelo facto de alterar a base das relações de produção e de troca anteriores e de, pela primeira vez, tratar as condições naturais prévias como criações dos homens que nos antecederam, despojando-as da sua aparência natural e submetendo-as ao poder dos indivíduos unidos. A organização que proclama é, por isso mesmo, essencialmente económica: é a criação material das condições dessa união; transforma as condições existentes nas condições da união." (Marx e Engels 1980: 84).

Só depois da *revolução económica*, que estará na origem da *ditadura do proletariado*, virá a *revolução psicológica*, a verdadeira revolução, como a considera Marx.

Note-se que a ideia de revolução para Marx e Engels implica um corte radical com o passado. Ela implica um movimento virado para o futuro, na medida em que provoca a derrocada da sociedade existente e constrói as premissas de uma nova forma de estar na vida. É esta ideia que Marx defende em *O Décimo-oitavo Brumário de Louis Bonaparte*:

"A revolução social do século XIX não pode ir buscar a sua poesia ao passado, mas apenas ao futuro. Não pode afirmar-se sem antes se despir de toda a superstição relativamente ao passado. As revoluções anteriores necessitaram das lembranças da história passada do mundo para a definição dos seus objectivos. Para chegar à formulação do seu conteúdo, a revolução do século XIX tem de deixar os mortos enterrarem os mortos" (Marx e Engels 1972: 99 - tradução minha)

E porque o conceito de revolução marxista implica um corte com o passado, Marx e Engels consideram que, apenas após esse processo de cesura, terá início a *verdadeira história* da humanidade, que substituirá a desigualdade *pré-histórica* (sobretudo a do capitalismo) pela igualdade, a opressão pela liberdade, a rareza pela abundância, a alienação no trabalho pela plena realização de uma necessidade humana. Mas, antes desse período de felicidade, a sociedade terá de passar, segundo as teorias marxistas, por uma fase de *ditadura do proletariado*.

Marx e Engels prevêm que na primeira fase das transformações

provocadas pela revolução socialista se continue a verificar algum desequilíbrio económico das camadas sociais. Acreditam que nesta fase inicial prevalecerá a ideia capitalista de que cada qual deverá receber de acordo com a sua mestria e o seu trabalho. Na verdade, esta não será uma fase verdadeiramente revolucionária, já que aquilo que se verificará será a aplicação dos princípios capitalistas a uma sociedade cujos meios de produção serão detidos pelo Estado. A fase da ditadura do proletariado não será pois mais do que uma extensão do sistema da propriedade privada, aplicado em larga escala. A igualdade instituída nesta fase será uma igualdade de direito ao trabalho, mas que acabará por se transformar numa desigualdade económica, em função da capacidade de trabalho de cada indivíduo. É nestes termos que Marx descreve, em *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão (Programa Gotha)*, o sistema económico que caracterizará a fase da ditadura do proletariado:

"Este direito *igual* é um direito desigual para trabalho desigual. Não reconhece diferenças de classe, porque todos são trabalhadores; mas tacitamente reconhece talentos individuais desiguais, e assim a capacidade produtiva como um privilégio natural. *É, portanto, um direito de desigualdade, no seu conteúdo, como todos os direitos.*" (Marx & Engels 1972: 324 - tradução minha)

Para que este sistema seja alterado de forma a atingir-se a sociedade ideal, para que, enfim, a história humana da produção deixe de ser uma *história da alienação*, como Marx a define em *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão*, reportando-se ao facto de o trabalho na sociedade capitalista se revestir de um carácter involuntário e imposto, Marx prevê que se verifiquem quatro princípios transformadores:

"Numa fase avançada da sociedade comunista, após a abolição da escravizante subordinação do indivíduo à divisão do trabalho, e por conseguinte também da antítese entre trabalho mental e físico; depois do trabalho se ter tornado não apenas um meio de subsistência mas uma necessidade primária da vida; depois de as forças produtivas terem aumentado com o progressivo desenvolvimento do indivíduo e de todas as fontes de riqueza cooperativa jorrarem abundantemente -

apenas então poderá o estreito horizonte do direito burguês ser suprimido e poderá a sociedade inscrever no seu estandarte: 'De cada um de acordo com a sua capacidade, a cada um de acordo com as suas necessidades.'"(Marx e Engels 1972: 324-5 - tradução minha)

Note-se que, como sublinha Robert Tucker, a transformação da sociedade nestes termos não pressupõe a substituição da economia capitalista por uma economia socialista. Tal situação verificar-se-á no período de transição, quando o Estado se apoderar dos meios de produção. Mas, depois da verdadeira revolução, não a da organização económica da sociedade mas a *revolução psicológica*, assistir-se-á ao *fim da economia*, tal como ela é tradicionalmente concebida, instaurando-se uma sociedade onde o homem libertado do trabalho imposto, poderá trabalhar voluntariamente, dando livre curso à sua natureza criadora (cf. Tucker 1968:185).

Marx e Engels vêem assim a sociedade capitalista como uma sociedade de conflitos vários que se filiam num conflito mais vasto, de ordem económica, que aliena o homem, faz dele inimigo dos seus semelhantes e da própria Natureza. A alteração radical da economia vigente através da supressão da propriedade privada anulará o conflito e permitirá, na perspectiva marxista, o florescimento de um leque de relações harmoniosas. Extinto o sistema de divisão do trabalho que faz com que o homem se torne numa mera extensão do processo produtivo, deixarão de se notar as diferenças entre a vida no campo e na cidade, e o homem poderá finalmente afirmar-se como o produtor espontâneo e eclético que é. A transformação da sua relação com o trabalho reflectir-se-á por fim numa miríade de relações harmoniosas com os outros homens e com a Natureza. Para que a utopia marxista do homem *novo* seja concretizada, é então imprescindível que as relações do homem com o trabalho sejam redefinidas, como Marx e Engels insistem em *A Ideologia Alemã*:

"A maior divisão entre o trabalho material e o intelectual é a traduzida pela separação da cidade e do campo. (...) A oposição entre a cidade e o campo só pode existir no quadro da propriedade privada; é a mais flagrante expressão da subordinação do indivíduo à divisão do trabalho, da subordinação a uma actividade determinada que lhe é imposta. Esta subordinação faz de um habitante um animal da

cidade ou um animal do campo, tão limitados um como o outro, e faz renascer todos os dias a oposição entre os interesses das duas partes. O trabalho é aqui ainda o mais importante, o poder sobre os indivíduos, e enquanto este poder existir haverá sempre uma propriedade privada.

A abolição desta oposição entre a cidade e o campo é uma das primeiras condições de uma existência verdadeiramente comunitária (...)" (Marx e Engels 1980: 62)

Abandonando a produção "dividida" implícita no sistema de propriedade privada, o homem pós-histórico afirmar-se-á como o produtor inato que é. E os objectos que produzirá deverão ser compreendidos no quadro da realização de uma necessidade humana - "uma necessidade primária da vida", como a define Marx em *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão* (Marx e Engels 1972: 324) -, deixando pois de ser meros objectos de consumo para se afirmarem como uma extensão do próprio homem e prova da sua humanidade. Como Marx e Engels expõem no primeiro volume de *A Ideologia Alemã*, a divisão do trabalho subjacente ao sistema capitalista é uma divisão artificial, ditada pela necessidade de uma produção mais rápida e mais barata. É ela que inscreve o indivíduo numa "esfera de actividade exclusiva que lhe é imposta e da qual não pode sair; é caçador, pescador, pastor ou crítico e não pode deixar de o ser se não quiser perder os seus meios de subsistência." (Marx e Engels 1980 I: 40-1)

Mas a sociedade comunista que Marx e Engels descrevem abole a situação de conflito gerada na sociedade capitalista, onde "o gozo e o trabalho, a produção e o consumo, ... [cabem] a indivíduos distintos" (Marx e Engels 1980 I: 38). Como estes teóricos sublinham no segundo volume de *A Ideologia Alemã*, "numa organização comunista da sociedade, o que será suprimido de qualquer modo são as barreiras locais e nacionais, produtos da divisão do trabalho, em que o artista está encerrado, enquanto o indivíduo deixará de estar fechado nos limites de uma arte determinada (...)" (Marx e Engels 1980 II: 235). E é aqui que a utopia marxista atinge o seu clímax, na predição de uma sociedade onde

" (...) cada indivíduo pode aperfeiçoar-se no campo que lhe aprouver, não

tendo por isso uma esfera de actividade exclusiva, é a sociedade que regula a produção em geral e me possibilita fazer hoje uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar à tarde, pastorear à noite, fazer crítica depois da refeição, e tudo isto a meu bel-prazer, sem por isso me tornar exclusivamente caçador, pescador ou crítico." (Marx e Engels 1980 I: 41)

Trata-se, sem dúvida, de um novo conceito de trabalho, que incorpora uma forte componente estética. Como sublinha Lucien Goldman, na sociedade sem classes preconizada por Marx a arte deixará de existir enquanto fenómeno autónomo, separado da vida social: "Il n'y aura probablement plus d'art séparé de la vie parce que la vie aura elle-même un style, une forme dans laquelle elle trouvera son expression adéquate" (Goldman 1959: 24)

Porque a economia e a moral serão diferentes, também politicamente a sociedade do futuro descrita por Marx e Engels se pautará por um sistema mais conforme à natureza da sociedade pós-histórica. Como Engels explica em *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, o Estado não existiu sempre. A confirmá-lo, temos o conhecimento da existência de sociedades que ignoravam a ideia de Estado e de poder governamental (Marx e Engels 1972: 589). Engels define o Estado como o produto de uma determinada fase de desenvolvimento da sociedade, uma fase pautada pela predominância de conflitos e contradições que obrigaram à criação de um poder exterior, capaz de "aliviar os conflitos" e de manter a ordem. O Estado é assim visto como "um poder, nascendo da sociedade mas colocando-se acima dela, e alienando-se mais e mais dela" (Engels 1972: 568 - tradução minha).<sup>109</sup> Mas, diz Engels, a revolução, e na sequência desta, a supressão dos conflitos de classe, tornará a ideia de Estado anacrónica.<sup>110</sup>

---

109 Note-se que a definição do carácter prescindível do Estado para o funcionamento ordeiro da sociedade foi anteriormente avançada por Saint-Simon, que propunha a substituição do Estado, numa fase determinada da evolução histórica, por uma "administração das coisas". Em *A History of Western Political Thought* J. S. McClelland chama a nossa atenção para o facto de os saint-simonistas e os marxistas não serem os únicos a promoverem esta ideia no século XIX. De facto, também os "revisionistas", na Inglaterra finissecular, defenderão que a sociedade burguesa poderá vir a prescindir da figura do Estado (cf. McClelland 1996: 566).

110 Note-se que este é um dos aspectos em que Marx discorda de Hegel, que considerava que o papel regulador do Estado era imprescindível para o bom funcionamento da sociedade.

"A sociedade, que reorganizará a produção na base de uma associação livre e igual dos produtores, porá toda a maquinaria do Estado no local a que ela pertence: no museu de antiguidades, lado a lado com a roca e o machado de bronze." (Marx e Engels 1972: 589 - tradução minha)

E será este anacronismo da ideia de Estado<sup>111</sup> que determinará a passagem da sociedade socialista, caracterizada por uma "ditadura do proletariado", para a sociedade comunista.<sup>112</sup> A utopia marxista, isto é, o sonho social que Marx e Engels promovem, é pois a utopia da sociedade comunista.

Não creio que seja abusiva a minha interpretação das teorias marxistas. Na verdade, mesmo que vejamos o marxismo na óptica em que Marx e Engels no-lo propõem, isto é, mesmo que encaremos a sociedade comunista do futuro não como um ideal, mas como o "movimento total da história"<sup>113</sup>, tal não implica que aceitemos como *científica* a previsão do nascimento de um homem *novo*. Com efeito, apesar de o conceito marxista de alienação (que o comunismo pretende superar) ser essencialmente económico, ele comporta uma componente psicológica que se torna, no fundo, na base da utopia humanista que, sem o desejarem, Karl

---

111 Esta é uma ideia que Popper não deixa de criticar com o seu habitual espírito corrosivo no tocante às teorias marxistas, rotulando Marx de ingénuo: "A sua [de Marx] ingénua concepção de que, numa sociedade sem classes, o poder do Estado perderia as suas funções e 'desvanecer-se-ia' mostra muito claramente que nunca apreendeu o paradoxo da liberdade e que nunca compreendeu a função que o poder do Estado poderia e deveria realizar ao serviço da liberdade e da humanidade." (Popper 1993 II: 125).

112 Lefebvre explica, de forma clara, a diferença entre sociedade socialista e comunista: "Il [le socialisme] comporte un Etat, un appareil d'Etat, donc lui aussi une bureaucratie, un appareil répressif, un appareil juridique. Bien que le sens de l'Etat ait changé, il trîne encore derrière lui - comme la société toute entière -, les survivances et les prolongements des époques révolues. Sous l'angle politique, le *communisme* se définit par la liquidation définitive de ces survivances, de ces prolongements. (...) En effet, le communisme est caractérisé par la suppression de l'Etat, par son dépassement." (Lefebvre 1960: 100)

113 É nestes termos que Lefebvre descreve o comunismo, na sua obra de introdução ao pensamento marxista: "Il [le communisme] ne se définit pas comme un idéal, comme un paradis sur la terre et dans un avenir incertain. Il ne se définit pas davantage comme un état de choses, arrangé et prévu par une pensée rationnelle mais abstraite. Ces anticipations, ces utopies, ces constructions imaginaires sont exclues par une méthode rationnelle, celle du marxisme, c'est-à-dire de la sociologie scientifique. Le communisme scientifique se détermine par le mouvement tout entier de l'histoire, - par le devenir de l'homme considéré dans sa totalité." (Lefebvre 1960: 46)

Marx e Friedrich Engels acabam por promover. Sei que tanto Marx como Engels insistem que o homem *novo*, finalmente *humano*, que descrevem em *A Ideologia Alemã*, faz parte de uma sociedade de "indivíduos que atingiram um nível determinado de desenvolvimento histórico, e em caso algum de indivíduos imaginados arbitrariamente, tomados ao acaso, tendo-se abstraído da indispensável revolução comunista que é ela própria uma condição comum do seu livre desenvolvimento" (Marx e Engels 1980 II: 302). A verdade, contudo, é que, se olharmos para as sociedades socialistas do dealbar do nosso século onde se instaurou a ditadura do proletariado prevista por Marx e por Engels, não encontraremos quaisquer indícios da germinação de um homem diferente, moral e politicamente mais responsável. É por essa razão que defendo que a *previsão científica* do nascimento de um homem *novo* deve ser interpretada como um sonho social, alimentado pela ideia de que certas condições económicas, sociais e políticas determinarão a formação de uma nova consciência, fazendo o homem regressar à sua natureza original, despindo-o das "capas" de comportamento que até então lhe tentaram moldar um carácter social, despojando-o enfim da artificial *segunda natureza* que os utopistas renascentistas e iluministas lhe procuraram inculcar.

Para a análise da tradição de literatura utópica inglesa em que me tenho empenhado, esta ideia de que o marxismo integra matéria utópica numa parte considerável da sua teoria é particularmente importante. Na verdade, o facto de o marxismo (que é, neste período, a forma de socialismo predominante) insistir sistematicamente num discurso anti-utópico, poderia levar-nos a considerar o definimento progressivo da Utopia, até ao seu desaparecimento irreversível, determinado pelo *Manifesto do Partido Comunista*, em 1848. Contudo, como nota Mana Ozouf, o marxismo não sentencia a *morte* da Utopia, antes a obriga a uma transformação que acabará por determinar o seu êxito:

"En réalité, la taupe-utopie continue à creuser ses galeries bien après le *Manifeste Communiste*. Elle réapparaît sous mille formes inattendues, tantôt en néo-utopisme rationalisant - c'est le cas de Bellamy, auteur d'une utopie prospective qui

connut un immense succès --, tantôt en nouvel esprit utopique -- c'est le cas de William Morris, poète converti à la propagande socialiste. Mieux encore, en ressortant de terre, elle a changé de nature. Elle n'est plus l'utopie-système ou l'utopie-modèle (les seules, selon Abensour, qu' Engels et Marx pourfendaient), mais une utopie insurrectionnelle, militante et subversive, claquant au vent comme un drapeau." (Ozouf 1984: 324)

Também Karl Mannheim salienta, em *Ideologia e Utopia*, a transformação que a incorporação do pensamento marxista opera na Utopia. Essa transformação faz-se sentir, principalmente, na forma como o futuro é apreendido: como o tempo da realização de *ideias*, que não devem ser encaradas como meros sonhos ou desejos, mas como algo a ser concretizado. Daí que o caminho que conduz a esse futuro deva ser cuidadosamente investigado, "in order to identify those forces in the contemporary process whose immanent, dynamic character, under our direction leads step by step towards the realized idea." (Mannheim 1960: 217) Mannheim realça ainda a forma como a "Utopia socialista-comunista", como ele lhe chama, reconhece nesse futuro um ponto de viragem que pressente próximo e que identifica com o período de maturação e de derrocada da cultura capitalista. Mas o que me parece interessante na interpretação que Mannheim nos oferece da Utopia socialista-comunista, é a forma como este teórico nela reconhece, como traço distintivo, a conciliação do sentimento de determinismo com a ideia de uma Utopia localizada no futuro.<sup>114</sup> Mannheim sublinha particularmente a forma como "socialism merges a progressive social force with the checks which revolutionary action automatically imposes upon itself when it perceives the determining forces in history" (Mannheim 1960: 218) E é assim que, segundo Mannheim, a utopia socialista-comunista opera uma "redefinição da utopia em termos da realidade",

---

114 Como expus no terceiro capítulo da Parte I deste trabalho, Mannheim define a Utopia socialista-comunista como o produto da síntese das três etapas que a Utopia percorreu até ao século XIX. Nesse sentido, define a quarta etapa por oposição quer à Utopia liberal-humanista, quer à ideia conservadora. Penso que a forma como tenho vindo a abordar a tradição da literatura utópica inglesa neste trabalho, deixou já transparecer a minha discordância em relação à tipologia estabelecida por Mannheim. Tal não significa, contudo, que eu não consiga reconhecer o mérito de Mannheim na forma como ele define as relações inovadoras que se estabelecem entre a Utopia socialista-comunista e a ideia de futuro. É esta perspectiva do pensamento de Mannheim que recupero e integro na interpretação que proponho da tradição de literatura utópica inglesa.

concebendo a *ideia* como essencialmente realizável apenas no término do processo histórico, mas realçando paralelamente que o caminho que conduz a essa realização se encontra já claramente demarcado (cf. Mannheim 1960: 220). Deste modo, o presente passa a ser compreendido em função da sua realização no futuro, ideia que Mannheim explicita e relaciona com a interpretação socialista das forças da história:

"According to this point of view, the future is always testing itself in the present. At the same time the 'idea' which was at first only a vague prophecy is constantly being corrected and rendered more concrete as the present lives on into the future. The social 'idea', in its interaction with 'actual' events, operates not as a purely formal and transcendent principle which regulates the event from the outside, but rather as a 'tendency within the matrix of this reality which continuously corrects itself with reference to this context."

(...)

"Historical experience becomes thereby a truly strategic plan. Everything in history may now be experienced as an intellectually and volitionally controllable phenomenon." (Mannheim 1960: 221-2)

A forma como o tempo é concebido é, na verdade, a grande transformação que a influência do pensamento marxista opera na tradição de literatura utópica. Recorrendo à terminologia proposta por Decouflé, e que já descrevi num momento anterior deste trabalho,<sup>115</sup> penso que essa transformação poderá ser compreendida como uma substituição da noção de futuro como um *avenir*, que a literatura utópica inglesa propõe até meados do século XIX, pela noção de futuro como um processo de *devenir*, promovida pelo marxismo. De facto, é o conceito hegeliano<sup>116</sup> de tempo que Marx recupera para a sua teoria da história, o tempo como objecto de investigação e de conhecimento, o tempo como processo de devir.<sup>117</sup> Assim, a

---

115 Cf. o terceiro capítulo da Parte I deste trabalho.

116 O sistema proposto por Marx baseia-se, em grande parte, na crítica do pensamento hegeliano. Embora Marx recupere a interpretação dialéctica da história proposta por Hegel, critica-lhe essencialmente o seu *monismo idealista*. Marx concede assim o primado à matéria.

117 Sobre o assunto, explica Lefebvre: "In the sciences and the conceptual thought elaborated before them [Hegel and Marx] space played the leading part. Needless to say, time was not altogether absent from even the most 'mechanistic' thought, but there it was subordinate and determined by the

Utopia, ao absorver a forma como o marxismo encara o futuro, reconhece no tempo o princípio conferidor de sentido da história. A Utopia passa a encarar a história como um processo de crescimento da espécie humana, até a um estado maduro, do qual a sociedade ideal poderá enfim emergir. Daí que as Utopias inglesas dos finais do século XIX sejam, na sua maior parte, *Eucronias*, descrevendo uma sociedade *pós-histórica*, cujos princípios são aplicados à escala mundial. Com efeito, para a Utopia socialista-comunista, como para Hegel e para Marx, a história só tem sentido se for universal.

Note-se que a importância que o marxismo dá ao conceito de tempo não deve ser compreendida como um fenómeno isolado, mas como o clímax de uma viragem para o futuro que se vai operando gradualmente em Inglaterra, desde os finais do século XVIII. Com efeito, muitas das ideias que integram a doutrina marxista, e mais particularmente aquilo que eu descrevi como a *Utopia comunista*, não passam de reformulações de ideias que Paine, Godwin, Saint-Simon, Fourier e Owen avançaram antes nos seus escritos.<sup>118</sup> Bastará recordarmos, para além de outros exemplos que foram já anteriormente evocados, a ideia do nascimento de um homem *novo*, que todos estes filósofos, à sua maneira, preconizaram, ou ainda a formulação do carácter prescindível do Estado que Paine, Godwin e Saint-Simon avançaram. Todos eles salientaram também, ainda que recorrendo a formulações diferentes, a ideia de que uma nova ética tornaria o homem moral e socialmente mais responsável, e exceptuando Paine e Saint-Simon, que se assumiram como os promotores de uma sociedade industrial e burguesa, todos chamaram a atenção para a necessidade de se reconsiderar o significado do trabalho como forma de

---

dimension of space. With Hegel, expensibility in time ('becoming') comes firmly to fore, takes on primordality: mankind's life is now time, is historical, its very consciousness a succession of changing stages and shifting moments." (Lefebvre 1960: 27-8).

118 Não quero com estas afirmações de forma alguma defender que o marxismo deva ser visto como um percurso cultural inglês. Penso, contudo, subscrevendo a perspectiva desta questão que Jean-Pierre Lefebvre expõe em "Marxisme: Made in England", que grande parte da teoria marxista é inspirada na realidade inglesa. De facto, creio que não deve ser esquecido o facto de Marx ter chegado à capital inglesa com apenas 30 anos, aí tendo escrito grande parte da sua obra política. Lefebvre nota também que o próprio Lenine terá defendido que a fonte económica da teoria marxista é de origem inglesa. Cf. Lefebvre 1981: 249-55.

afirmação do indivíduo. Todos, enfim, olharam para o futuro com uma esperança que tentaram teorizar e divulgar. Mas apenas o marxismo encontrou nas leis da evolução da história uma fundamentação (que então pareceu legítima) para essa esperança, tendo-se tornado, nessa medida, no grande promotor da ideia de um futuro feliz. É, na verdade, a ideia marxista de futuro, que faz a grande diferença entre a primeira *Eucronia* de que se conhece a existência, a do francês Mercier, escrita anos antes da Revolução Francesa, e as *Eucronias* inglesas de inspiração marxista. A primeira, animada pelas teorias de progresso que então grassam em França, olha o futuro como o culminar de um aperfeiçoamento imparável da humanidade, nas suas vertentes material (trata-se de um progresso científico) e humana (isto é, o progresso é visto como um atributo do próprio homem reflectindo-se na sua capacidade de modificar as instituições sociais). As últimas encaram o futuro como uma promessa da história, que a própria história não tardará a fazer cumprir, e assentam num raciocínio oposto ao da Utopia de Mercier (bem como a todas as Utopias iluministas, em geral) na medida em que confiam que só quando forem mudadas as condições económicas, poderá nascer um *novo* homem.

Com efeito, ao subscrever a ideologia marxista, a Utopia socialista-comunista impregna-se de historicidade e procede à redefinição da ideia de progresso.<sup>119</sup> Como explica Collinet, no século XIX o progresso deixa de ser encarado como um fenómeno intelectual para adquirir um significado económico e moral (o que poderemos compreender se tivermos em conta que o conceito marxista de revolução comporta as componentes económica e psicológica que tive já oportunidade de descrever). Collinet reconhece que Marx não fala explicitamente, em nenhum dos seus escritos, de uma noção de progresso, mas segundo este teórico ela perpassa toda a obra marxista, aplicando-se à teoria da evolução histórica dos conflitos sociais (cf. Collinet 1961: 116), uma ideia que Engels desenvolve em *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (cf.

---

119 Sobre o assunto, comenta Krishan Kumar: "The nineteenth century developed the idea of progress in many forms – liberalism and positivism, social Darwinism and Technocracy were prominent among its varieties – but none could compete in comprehensiveness or appeal with the socialist vision." (Kumar 1991: 49)

Marx e Engels 1972: 592). Também esta vertente do pensamento marxista causará uma importante transformação da Utopia tradicional: enquanto as Utopias anteriores promovem a ideia de que o aperfeiçoamento da sociedade será conseguido através do aperfeiçoamento das instituições, a Utopia socialista-comunista vê na luta de classes o motor da história. A melhor forma de se apressar a vinda da sociedade ideal será então ajudar à tendência histórica da simplificação das lutas sociais. É neste sentido que a Utopia socialista-comunista se reveste de um carácter de excepcional revolucionarismo, dando livre curso à sua latente função catalítica. Mas parece-me importante ainda salientar que, ao ser vista à luz de uma ideologia do progresso explicitamente clarificada pelo pensamento marxista, a Utopia socialista-comunista revela um carácter *expansivo e dinâmico*. Expansivo, porque a concepção da concretização da utopia é feita num plano global, o do Universo. Dinâmico, porque não é já um modelo fixo, acabado, mas apenas um princípio orientador que poderá vir a ser inclusivamente transcendido. Na verdade, penso que tem sido muitas vezes esquecido o facto de Marx nunca ter dito que a sociedade pós-histórica que descreve seria o último estágio da evolução da humanidade.<sup>120</sup> De facto, como salienta Tucker, o comunismo é proposto por Marx como o princípio *activo* do futuro imediato, mas poderá ser transcendido por uma evolução posterior em direcção a um *humanismo positivo* (cf. Tucker 1968: 189).

Em *O Ano 2000. Uma Anti-História do Fim do Mundo*, André-Clément Découflé faz, a propósito da questão que tenho vindo a abordar, uma afirmação sobre a qual penso que devemos reflectir:

"Cristã ou marxista, a história do fim do mundo tem o mesmo rosto, o duma sociologia da esperança. Apenas a utopia não tem sequência: ela é a categoria do insucesso radical." (Découflé 1977: 81)

---

120 Lefebvre chama atenção para este facto na sua obra introdutória ao marxismo: "Marx n'a jamais dit que le communisme puisse être la période terminale de l'histoire humaine. Bien au contraire. Seulement, de ce qui viendra ensuite, nous n'en pouvons exactement rien dire." (Lefebvre 1960: 103)

Não posso concordar com Découflé. Creio, na verdade, que a sua afirmação desdenha todo o processo revolucionário que se instaura na Europa, ao longo do século XIX, e que transforma a Utopia. Mais ainda: ele esquece-se de que a Utopia, ao absorver a ideia marxista de futuro, adquire também o seu "rosto", o de uma "sociologia da esperança", que encontraremos espelhado, de forma límpida, na *visão* morrissiana de um futuro melhor.

# PARTE III

# CAPÍTULO I

## A UNIDADE DA VISÃO

Uma breve análise da cronologia bibliográfica das Utopias inglesas e americanas que Lyman Tower Sargent publica em 1988 conduz inevitavelmente à conclusão de que o século XIX é, por excelência, o século das Utopias. De facto, e a crer na exaustividade do estudo de Sargent, só entre 1800 e o ano da publicação em fascículos de *News from Nowhere* no jornal *Commonweal* (1890), são lançadas em Inglaterra e nos Estados Unidos da América mais de 320 utopias (Sargent 1988: 34-88). Como tive já oportunidade de referir, o conceito de Utopia a partir do qual Sargent selecciona os textos que inclui na sua bibliografia é bastante mais lato do que aquele que eu defini na Parte I deste trabalho. Com efeito, Sargent menciona vários textos que, do meu ponto de vista, não podem ser inscritos no género utópico, tais como os poemas de Shelley, ou ainda os ensaios de Owen e de Morris. Mas apesar de nem todos os textos que Sargent menciona serem Utopias formais, a sua cronologia dá-nos uma ideia do peso do espírito utópico que impera no século XIX. A atitude de rebeldia face à ordem estabelecida agudiza-se com a aproximação do final do século. Relativamente à década de 80, por exemplo, o estudo de Sargent aponta mais de 100 entradas e, só no ano em que Morris publica a primeira versão de *News from Nowhere*, são publicadas 34 utopias na Inglaterra e nos Estados Unidos da América.

Mas interessa também referir que é essencialmente a partir do início dos anos 80 que a Utopia se vira explicitamente para o futuro, isto é, se torna Ucronia. É certo que temos alguns exemplos anteriores desta viragem para o futuro. Esses são contudo casos esporádicos, que oferecem frequentemente uma visão distópica do devir, baseada numa falta de fé no progresso tecnológico. Já na década de 80 encontramos 35 Ucronias formais, sendo 19 delas Eucronias e as restantes Distopias. Note-se que, nestes textos, os principais temas que provocam nos respectivos autores sentimentos de esperança ou de receio são os do progresso tecnológico e da implantação de uma sociedade socialista. Mas interessa também assinalar o ano de 1888 como um dos mais importantes para a história da Ucronia de língua inglesa: é ele que vê nascer *Looking Backward*, o ponto de referência convencional para a Ucronia anglo-americana, e contra o qual William Morris virá a

reagir. Com efeito, a viagem que Julian West, o protagonista da Utopia de Bellamy, faz até à cidade de Boston do ano 2000, motiva um elevado número de escritores ingleses e americanos a especularem sobre o futuro. Recordemos que, só no ano de 1890, são publicadas seis Utopias que se afirmam como reelaborações da ideia que anima *Looking Backward*: a de um socialismo de Estado com uma economia florescente, baseada no progresso tecnológico. Mas a Utopia de Bellamy gera também contestação. Neste âmbito, são escritas, em 1890, três Distopias explicitamente anti-Bellamy, para além da Utopia de William Morris que, como o próprio autor reiteradamente explica, pretende contrariar a recepção positiva que *Looking Backward* granjeia quer junto do público americano quer junto do inglês (e é nesse sentido que Morris providencia a publicação da sua Utopia sob a forma de livro primeiro em Boston, em 1890 e só no ano seguinte em Londres). Como veremos, esta viragem da Utopia para o futuro, informada, no caso de William Morris, pela ideia marxista de progresso, é um dos mais importantes princípios transformadores do género utópico em Inglaterra.

Será curioso notarmos que, apesar da profusão da publicação de textos utópicos no século XIX que os números acima apontados evidenciam, os estudos sobre a Utopia inglesa oitocentista referem normalmente, antes da década de 90, apenas duas Utopias: *The Coming Race*, de Lord Lytton (1870) e *Erewhon*, de Samuel Butler (1872). Como A.L. Morton salienta (Morton 1978: 180), estas duas Utopias são completamente distintas no que respeita ao espírito que as informa e à natureza da sociedade que descrevem, mas possuem algo em comum: mais do que apresentar soluções, visam questionar as ideias vitorianas estabelecidas relativamente ao casamento e ao sexo, à educação, à religião, ao crime e à justiça. E, acima de tudo, constituem um sério aviso à humanidade no que respeita aos efeitos nocivos dos avanços tecnológicos. Com efeito, em *The Coming Race*, o "vril staff" colocado à disposição de toda a população das "nações civilizadas" e cujo poder intimidante Berneri compara ao de uma bomba atómica, assegura um funcionamento ordeiro da sociedade, mas apenas à custa do clima de medo gerado: "Man was so completely at the mercy of man, each whom he encountered

being able, if so willing, to slay him on the instant, that all notions of government by force gradually vanished from political systems and forms of law." (apud. Berneri 1982: 237).<sup>1</sup> Também *Erewhon* é uma Utopia estranha. A sociedade que o jovem Higgs descobre ao explorar uma região montanhosa da Nova Zelândia rege-se por uma legislação rigorosa que proíbe a utilização de qualquer tipo de máquinas. Como é explicado nas três partes que compõem "The Book of Machines" (capítulos 23 a 25), os erewhonianos acreditam que a teoria da evolução das espécies é também aplicável às máquinas. Nesse sentido, crêem que, se o homem o consentir, elas aperfeiçoar-se-ão de tal maneira que acabarão por dominar a Humanidade: "It must always be remembered that man's body is what it is through having been moulded into its present shape by the chances and changes of many millions of years, but that his organisation never advanced with anything like the rapidity with which that of the machines is advancing. This is the most alarming feature in the case, and I must be pardoned for insisting on it so frequently." (Butler 1985: 212-3).

De acordo com a definição de Utopia que propus no início do meu trabalho, não creio que quer *The Coming Race* quer *Erewhon* possam ser consideradas Utopias positivas. Na verdade, o facto de no final do livro de Lytton o protagonista regressar com alívio à sociedade a que pertence, valorizando assim esta última, coloca *The Coming Race* mais próximo da Distopia do que da Eutopia. O mesmo se passa em relação à Utopia de Butler, onde o tom satírico predominante obscurece a possibilidade de enunciação de uma sociedade alternativa válida. Não admira por isso que o nome de Butler seja frequentemente associado à crítica ao espírito utópico e que M. Keith Booker se debruce sobre *Erewhon* no seu *Dystopian Literature. A Theory and Research Guide* (Booker 1994: 103-106).

Antes de *News from Nowhere*, não encontramos assim Utopias formais que se destaquem pelo seu valor literário ou pela inovação das suas propostas. Não quero com isto dizer que elas não existam: os números que acima apontei, retirados da bibliografia organizada por Sargent, denotam o peso daquela a que

---

<sup>1</sup> Na impossibilidade de fazer esta citação a partir do original de Lytton, optei extrai-la dos excertos de *The Coming Race* que Berneri transcreve em *Journey Through Utopia*.

Mário Raposo chama, no caso inglês, a "outra face do vitorianismo", a "contra-face da insatisfação perante as realidades", que informa uma atitude que não aceita a lógica dos valores burgueses, apela para a reforma social, política e económica, e mais frequentemente, a partir da década de 90, para a revolução (Raposo 1988: 267). É esta a atitude que William Morris assume ao longo da sua vida, e que encontra o seu clímax na Utopia que escreve em 1890.

Como disse na introdução a este trabalho, *News from Nowhere* é um texto importante para o estudioso do pensamento morrisiano, na medida em que nele encontramos a "unidade da visão" de William Morris. Deparamos, com efeito, nesta Utopia escrita já na etapa final da vida de Morris, com a síntese de todas as influências que o autor sofre ao longo da sua vida. A "visão" de que William Morris nos fala no parágrafo final de *News from Nowhere* é, com efeito, a visão de um homem que, no final de um longo percurso, hierarquiza as suas prioridades e expõe-nas sob a forma de um sonho.

As múltiplas actividades a que Morris se vota, ao longo da sua vida, e a forma como em todas elas ele se torna exímio, dificulta com efeito a percepção da intenção fundamental da sua vida e da sua obra. Halliday Sparling, secretário de Morris no Kelmscott Press e seu genro por oito anos<sup>2</sup> descreve a experiência "aterradora" que é observar Morris a trabalhar. A transcrição do seu relato é extensa, mas penso que se justifica pela ideia que nos dá de um dia de trabalho diversificado, mas onde não existem descontinuidades:

"When he was translating the *Odyssey*, he was at the same time writing his *Aims of Art*, his *Dream of John Ball*, endless notes and articles for the *Commonweal*, pamphlets and lectures on Socialism or Architecture, as well as turning out design after design for wallpapers, chintzes, glass, etc. He would be standing at an easel or sitting with a sketchblock in front of him, charcoal, brush or pencil in hand, and all the while would be grumbling Homer's Greek under his breath -- 'bumble-beeing' as his family called it -- the design coming through in clear unhesitating strokes. Then the

---

<sup>2</sup> Sparling casa com May Morris em 1890, dela se divorciando em 1898.

note of the grumbling changed, for the turn of the English had come, and he would prowl about the room, filling and lighting his pipe, halting to add a touch or two at one or other easel, still grumbling, go to his writing table, snatch up his pen and write furiously for a while -- twenty, fifty, a hundred or more lines, as the case might be ... There was something well-nigh terrifying to a youthful onlooker in the deliberate ease with which he interchanged so many forms of creative work, taking up each one exactly at the point at which he had laid it aside, and never halting to recapture the thread of his thought, or to refer back to that which he had already written." (*apud* Kirchhoff 1990: 5-6).

A meu ver, a capacidade que Morris tem de se empenhar, num só dia, em tantas actividades, tem apenas uma explicação: é que todas essas diferentes acções se inscrevem numa mesma visão global do mundo e da sua afirmação pessoal. Morris é capaz de, no mesmo dia, pintar, escrever e bordar porque existe uma coerência a unir todas essas actividades. Todas elas fazem parte da sua esperança de tirar o "mumbo-jumbo" filistino do mundo,<sup>3</sup> de contribuir para a promoção da verdadeira cultura e obliteração da já tão gasta e materialista sociedade civilizada.

R. Fourniaux Jordan fornece uma explicação diferente, embora não incompatível com a minha perspectiva, para a multiplicidade das actividades de Morris. Segundo Jordan, é a herança medieval que Morris recebe das mãos dos pré-rafaelitas e de Ruskin que assegura a unidade da sua visão. Trata-se de uma herança que, segundo este crítico, Morris transforma e projecta para o futuro (Jordan 1960: 8).

A herança medieval de Morris é sem dúvida um factor importante a ter em consideração para a compreensão da mensagem global da sua obra, mas não creio que seja ela quem assegura a unidade da visão morrisiana. Na minha opinião, é detectável, na obra de Morris, um percurso dialéctico que culmina numa síntese, exposta nos seus trabalhos finais como *News from Nowhere*. A herança medieval é apenas uma das etapas desse percurso, a tese que William Morris defende nos primeiros anos da sua carreira. Como artista, Morris refugia-se então no passado, pintando a sua Guenevere, sobre ela escrevendo poemas e com ela casando.

---

<sup>3</sup> Recordo que, na hora da sua morte, é essa a intenção que William Morris manifesta. Cf., na Introdução deste trabalho, o desenvolvimento desta questão.

Concordo com Jack Lindsay quando ele diz que Morris casa com Jane para ter, também ele, uma Guenevere, para que a sua tentativa de recuperar o passado seja completa.<sup>4</sup> O amor que Morris nutre (ou pensa nutrir) por Jane é, de facto, inspirado no seu amor pelos valores do passado e os planos para a construção e decoração da "Red House" devem ser entendidos como uma forma de importar os valores medievais também para o espaço doméstico. Esta é uma fase sem dúvida escapista, mas verificamos que Morris vai gradualmente saindo da sua concha medieval para começar a intervir. A abertura de "The Firm" é já, na verdade, uma forma de resposta a um mundo vitoriano cujas concepções artísticas dissociam a ética da estética.

A fase da antítese só começa no entanto quando Morris começa a ingerir-se na vida pública, primeiro a propósito da "Eastern Question" e depois do restauro de monumentos antigos. Este constitui um período de reflexão sobre a necessidade de se mudar a ordem das coisas. A Idade Média continua a constituir-se, neste período, como o ponto de referência mais importante, mas o passado não vale agora apenas por si. Morris procura confrontá-lo com o presente e detectar continuidades históricas. O contacto com outros "descontentes", inevitavelmente proporcionado pela interferência de Morris em assuntos públicos, leva à assimilação de novas teorias sociais, ou seja, novas formas de ver o mundo. É assim que Morris chega, naturalmente, ao socialismo-marxismo, que, como diz E.P. Thompson, confere uma substância teórica ao seu pensamento:

"In a certain sense he had already in his lectures advanced the theory of Socialism in relation to the decorative arts beyond any point which any other theorist had yet reached. But the final understanding was lacking, the understanding of the class struggle, submerged in many of his lectures, was only made apparent on his reading of *Capital*, in his discussions with Scheu and Bax and Hyndman, and his first Socialist activities. Once made apparent, all his previous thought came into unity, his

---

4 Devo no entanto dizer que, embora concorde com esta ideia de Lindsay, não subscrevo a forma como ele interpreta a vida e a obra de Morris. Na opinião deste crítico, toda a vida de Morris deve ser entendida como uma tentativa de recuperar o passado, de o transpor para o presente. Creio que essa atitude perpassa, de facto, a fase inicial da obra de Morris, mas julgo que o passado é entendido, na etapa final da sua vida, já não como algo que se pretende recuperar na íntegra, mas como princípio inspirador de um plano para construir um futuro melhor.

action acquired new purpose and direction." (Thompson 1982: 271)

Creio, como Thompson, que a leitura de *O Capital*, e sobretudo a assimilação da ideia marxista de que o problema da sociedade advém da eterna luta de classes, é determinante para a compreensão do pensamento de Morris na fase final da sua vida. Não penso, contudo, que Thompson esteja certo quando afirma que é o marxismo que confere unidade ao pensamento morrisiano. Na minha perspectiva, o marxismo marca o clímax da segunda etapa do percurso dialéctico que acima evoquei, a da antítese. É ele, de facto, o golpe final que transforma a atitude de Morris e o conduz à verdadeira unidade, provocando a síntese de uma atitude, que eu penso encontrar-se muito próxima da assumida pelos homens que ficaram conhecidos como socialistas utópicos e de uma teoria que aspira à cientificidade, a apreçoada por Marx e Engels. Por isso defendo que, em *News from Nowhere*, nós encontramos um Morris diferente, um homem que é, simultaneamente, um socialista utópico e científico. Na minha opinião, é uma espécie de fusão destas duas atitudes aparentemente inconciliáveis que torna a Utopia de Morris tão original. Penso também que a esta convivência pacífica de atitudes tão díspares se deve grande parte da incompreensão a que *News from Nowhere* tem sido votado.

Antes de partir para uma consideração mais demorada de cada uma das fases que constituem o percurso dialéctico que reconheci no pensamento morrisiano, quero deixar claro que não procuro, por este processo, a mera divisão periodológica da vida e da obra de William Morris. Não tento pois apenas atribuir rótulos a diferentes períodos do pensamento morrisiano, no sentido de poder analisar, de forma mais cómoda, a sua evolução. Na minha perspectiva, a ideia de um percurso dialéctico aplica-se com toda a pertinência à obra de Morris, já que de uma fase para a outra não se assiste apenas a uma mudança de atitude na vida, mas à incorporação de novos elementos que, na fase da síntese, serão pesados e equacionados com os antigos, de forma a integrarem uma visão una e coerente: aquela que Morris nos oferece na fase em que escreve *News from Nowhere*.

\* \* \*

A faceta romântica de Morris exprime-se essencialmente nas duas actividades a que o autor se dedica nas décadas de 50 e de 60: a poesia e a pintura. Estas actividades inscrevem-se, por sua vez, numa cosmovisão caracterizada por um apreço nostálgico pelo período medieval. Mas o medievalismo de Morris, tantas vezes fonte de discórdia entre os que nele vêem apenas um movimento de escapismo e os que o interpretam como uma forma de inspiração para a construção de um futuro melhor, deve ser compreendido no âmbito de uma reacção que não é exclusiva do autor, sendo típica do homem vitoriano comum.

Como explica Robin Gilmour, o vitoriano vive fascinado pela noção do tempo, pela ideia de que este é também história e de que o homem é a sua principal vítima. Conhecer o tempo e o mecanismo do seu funcionamento equivale a conhecer melhor o homem e o seu destino:

"An awareness of time as history inspired the intellectual discoveries of the period, in geology, evolution, biblical criticism, archaeology, anthropology; and the search for origins and continuities was common to an agnostic scientist like Darwin and an Anglo-Catholic theologian like Newman. Wherever one looks, in almost every area of Victorian intellectual life, one encounters a preoccupation with ancestry and descent, with tracing the genealogy of the present in the past, and with discovering or creating links to a formative history." (Gilmour 1993: 25)

Segundo Gilmour, este interesse pela história leva o vitoriano à redescoberta de diferentes "passados": o da Antiguidade Clássica, o da Idade Média e o do período da Guerra Civil inglesa. Mas nenhum destes passados é recordado de forma inocente. O vitoriano faz de cada um deles uma interpretação ideológica para a justificação da sua forma de estar na vida (Gilmour 1993: 42). E a Idade Média é essencialmente utilizada como ponto de referência daquele grupo díspar de homens que compõe a "outra face do vitorianismo". Com efeito, embora o apreço pela Idade Média seja, no século XIX, um sentimento mais ou menos generalizado, uma grande parte dos vitorianos admira esse período porque o associa ao mundo

nebuloso da aventura e da nobreza de sentimentos que Walter Scott evoca em *Ivanhoe* (1819). Mas para os "insatisfeitos", a Idade Média serve de ponto de comparação com o presente, evidenciando a fealdade e a desumanidade atingidas por um povo que outrora soube ser feliz. Interessará no entanto assinalar que muitos daqueles que, no século XIX, reabilitam os valores da que antes era apodada de "Idade das Trevas", não o fazem num gesto revolucionário. Como salienta L.D. Lutchmansingh, na tradição romântica, de Cobbett a Ruskin, o medievalismo é um impulso fundamentalmente conservador e nostálgico (Lutchmansingh 1990: 16). É também nesse sentido que deve ser compreendido o medievalismo de Morris na fase da tese do seu percurso dialéctico. A antítese tratará de torná-lo revolucionário.

Note-se contudo que, segundo o seu biógrafo Mackail, o medievalismo de Morris é-lhe inato e não inspirado pelo sabor dos ventos vitorianos:

"The love of the Middle Ages was born in him. Any slight remnants of mediaeval tradition in the daily life of Woodford did not go deep; and it was only some years later that the Oxford movement spread over England, and deepened or replaced the superficial mediaevalism brought into fashion by Scott." (Mackail 1995: 10)<sup>5</sup>

Concordo com Mackail. Como ele, julgo que o amor pela Idade Média corre no sangue de Morris tal como o amor pelo belo e pelo genuíno. É aliás como símbolo da genuinidade dos valores que regem as relações sociais e dignificam o ser humano que a Idade Média se perfila desde cedo na imaginação de Morris. Estou consciente de que Mackail exagera na biografia que publica em 1899 quando afirma que "by the time he [Morris] was seven years old he had read all the *Waverley* novels, and many of *Maryat's*, besides others which were then in fashion" (Mackail 1995: 8), mas acredito, como Fiona MacCarthy, que são os livros que

---

5 Em "William Morris's Childhood and Schooling" Linda Richardson contraria esta ideia de Mackail, defendendo que foi o ambiente doméstico em que Morris foi criado – uma mãe governanta que de tudo tratava e irmãs com quem brincava aos reis e às rainhas – que fomentou o seu amor pela Idade Média (Richardson 1990: 15).

fazem Morris mergulhar num mundo fantástico e idealizado. É de facto Walter Scott quem proporciona a Morris as primeiras viagens ao passado mantendo-se, ao longo de toda a sua vida, como um "consistent reference point, an anchor" (MacCarthy 1995 : 6). Não nos deverão por isso surpreender as descrições que abundam nas biografias de Morris, do jovem adolescente que vagueia pela floresta de Epping, vestindo uma armadura medieval, procurando viver a emoção daqueles tempos imemoriais.

Como salienta E.P. Thompson, durante a sua adolescência e início da vida adulta Morris lê Chaucer, Froissart, Malory e tudo o que encontra escrito sobre o ciclo arturiano. Estas leituras influenciam os seus contributos para a *Oxford and Cambridge Magazine* e, mais tarde, para a concepção de *The Defense of Guenevere* (Thompson 1976: 7), e aproximam-no dos seus novos amigos de Oxford. De facto, é criado, dentro do círculo pré-rafaelita, um espírito de culto pela Idade Média. O exemplar de *Morte d'Arthur* que Burne-Jones possui circula entre Ford Maddox Brown, Dante Gabriel Rossetti, Algernon Charles Swinburne e William Morris como a bíblia de uma nova religião.

Na verdade, para Morris e para os seus amigos de Oxford, a poesia é comparável à religião, em termos de experiência emocional. James Leatham descreve a importância que para o círculo de Morris tem a poesia nesta altura:

"Tennyson was then in his heyday, and a new poem was an event to the Morris circle. They came, later, to give Keats and Browning a higher and Tennyson a lower place, for the substance if not for the musical melody of the verse." (Leatham 1934: VII-VIII)

E é neste período que Rossetti e Swinburne são já conhecidos em Oxford pela sua veia poética, que descobrem que também William Morris é capaz de escrever poesia. Segundo Kirchhoff, a publicação, em 1858, de *The Defence of Guenevere and Other Poems*, traz a confirmação perante os amigos de Morris da sua capacidade enquanto poeta. É aliás na sequência da publicação desta obra, na

altura tão ignorada pela crítica,<sup>6</sup> que Morris considera a poesia como a sua verdadeira vocação.<sup>7</sup> Na verdade, Tompkins refere que Morris se considera nesta altura como a terceira voz poética de maior importância em Inglaterra, reconhecendo a primazia apenas a Tennyson e a Swinburne (Tompkins 1988: 10).

Nos seus primeiros poemas a atitude de Morris é notoriamente escapista em relação à sociedade real. Neles, com efeito, o sonho do passado vale apenas enquanto forma de recusa e de esquecimento do presente. Se quisermos fazer uma comparação com as três funções possíveis da Utopia que evoquei na primeira parte deste trabalho, poderemos dizer que o sonho medieval que perpassa a poesia morrisiana inicial cumpre uma função compensatória. É essa aliás a tese que defende E.P. Thompson, embora em termos muito diferentes, naquele que se tornou já um ponto de referência obrigatório para os estudos morrisianos, *William Morris: Romantic to Revolutionary*. Nesse seu texto, Thompson defende a ideia de que Keats é o poeta que exerce maior influência na poesia que Morris escreve no período de Oxford. Thompson lembra que também Keats traduz o seu repúdio da sociedade filistina por um movimento de fuga do presente, criando uma poesia introspectiva. Nos seus poemas, Keats não se preocupa em comunicar uma mensagem importante, mas em fazer valer a arte pela arte. Mas esta acaba por ser, segundo Thompson, uma atitude de rebeldia. Falar de uma arte que encontra em si mesma o seu princípio e o seu fim é uma forma de contrariar a noção filistina e utilitarista de que a poesia deve ser escrita para a glória da sociedade. A poesia, oferecida por Keats como uma compensação para a pobreza da vida, exalta a beleza apenas onde a encontra: no mundo imaginário das paixões do artista. É

---

6 Na verdade, a admiração que os amigos de Morris por ele manifestam na altura da publicação de *The Defense of Guenevere*, não é perfilhada pela maior parte dos críticos literários dos jornais, como é tornado explícito pela recolha levada a cabo por Peter Faulkner das recensões críticas que são então publicadas. Saliente-se o comentário que é feito ao livro de poemas de Morris num artigo anónimo publicado em *Spectator* em 1858: "To our taste, the style is as bad as bad can be." (Faulkner 1984: 31)

7 Quando falo de poesia morrisiana, refiro-me à obra poética de Morris no seu sentido lato, subscrevendo a opção de J.M. Tompkins que em *William Morris: An Approach to the Poetry* se refere "... not [only to] his verse but to the imaginative prose of his romances, early and late." (Tompkins 1988: 9).

também a beleza deste mundo que Morris canta nos seus poemas, inspirado na imagem romantizada da Inglaterra medieval (Thompson 1976: 9-20).

Para o conhecedor da obra tardia de Morris os seus poemas iniciais não deixam de ser surpreendentes. De facto, como comenta Christopher Hampton, parece inconcebível que o homem politicamente activo dos anos 80 e 90 se deixe influenciar, na sua juventude, pela poesia de Keats, não se apercebendo do significado revolucionário da poesia de Shelley. Para Hampton, poemas como *The Earthly Paradise*, construídos num clima de total alheamento do mundo exterior, são estranhos quando pensamos que são escritos por um homem que durante toda a sua vida busca respostas (Hampton 1990: 46-51). Mas será que devemos ver esta fase escapista de Morris como uma faceta inicial e temporária que em breve é substituída por uma atitude revolucionária? Essa é, de facto, a ideia defendida por Thompson (e que o título do seu ensaio tão bem ilustra). Mas é também uma interpretação da vida de Morris que a crítica mais recente tem vindo a contestar. De facto, predomina nos nossos dias a noção de que o romantismo de Morris não pode ser circunscrito ao período inicial da sua vida e dissociado do revolucionarismo que caracteriza os seus trabalhos posteriores, devendo antes ser entendido como pano-de-fundo de um percurso conturbado mas coerente. É essa a posição que Michael Fellman assume quando afirma que Morris "was a romantic who became a romantic revolutionary" (Fellman 1990: 17) e que Ashton Nichols tem vindo a desenvolver. Em "Morris's Materialist Romanticism" Nichols explica:

"(...) Morris did, throughout his life, connect powerfully and continuously with the cultural current we continue to think of as 'Romanticism'. He did so, however, not by abandoning an early Romantic ideology, but rather by turning escapist aspects of Romanticism back onto the social and political world, particularly in his prose writings, but also in his wider aesthetic." (Nichols 1996: 15).

De facto, apesar de a poesia inicial de Morris ser essencialmente escapista, não nos podemos esquecer de que, regra geral, o movimento romântico potencia uma mensagem crítica e contestatária da ordem estabelecida. É aliás nesse espírito que

deverão ser lidos os poemas de Blake e de Shelley (que tornam o romantismo revolucionário), compreendidos os *Signs of Times* (1829) de Carlyle (onde predomina o libelo acusatório à sociedade industrial), bem como o contributo ensaístico de homens como J. Ruskin e M. Arnold (que fazem depender a defesa de padrões estéticos de uma crítica social bem definida). Parece-me pois evidente que quando Morris se torna revolucionário, na fase da antítese do seu percurso dialéctico, não deixa de ser "romântico", inscrevendo-se antes na linha de uma atitude que se mantém coerente, ao longo de todo o século XIX, na sua denúncia de uma sociedade que aplica as suas energias à agressão do meio-ambiente, à desumanização das condições de vida das populações e ao culto do artificial e do luxo. A diatribe contra o conceito de civilização em defesa do conceito genuíno de cultura que caracteriza a obra de Morris, nas fases da antítese e da síntese, não é pois original, perpassando toda a obra poética e ensaística dos homens, cujas obras, embora de diferentes formas, se inscreveram no movimento romântico inglês.

A influência da obra de Carlyle e de Ruskin no pensamento morrisiano, obviada pelas contínuas alusões que Morris lhes faz nos seus ensaios, é, contudo, aquilo que poderemos chamar uma influência "filtrada". Na fase da tese do seu percurso dialéctico, Morris aprende com os seus mestres. Para melhor entender as suas teorias, dedica-se ao estudo da Idade Média, chegando ao ponto de ser considerado uma das maiores autoridades sobre aquele período.<sup>8</sup> Os poemas que Morris escreve nesta fase testemunham a necessidade que ele sente em compreender um período antes de o avaliar historicamente. Só depois de ter compreendido a Idade Média é que Morris a pode confrontar com a realidade em que vive e daí tirar as devidas ilações. E serão essas ilações que conduzirão Morris à fase da antítese, onde os ensinamentos dos seus mestres serão filtrados e reformulados, e integrados numa teoria mais vasta, numa nova filosofia de vida.

---

<sup>8</sup> A este propósito, James Leatham refere um episódio curioso que confirma o reconhecimento oficial de Morris como um grande conhecedor do período medieval inglês. Segundo Leatham, aquando de uma visita à Bodleian Library, Morris terá sido solicitado para catalogar uns livros medievais recém-adquiridos (cf. Leatham 1934: VII).

Mas, para compreendermos essa nova filosofia de vida, teremos de falar da outra actividade que Morris mantém nas décadas de 50 e de 60 e que o conduz também à Idade Média: a de *designer* de mobiliário e de artigos de decoração de interiores. Tal actividade, potenciada com a abertura, em 1961, daquela que virá a ser conhecida como "The Firm", é sem dúvida inspirada pelos ensaios de Ruskin. Contudo, como nota Clutton-Brock na biografia de Morris que publica pela primeira vez em 1914, apesar de a influência de Ruskin no pensamento morrisiano ser óbvia, interessará notarmos que o caminho que Morris percorre é inverso ao do seu mestre (Clutton-Brock 1931: 15). Com efeito, Ruskin é essencialmente um crítico: é a crítica de obras-de-arte que o conduz à crítica social. Já Morris é um produtor por excelência, aplicando a sua energia criativa num momento inicial à produção de obras-de-arte e depois a um esforço de reconstrução social. É neste sentido que Ray Watkinson afirma que Morris vai muito além do ruskinianismo. Segundo este crítico, mais do que a visão da arte proposta por Ruskin, são as ideias sociais deste grande ensaísta que fascinam Morris e o levam à concepção de uma nova teoria social (Watkinson 1990: 100-1).

De facto, embora na fase da tese do seu percurso dialéctico Morris comece por se interessar pela arte como um fim em si mesmo, empreendendo na sua actividade como *designer* essencialmente em defesa de padrões estéticos, a verdade é que, na fase da antítese, a adesão ao movimento socialista leva-o à concepção de uma nova teoria social. O pensamento socialista vem realmente conceder substância a uma teoria da arte que antes parecia vazia de significado. E aquilo que antes era uma cruzada contra os horrores produzidos pelo mau gosto filistino em breve se transforma numa filosofia una e coerente, que integra a arte, a vida e a política. A exploração das potencialidades da arte é sem dúvida o elemento central dessa filosofia, estabelecendo-se a partir dela a hierarquia dos outros factores, como o trabalho, a ética, a política, a economia e a religião. E gradualmente a importância da arte deixa de ser avaliada em termos da sua função de educação dos gostos popular e filistino. Mais do que padrões estéticos, Morris encontra na arte um elemento centralizador daquela que acabará por se tornar a

sua teoria social: o conceito de trabalho.

Na verdade, quando já no final da sua vida (1892) Morris faz publicar pela Kelmscott Press o capítulo sobre a natureza do gótico, retirado de *The Stones of Venice*, de John Ruskin, a ênfase é posta na questão do trabalho. Ao afirmar, no prefácio que escreve para essa publicação, que "the lesson which Ruskin here teaches us is that art is the expression of man's pleasure in labour" (Morris 1993: 367), Morris torna a sua crítica ao capitalismo vitoriano mais revolucionária do que a dos românticos que lhe são anteriores. É que no conceito lato de arte que ele promove, o importante não é responder à questão "o que é a arte?" mas ao problema "o que é o trabalho?". Como explica Viana Ferreira, na teoria proposta por Morris o conceito lato de arte assume um papel essencialmente subversivo da ideologia dominante, na medida em que são reclamados para cada homem novos direitos que lhe são vedados no sistema social vigente: o direito ao prazer no trabalho e o direito ao prazer na criação (Ferreira 1996: 141). E é quando começa a considerar a arte não numa perspectiva estética, mas numa perspectiva social (que a leitura dos textos de Marx e de Engels tratará de tornar histórica e política), que Morris passa da fase da tese para a da antítese.

\* \* \*

Morris entra para a vida política em 1876, intervindo a propósito do conflito internacional que ficou conhecido como "the Eastern Question". Considerando inadmissível que o governo britânico apoie os turcos depois de estes terem massacrado cerca de 12.000 búlgaros cristãos que se haviam revoltado contra o poder otomano, Morris faz publicar uma carta no *Daily News* intitulada "England and the Turks". Nela, Morris incita os ingleses a não lutarem ao lado de "thieves and murderers" (*apud* Salmon 1996: 81) e em breve se torna uma figura pública, sendo nomeado, dois meses depois, tesoureiro da recém-formada "Eastern Question Association". Quatro meses mais tarde Morris participa activamente na formação de uma outra associação cujas actividades promoverá até ao final da sua

vida. Trata-se da "Society for the Protection of Ancient Buildings" (correntemente designada por "Anti-Scrape") e será sob a égide desta associação que muitas das suas intervenções públicas sobre o estado da arte em Inglaterra serão promovidas.

No dia 4 de Dezembro de 1877 Morris faz a sua primeira palestra sobre a arte. "The Decorative Arts, their Relation to Modern Life and Progress", marca o início de uma árdua cruzada a favor daquelas que são então consideradas artes menores. Morris não se empenha agora apenas em operar, como o havia feito aquando da abertura de "The Firm", uma revolução no gosto no campo da decoração. Essa havia sido uma questão que o interessara durante as décadas de 50 e de 60 e que de certa forma se tornara alvo de discussão pública na esteira da "Great Exhibition" de 1851. Julgo que posso afirmar que Morris foi bem-sucedido na sua missão de contrariar o mau-gosto filistino. É que, curiosamente, os artigos decorativos produzidos por "The Firm" eram apenas acessíveis aos bolsos dos burgueses. Desta forma, Morris influenciou o gosto daqueles que, na sua perspectiva, mais necessitavam de serem "educados".

Como afirmei já, é no momento em que a arte deixa de valer como um fim em si mesmo para fazer parte integrante de um conjunto de valores que começam a afigurar-se a Morris como os de verdadeira importância, que passamos da fase da tese para a da antítese. Creio que se o objectivo final de Morris fosse o de revolucionar o mundo da decoração, ele poderia ter-se dado por satisfeito no início da década de 70, altura em que consegue fazer vingar, em certos círculos, um novo conceito de mobiliário e de decoração. Mas no final dos anos 70 ele empenha-se em que os outros vejam a arte com os seus olhos: não como a expressão de uma sensibilidade detectável pela visão, mas como o símbolo de uma vida humana digna. É então que arte e trabalho se confundem e que a teoria da arte de Morris começa a transformar-se numa teoria social.

Assim, e como diz E.P. Thompson, as palestras que Morris faz no âmbito da "Anti-Scrape" valem mais enquanto crítica à civilização do que à própria arte (Thompson 1982: 254). A primeira palestra que Morris apresenta é paradigmática do tipo de exposição que ele segue na maior parte das suas intervenções públicas

sobre o assunto, merecendo por isso um olhar mais atento. Em "The Decorative Arts...", correntemente designada por "The Lesser Arts", título sob o qual o texto é publicado no volume de 1882 *Hopes and Fears for Art*, Morris começa por falar da importância das artes decorativas, do significado e da utilidade de uma bela decoração. Aproveita assim aquilo que existe em comum entre o orador e o seu público, constituído exclusivamente por artesãos. Mas logo parte para considerações mais vastas que excedem o campo artístico propriamente dito, procurando demonstrar as diferenças que existem entre a sociedade medieval onde as "artes menores" se encontravam florescentes e a sociedade vitoriana cuja ética capitalista aprecia a arte não pela grandeza humana que ela representa, mas pela sua raridade. Predomina pois nesta exposição uma visão histórica da arte e das suas relações com a sociedade.

A noção de que as artes menores são a expressão genuína de um trabalho gratificante e de uma vida humana livre é introduzida logo nas primeiras páginas do texto desta palestra quando Morris se refere à dicotomia "curse of labour/ blessing of labour" que será aliás tantas vezes considerada nas suas palestras posteriores. O trabalho é uma maldição quando é imposto, quando não é criativo, quando é apenas um meio de subsistência. O verdadeiro trabalho, na perspectiva de Morris, é aquele que é um fim em si mesmo, o que realiza, o que dignifica e o que é capaz de transmitir essa experiência de realização e de dignidade humanas.

A perspectiva de progresso humano que Morris oferece nesta palestra é também interessante e será retomada numa série de textos posteriores. Para Morris, a ideia de progresso humano encontra-se dependente do progresso no campo das artes decorativas. O progresso será apenas possível se estas se tornarem populares, mas, como o próprio Morris faz notar, encontra-se também dependente de uma série de mudanças políticas e sociais. É por este progresso que Morris tanto anseia, e para o qual pretende contribuir com as suas intervenções públicas (CW XXII: 6)

Mas "The Lesser Arts" é igualmente um texto importante porque pela primeira vez Morris faz contrastar, de forma explícita, o período medieval que antes

tanto o seduzira e onde tantas vezes mergulhara num gesto de escapismo, com o presente. A ideia que predomina é a de que a obra de arte verdadeira (e não nos podemos esquecer de que para Morris a arte é a manifestação material de uma habilidade específica comum a todos os homens) é a expressão de uma criatividade que não morre mas que se cristaliza, preservando a sua mensagem essencial e transmitindo-a às gerações subsequentes. A arte não pertence pois ao passado, ela possui a capacidade de unir os homens de todos os tempos, criando uma linha contínua de criatividade que pode ser por todos facilmente compreendida, reinterpretada e reelaborada. Por isso, quando cria, o artista está inevitavelmente a evocar o passado:

"I do not think it is too much to say that no man, however original he may be, can sit down to-day and draw the ornament of a cloth, or the form of an ordinary vessel or piece of furniture, that will be other than a development or a degradation of forms used hundred of years ago. (...) Those who have diligently followed the delightful study of these arts are able as if through windows to look upon the life of the past (...)" (CWXXII: 7)

Abrir janelas para o tempo passado e para o tempo vindouro, é assim que Morris define o objectivo da verdadeira arte. O estudo das obras de arte equivale, nesta perspectiva, ao conhecimento genuíno do passado, das esperanças dos homens que as conceberam e as materializaram, das vidas que assim alcançaram a imortalidade. Os nossos antepassados, defende Morris em "The Lesser Arts", fazem parte integrante dos monumentos que construíram e se queremos saber como eles viviam, teremos de preservar a sua memória protegendo os monumentos de restauros abusivos. É esta a filosofia que subjaz à fundação da "Anti-Scrape",<sup>9</sup> mas também à teoria social que, gradualmente, Morris vai concebendo. É que, ao estudar os monumentos da Idade Média, Morris vai-se apercebendo melhor das

---

<sup>9</sup> Numa carta aberta publicada no periódico *The Athenaeum* em Março de 1877, Morris refere-se à necessidade da fundação de uma associação para a preservação do património construído (que virá realmente a ser criada com o nome de "Association for the Preservation of Ancient Buildings"). Neste texto Morris defende que "our ancient buildings are not mere ecclesiastical toys, but sacred monuments of the nation's growth and hope." (Morris 1986: 82)

implicações dos ensinamentos do seu mestre, Ruskin, que ele cita aliás nesta palestra. A verdadeira arte só poderá tornar-se popular quando houver homens dispostos a mudar a situação actual. O "sham work", que é "hurtful to the buyer, more hurtful to the seller, if he only knew it, most hurtful to the maker" (CW XXII: 22) só poderá ser abolido quando o trabalho deixar de estar ligado à esfera da necessidade para se inscrever na esfera do prazer.

Mas Morris afirma que o mundo não está condenado e que existe ainda esperança. A solução residirá na "educação". Interpelando o seu público constituído por artesãos, Morris afirma que a mudança dependerá da vontade de quem trabalha no campo das artes decorativas. Produzindo apenas "excellent workmanship in all things" (CW XXII: 22) os artistas conseguirão educar os seus concidadãos, levando-os a desejar a contemplação da verdadeira arte e, por conseguinte, as mudanças sociais necessárias. É importante notarmos o facto de Morris depositar as suas esperanças, nesta parte inicial da fase que designei de antítese, num público de artesãos. Embora se aperceba de que inerente a uma mudança no estado das artes está uma transformação social, confia ainda que essa mutação seja conseguida "por dentro". Tal como os socialistas utópicos o haviam feito, Morris acredita que se possa mudar o coração dos homens, confiando que "men will get wiser as well as more learned." (CW XXII: 26) Estamos pois ainda muito longe do Morris revolucionário que, tal como Marx e Engels, criticará Robert Owen pelo facto de ele ter subordinado o seu projecto utópico à educação em vez de ter favorecido a necessária agudização da luta de classes. Nesta fase do seu pensamento Morris encontra-se pois ainda muito próximo das linhas de acção definidas pelos socialistas utópicos. Mas interessará também lembrar que a confiança que Morris deposita na capacidade de os artistas poderem ajudar a mudar o mundo se encontra em coerência com a sua concepção romântica do artista. Como salienta Isolde Karen Herbert, Morris acredita na capacidade que os artistas têm para compreender melhor as coisas (Herbert 1992: 4) e o seu sonho utópico deverá ser entendido também na linha da utopia romântica.

Tal como os socialistas utópicos o haviam feito, Morris imagina a sua utopia

e descreve-a no final de "The Lesser Arts". A proximidade que existe entre a descrição que encerra esta primeira palestra de Morris e a Utopia formal que escreverá na fase da síntese, *News from Nowhere*, indicia já que o sonho de Morris é um sonho antigo. Gradualmente, Morris irá definindo melhor os seus contornos, mas o arquétipo da utopia morrisiana vai sendo anunciado nas suas palestras da década de 70, como o havia sido, de resto, em muitos dos poemas da fase escapista, onde abunda a visão de uma sociedade rural feliz. A descrição que Morris oferece ao seu público na última página da sua palestra é, de facto, utópica em todos os aspectos:

"That art will make our streets as beautiful as the woods, as elevating as the mountain-sides: it will be a pleasure and a rest, and not a weight upon the spirits to come from the open country into a town; every man's house will be fair and decent, soothing to his mind and helpful to his work: all the works of man that we live amongst and handle will be in harmony with nature, will be reasonable and beautiful: yet all will be simple and inspiriting, not childish nor enervating; for as nothing of beauty and splendour that man's mind and hand may compass shall be wanting from our public buildings, so in no private dwelling will there be any signs of waste, pomp or insolence, and every man will have his share of the *best*." (CW XXII: 27).

E tal como esta descrição nos faz lembrar o ambiente e a qualidade de vida evocados em *News from Nowhere*, também a confiança na força transformadora do sonho, formulada nas linhas finais de "The Lesser Arts" nos remete para a Utopia de Morris:

"(...) true, it is a dream; but dreams have before now come about of things so good and necessary to us, that we scarcely think of them more than of the daylight, though once people had to live without them, without even the hope of them." (CW XXII: 27)

A esperança, assim evocada neste texto de 1877, tornar-se-á aliás o elemento dinamizador dos discursos posteriores de Morris. E será em nome dessa esperança que Morris pedirá reiteradamente a colaboração do seu público, à semelhança do

que faz nas linhas com que fecha "The Lesser Arts":

"(...) and I am here with you tonight to ask you to help me in realizing this dream, this *hope*." (CW XXII: 27)

Deste modo, o sonho utópico de Morris assume uma função marcadamente catalisadora. O mundo do futuro que ele descreve em "The Lesser Arts" não é já apenas um mundo de compensação, nem tão-pouco vale pelo efeito crítico que do contraste com o mundo real poderá surgir. Agora, o que interessa a Morris é levar o homem à acção.

Os textos que Morris escreve nos anos imediatamente subsequentes à apresentação de "The Lesser Arts" retomam a discussão dos temas avançados na primeira palestra mas, aos poucos, vão-se tornando explicitamente mais políticos. Em "Making the Best of It", palestra apresentada pela primeira vez em 1879 ao "Trade's Guild of Learning" e à "Birmingham Society of Artists", Morris introduz já a ideia de rebelião. Não o encontramos ainda a incitar à rebelião política, como o fará mais tarde, mas a necessidade de uma mudança efectiva a nível político e social é tornada mais evidente. Morris opta por um discurso subversivo da ordem estabelecida e exalta a necessidade de defesa da causa dos homens da arte. A táctica de publicitação da sua causa encontra-se ainda informada pela mesma esperança na educação que animou os socialistas utópicos, mas trata-se já de uma táctica de luta política, como sugere o léxico escolhido por Morris:

"First, few men heed it; next, most men condemn it; lastly, all men accept it -- and the cause is won." (CW XXII: 118)

Em "The Beauty of Life", interpelando em 1880 igualmente um público de

artistas,<sup>10</sup> Morris torna as suas intenções políticas ainda mais evidentes. Tal como o fizera em "The Lesser Arts", continua a utilizar a experiência artística comum ao orador e ao seu público como meio de expressão da necessidade de mudança. O mundo vitoriano encontra-se invadido de objectos feios, que não podem deixar o homem indiferente. Mas este é, segundo Morris, apenas um momento transitório, "[a] break in the continuity of the golden chain [that is] an accident only, that itself cannot last." (CW XXII: 58). Contudo, para que o período de mudança não seja demasiado longo, será necessário promover mais a arte popular. Esse será o único caminho que conduzirá o homem àquilo a que Morris chama "a more complete civilization". (CW XXII: 64) E aqui apercebemo-nos já da forma holista como Morris encara a rebelião artística que promove com as suas palestras. A mudança não poderá ser apenas na arte, mas na própria forma de se estar na vida e será concretizada por homens que, ao aperceberem-se da escravidão em que vivem, "[will] cry out to be men again." (CW XXII: 66). Assim é definida a causa por que luta Morris (e note-se que ao contrário do que fizera no texto do ano anterior, Morris opta agora pelo recurso à letra maiúscula para conceder mais ênfase ao objecto da sua luta):

"(...) but surely since we are servants of a Cause, hope must be ever with us, and sometimes perhaps it will so quicken our vision that it will outrun the slow lapse of time, and show us the victorious days when millions who now sit in darkness will be enlightened by an *Art made by the people and for the people, a joy to the maker and the user.*" (CW XXII: 80).

Em "Some Hints on Pattern-Designing", palestra apresentada pela primeira vez ao "Working Men's College" de Londres, em 1881, Morris continua a celebrar o surgimento daquilo a que ele chama "signs (...) of a coming time of order, goodwill and union" (CW XXII: 205) e reclama a nossa atenção para a atitude necessariamente subversiva da ordem vigente de todo e qualquer amante da arte

---

<sup>10</sup> A palestra é apresentada pela primeira vez em Fevereiro de 1880 a "The Birmingham Society of Arts" e a "The School of Design".

("I tell you that every one who loves art in these days and dares pursue it to the uttermost is a dangerous rebel enough." [CW XXII: 203]) Insiste igualmente no carácter prospectivo da arte, no sentido em que cada obra de arte encerra em si histórias que falam das aspirações dos homens, das suas lutas e que transmitem esperanças às gerações subsequentes. Mas fala ainda de um outro aspecto que, na perspectiva de Morris, se encontra inexoravelmente ligado à questão da arte: o conceito de trabalho. É que, como Morris diz, é-lhe impossível falar de arte sem falar das condições de trabalho:

"(...) I have made a compact with myself that I will never address my countrymen on the subject of art without speaking as briefly, but also as plainly as I can, on the degradation of labour which I believe to be the great danger to civilization, as it has certainly proved itself to be the very bane of art." (CW XXII: 202)

Toda a obra de Morris é, de facto, um comentário corrosivo sobre o conceito de trabalho no século XIX. Esse comentário torna-se mais explícito a partir da conversão de Morris ao pensamento socialista, em 1883, mas "The Prospects of Architecture in Civilization", palestra apresentada pela primeira vez na "London Institution" em Março de 1881, anuncia já o tom das suas intervenções públicas posteriores. Nesse texto, Morris continua a defender a ideia de que do progresso da arte depende o progresso da humanidade, sublinhando a liberdade social e política que é sempre necessária a qualquer acto criativo. Nesse sentido, explica Morris, a arte popular da Idade Média era, na sua essência, revolucionária. Ela não repousava no conhecimento mas na esperança. Naquele tempo, a tocha da esperança passava de mão em mão, libertando o espírito dos homens cujo corpo se encontrava agrilhado pelo sistema político e económico feudal. A arte não valia então apenas por si, mas pelo que lhe era inerente. O que estava em causa era assim "other things than art, freedom of thought and speech, and the longing for light and knowledge" (CW XXII: 133)

Mas Morris está consciente de que fazer reviver uma arte que se encontra

agora moribunda será tarefa árdua. Entre o presente e o futuro, que Morris espera que seja construído sob o signo da arte popular, existe um "river of fire" que apenas uma forte determinação e união de forças permitirão atravessar (CWXXII: 131) Tal determinação poderá ser encontrada apenas nos revoltosos, nos descontentes, e as intervenções públicas de Morris têm exactamente o objectivo de angariar adeptos para a sua Causa, como ele próprio explica ao seu público:

"(...) I will answer it to the best of my power in the hopes of making some of you uneasy, discontented, and revolutionary." (CWXXII: 140)

Nesta palestra, Morris continua a apostar na eficácia da educação, pondo a ênfase na urgência da destruição da "sham art". Mas note-se que a forma como ele formula essa urgência remete o seu público não para a esfera da arte mas para a da política. É que a justificação que ele oferece para a rejeição da "sham art" excede a mera avaliação de índole estética:

"So I say, if you cannot learn to love real art, at least learn to hate sham art and reject it. It is not so much because the wretched thing is so ugly and silly and useless that I ask you to cast it from you; it is much more because these are but the outward symbols of the poison that lies within them: look through them and see all that has gone to their fashioning, and you will see how vain labour, and sorrow, and disgrace have been their companions from the first -- and all this for trifles that no man really needs" (CWXXII: 150)

Está pois em causa, mais uma vez, a questão do trabalho, das condições em que ele é produzido e das relações entre os homens que ele implica. A rejeição do "sham work" a que Morris incita é assim neste texto de 1881 explicitamente associada à rejeição de um sistema social que escraviza o homem, física e psicologicamente. De artista rebelde, em defesa de uma teoria da arte, Morris rapidamente se transforma em político revolucionário, em prol de um novo sistema social.

E é assim que Morris se torna socialista. Curiosamente, este é um dos poucos pontos em que os estudiosos da obra de Morris têm estado de acordo, apesar de interpretarem a sua conversão política em termos um pouco diferentes. O grande promotor da ideia de que Morris sempre foi, à sua maneira, um socialista, mais no sentido ético do que no sentido político propriamente dito, foi sem dúvida Bruce Glasier. Com efeito, na biografia que faz publicar em 1921, Glasier afirma que o socialismo sempre fez parte da personalidade de Morris, não tendo sido originalmente influenciado pela leitura de textos teóricos sobre o assunto (Glasier 1994: 4). Também Lloyd Wendell Eshleman defende, na biografia que escreve em 1940, *A Victorian Rebel*, que o socialismo de Morris da fase em que ele declara publicamente a sua filiação na "Democratic Federation" deve ser entendido no sentido etimológico, na medida em que se alicerça na crença de que o homem é um ser social (Eshleman 1940: 363). Na mesma linha se inscreve a perspectiva que Peter Faulkner nos oferece em *Against the Age*. Sublinhando, tal como antes o havia feito Glasier, a inicial falta de formação política de Morris na área do pensamento socialista, Faulkner interpreta a conversão de Morris como um acto de fé causado pelo desagrado face à sociedade contemporânea (Faulkner 1980: 112-3).

Uma linha crítica paralela (mas não necessariamente antagónica em relação à posição dos autores acima evocados) tem vindo a sublinhar o papel determinante que as concepções de arte defendidas por Morris exerceram na sua conversão ao socialismo. É essa a visão que Alfred Noyes nos oferece na biografia que publica em 1908, ao afirmar que não foi a compaixão social mas a sinceridade artística e o gosto pelo belo que levaram Morris ao socialismo (Noyes 1908: 125) e é sem dúvida no mesmo espírito que May Morris explica, em 1910, que "[Morris's] socialism then had the future of English art for its justification." (CW XVI: XII) Esta noção de que Morris terá chegado ao socialismo por via artística predomina hoje sobretudo na crítica que se interessa prioritariamente pela obra artística de Morris. Cite-se, a título de exemplo, os textos críticos de Jean Gattegno, onde a influência de Ruskin no pensamento político de Morris é constantemente recordada (cf.

especialmente Gattegno 1981: 306).

Na minha perspectiva, ambas as linhas críticas que tenho vindo a mencionar oferecem uma visão correcta e complementar da conversão de Morris ao pensamento socialista. Morris sempre foi, de facto, um socialista no seu coração, na forma como odiava a civilização industrial e tudo o que ela significava. Esse seu ódio inscreve-se na linha da tradição romântica de interpretação do mundo, na valorização do genuíno e do belo, das origens e da dignidade humanas. É o romantismo dos poetas que Morris tão avidamente leu na sua juventude oxfordiana, bem como o que inspirou Carlyle a escrever *Signs of Times*, que está na base desse sentimento de aviltamento que Morris experimenta pelo simples facto de viver na Inglaterra industrial. Mas o facto de Morris, para além de poeta, ser também artista, foi igualmente determinante para a sua conversão ao socialismo. Ao ódio "social" inspirado pela sua formação romântica, alia-se o ódio "visual" pela fealdade dos produtos lançados no mercado pela sociedade filistina do século XIX. Trata-se de um ódio parcialmente instintivo, uma vez que, como disse já, o amor de Morris pelo belo parece ser-lhe inato. Mas esse ódio instintivo não adquiriria nenhum significado social se não tivesse sido informado pela leitura dos ensaios de Ruskin. É de facto o mestre quem prepara Morris para o socialismo, já que é ele quem, aos olhos de Morris, melhor sabe evidenciar as implicações sociais da teoria da arte que ambos tanto prezam.

Note-se que a ideia de que o socialismo de Morris tem já raízes longínquas é sublinhada pelo próprio artista numa carta enviada a Andreas Scheu em Setembro de 1883:

"Both my historical studies and my practical conflict with the philistinism of modern society have *forced* on me the conviction that art cannot have a real life and growth under the present system of commercialism and profit-mongering. I have tried to develop this view which is in fact Socialism seen through the eyes of an artist, in various lectures, the first of which I delivered in 1878." (Morris 1986: 32 - sublinhado meu)

É contudo apenas a partir da sua filiação na "Democratic Federation", em Janeiro

de 1883, que Morris começa a procurar entender as bases teóricas do movimento com o qual, institivamente, desde há muito se identificava.

"Art, Wealth and Riches" é a primeira palestra que Morris faz após a sua conversão ao socialismo. Apresenta-a em Março de 1883, ao público reunido na "Manchester Royal Institution" e, como explica Nicholas Salmon, embora Morris não tenha declarado publicamente a sua recente filiação na "Democratic Federation", as recensões jornalísticas depressa se apercebem de uma mudança na formulação do pensamento do artista e não deixam de a comentar de forma corrosiva (Salmon 1996: 121). De facto, embora Morris nesta palestra aborde os mesmos temas que o haviam interessado nas suas intervenções públicas anteriores sobre o estado da arte na Inglaterra vitoriana, a verdade é que o seu discurso é agora bastante mais corrosivo e a sua denúncia social mais incisiva. O título da palestra, ao enunciar como temas a abordar os conceitos de arte, de riqueza no sentido espiritual e cultural e de riqueza no sentido material, indicia já que a crítica social e a denúncia de um sistema que protege as "riches" em detrimento da "wealth" se tornaram as grandes preocupações de Morris (cf. CW XXIII: 143-56). O sistema comercial vigente, contra o qual Morris declara agora abertamente guerra, é o único responsável pela destruição da "mental health" humana, já que é ele que provoca a degradação da Natureza e do homem (CW XXIII: 157). E no final desta sua primeira palestra socialista, Morris afirma estar ciente de que apenas a aniquilação total do sistema capitalista poderá devolver ao homem a dignidade que ele merece. A rejeição da sociedade em que vive conduz então Morris à utopia, definida como o outro lugar, diferente nas estruturas de base da sociedade vitoriana. A noção de utopia estivera já presente em textos anteriores a esta palestra, na descrição de uma sociedade do futuro rural, pacífica, feliz e artística. No entanto, o facto de Morris falar explicitamente da sua utopia na sua primeira palestra socialista parece-me de grande importância, já que denota que o seu socialismo começa por ser mais utópico do que científico:

"These are the foundations of my Utopia, a city in which riches and poverty will

have been conquered by wealth; and however crazy you may think my aspirations for it, one thing at least I am sure of, that henceforward it will be no use looking for popular art except in such an Utopia, or at least on the road thither; a road which, in my belief, leads to peace and civilization, as the road away from it leads to discontent, corruption, tyranny, and confusion." (CW XXIII: 161)

A partir deste momento, o projecto socialista de Morris passa, portanto, pela promoção activa da sua utopia.

O acto da filiação de Morris na "Democratic Federation" em Janeiro de 1883 é sem dúvida importante, pela forma como oficializa a inscrição de Morris nas fileiras do "outro lado do vitorianismo". Contudo, como disse já, quando se converte ao socialismo, Morris não se encontra devidamente informado no que respeita aos textos teóricos fundamentais que animam as actividades partidárias. A leitura dos ensaios políticos de Marx dá-se apenas em Abril desse ano e é também por essa altura que Morris lê os textos que Hyndmand vai publicando e onde publicita os ideais socialistas-marxistas. "Art and the People" (Junho de 1883), a primeira palestra que Morris faz após o seu contacto com a teoria marxista, demonstra já que a atitude revolucionária de Morris é mais evidente. A "Causa" de Morris continua a ser a defesa da construção de uma sociedade onde todo o homem é artista, mas o autor parece não confiar já apenas na educação da população. Fala agora da necessidade de uma acção concertada e recorda que o caminho para a utopia se encontra repleto de obstáculos que é preciso ultrapassar:

" (...) remember without organization the cause is but a vague dream, which may lead to revolt, to violence and disorder, but which will be speedily repressed by those who are blindly interested in sustaining the present anarchical tyranny which is misnamed Society: remember also that no organization is possible without the sacrifices I have been speaking of: without obedience to the necessities of the Cause (...)" (Morris 1986: 111)

Contudo, é em "Art under Plutocracy", palestra apresentada pela primeira vez em Novembro de 1883, que a transformação do discurso de Morris é mais evidente. Perante o público reunido no University College Hall, em Oxford, e na

presença do seu mestre Ruskin, Morris declara-se publicamente socialista e incita todos quantos o ouvem a abraçarem a sua nova doutrina. Neste texto, Morris continua a abordar a questão da arte, analisando e desenvolvendo a ideia ruskiniana de que "art is man's expression of his joy in labour" (CW XXIII: 173). No entanto, da leitura do texto ressalta uma outra preocupação que se tornara recentemente central para Morris: a da relação da arte com a política, explicitada aliás no título da palestra. Interessará determo-nos essencialmente em três passos diferentes da palestra, onde a forma como Morris aborda certos temas indicia já a existência de uma nova consciência política. Assim, importará começar por realçar a forma como Morris formula agora a sua esperança numa mudança. Nas palestras anteriores à sua conversão ao pensamento socialista, Morris depositara as suas esperanças no seu público de artistas e na força da educação do gosto decorativo. Confiava também que a arte popular pudesse reviver no futuro pois, como tantas vezes sublinhara Ruskin, ela já vivera tempos gloriosos no passado. Mas agora a fundamentação da esperança de Morris é outra. Como ele próprio se apressa a explicar, é a noção da existência de uma evolução histórica imparável que o leva a crer na vinda de tempos melhores:

"For I am 'one of the people called socialists'; therefore I am certain that evolution in the economical conditions of life will go on, whatever shadowy barriers may be drawn across its path by men whose apparent self-interest binds them, consciously or unconsciously, to the present, and who are therefore hopeless for the future." (CW XXIII: 172)

Mas a maneira como, num outro momento deste texto, Morris se preocupa em definir a natureza do socialismo que recentemente abraçou, é igualmente importante. O seu socialismo, explica Morris, não é um socialismo destrutivo, aquele que constitui como principal objectivo "to shake society by constant blows given at any sacrifice, so that it may at last totter and fall." (CW XXIII: 189) Ao contrário deste socialismo destruidor, o seu é reconstrutivo, apostando numa tática que combina "supplying discontent with hope of change." (CW XXIII: 189). O

terceiro passo que me parece importante evidenciar prende-se com a natureza do público a que Morris se dirige e a forma como ele o interpela. O seu público é sem dúvida de elite, mas não é já exclusivamente constituído por artistas. Por isso o seu apelo não é lançado no sentido da promoção de uma acção de educação artística, mas no de uma ajuda intelectual ou pecuniária para a propagação dos ideais socialistas. A ideia de Morris é agora a de mobilizar forças para promover a sua "Causa" e para se assegurar de que o seu sonho poderá mesmo tornar-se uma visão:

"One man with an idea in his head is in danger of being considered a madman; two men with the same idea in common may be foolish, but can hardly be mad; ten men sharing an idea begin to act, a hundred draw attention as fanatics, a thousand and society begins to tremble, a hundred thousand and there is war abroad, and the cause has victories tangible and real; and why only a hundred thousand? Why not a hundred million and peace upon the earth?" (CW XXIII: 191)

Penso que nestes três passos de "Art under a Plutocracy" que acabei de referir se encontra já parcialmente anunciada a perspectiva do socialismo que Morris defenderá na fase da síntese. Em todos eles, embora de uma forma diferente, é evidente a subscrição morrisiana da perspectiva marxista da mudança social que todos julgam estar iminente. Saliente-se a importância do primeiro passo, onde Morris subscreve claramente a teoria marxista da evolução histórica, visão que ele aliás não se coibirá de desenvolver nas suas palestras posteriores, e a que concede especial ênfase na sua correspondência particular que data desse mesmo ano. A título de exemplo, recorde-se a carta que Morris envia a C.E. Maurice, em Julho de 1883, onde defende que "the antagonism of classes, which the system has bred, is the natural and necessary instrument of its destruction." (Morris 1986: 137). Ou ainda a carta dirigida a T.C. Horsfall, datada de Outubro de 1883 e que revela uma formulação claramente influenciada pela teoria marxista. Nela, Morris declara a sua descrença em reformas graduais e defende que na base da mudança estará o antagonismo de classes, afirma que o capitalismo gerará o seu próprio carrasco e chama a atenção para os perigos da anarquia, clamando por uma acção

concertada e reconstrutiva (Morris 1986: 150-1).

O marxismo de William Morris é sem dúvida um dos temas que maior polémica suscita entre os estudiosos da obra deste homem do século XIX, como tentei demonstrar na Introdução a este meu trabalho. Contudo, não me empenharei aqui em discutir as diferentes perspectivas que ao longo dos tempos têm sido avançadas quanto a este tema. Na verdade, parece-me por demais evidente que Morris aderiu sem reservas pelo menos a uma parte da teoria marxista: a teoria do materialismo histórico e dialéctico e, por inerência, a ideia de que, mais do que um evento isolado, a revolução deve ser encarada como um processo. Penso que é esta a grande novidade que se faz sentir nas ditas palestras socialistas de Morris em relação às anteriores. A terminologia que os textos marxistas oferecem a Morris torna a sua crítica ao capitalismo mais sistemática e científica. Essa transformação é notória nas palestras que ele publica entre 1883 e a data da publicação de *News from Nowhere*. "Useful Work versus Useless Toil", "Art and Socialism", "Architecture and History" (todas de 1884), "The Hopes of Civilization" (1885), "Dawn of a New Epoch" (1886), "Monopoly. Or, how Labour is Robbed" (1887), "Art and its Producers", "The Revival of Handicraft", "How We Live and How We Might Live" (1888), são, nesse sentido, alguns dos muitos possíveis exemplos dessa evolução do discurso.

Mas é também, ironicamente, no pensamento marxista que Morris encontra a justificação para a esperança que ele sempre depositou na sua utopia. A construção de um tempo futuro de felicidade torna-se, sob a influência da análise marxista da evolução das sociedades, numa promessa histórica. Contaminada pelo socialismo científico de Marx e de Engels, a atitude política de Morris, até aqui tão próxima da dos socialistas utópicos, ganha assim nova forma. Por isso considero que o contacto com o pensamento marxista marca o clímax no processo da antítese do percurso dialéctico morrisiano, provocando a passagem para a fase seguinte. Na fase da síntese, a fusão de todas as influências sofridas nos períodos anteriores dará origem a uma abordagem holista da arte, da política, da economia e da religião, exposta na forma como Morris anuncia o futuro esplendoroso que espera a

sociedade pós-revolucionária. A arte continua a ter um peso particular na visão que Morris então nos oferece e que exprime melhor do que nunca em *News from Nowhere*. Trata-se de uma visão que muitos têm apelidado de artística, mas, como o próprio Morris explica em "The Socialist Ideal" (1891), ela mais não é do que uma visão socialista, já que o próprio socialismo integra também uma vertente artística.

"(...) I assert first that Socialism is an all-embracing theory of life, and that as it has an ethic and a religion of its own, so also it has an aesthetic: so that to every one who wishes to study Socialism duly it is necessary to look on it from the aesthetic point of view." (CWXXIII: 255)

*News from Nowhere* é inequivocamente o paradigma da fase da síntese do percurso dialéctico detectável na vida e na obra de William Morris. De facto, encontramos nesta Utopia vestígios do escapismo inicial do autor, na forma como a Inglaterra do futuro que ele descreve se assemelha à maneira idealizada como ele a via, na sua infância. A floresta de Epping que tantas vezes albergou os sonhos do jovem Morris, está lá. Nas curvas sinuosas do Tamisa, Morris desfruta, como outrora, dos prazeres da comunhão absoluta com a natureza. Mas também o seu medievalismo e a sua teoria da arte se pressentem no apreço pelo gótico, no culto do genuíno e do belo, na preservação de um "collective skill", no ideal físico feminino, nos trajes que os habitantes dessa feliz Inglaterra ostentam. A diatribe contra o industrialismo e o ódio à civilização vitoriana são sem dúvida, na sua essência, de inspiração romântica, enquanto que a descrição da Revolução, bem como do processo de reconstrução social são claramente marxistas. *News from Nowhere* é, a meu ver, a mais importante obra de William Morris, já que nela encontramos exposta, com clareza, a unidade da visão do autor.

Na verdade, creio que a maior parte das críticas negativas que têm vindo a ser feitas a *News from Nowhere* se deve a uma leitura incorrecta da obra. Fala-se frequentemente da inconsistência da história e da contradição em que Morris cai no relato de alguns pormenores. Com efeito, no próprio ano em que *News from Nowhere* é publicado sob a forma de livro, Lionel Johnson considera a sociedade

descrita um pouco "estúpida" pela forma como assenta no desprezo pelo ensino convencional e pelos livros (Johnson 1984: 342) enquanto que Maurice Hewlett denuncia na obra, entre outros aspectos, a existência de uma empatia excessiva entre o homem e a Natureza, o desaparecimento das características típicas do povo britânico e uma nova forma de estar no mundo que é mais comum aos povos mediterrânicos, bem como a recuperação do espírito orgânico medieval sem a contemplação da necessidade da religião católica (Hewlett 1984: 345-53). Procurando também denunciar aquilo a que chama a ingenuidade de algumas concepções utópicas de Morris, Alfred Noyes interroga-se, na biografia que publica em 1908, como é possível que o narrador da história tenha adormecido no Inverno e acordado no Verão. Questiona ainda o paradeiro das mulheres velhas e feias, já que ao longo da sua visita à Inglaterra do futuro Guest depara apenas com lindos exemplares do sexo feminino, com aspecto jovem e sensual (Noyes 1908: 220-2). Ao longo do nosso século muitas outras críticas têm sido feitas a *News from Nowhere* neste mesmo espírito. Autores como Graham Hough, Eugene LeMire, Paddy O'Sullivan e Paul Thompson têm evocado aspectos pouco críveis da Utopia de Morris, como os factos de a população inglesa não ter crescido demograficamente desde os finais do século XIX, ser referida a utilização de um tipo de energia não-poluidora apesar de não haver um forte empenho na pesquisa científica e tecnológica, e existir uma incompatibilidade natural entre a natureza do trabalho executado e o tipo de vida que os habitantes de *Nowhere* levam. Saliente-se ainda a interpretação desfavorável que Fred Polak nos oferece de *News from Nowhere*, fundamentada, entre outros aspectos, na ideia de que Morris, apesar de se ter declarado marxista não terá sabido aplicar ao seu ideal social a teoria do filósofo alemão. Polak defende que a Utopia de Morris é não-marxista, já que é estática (?)<sup>11</sup> e abole o sistema de produção industrial que Marx considerava essencial para o momento de reconstrução (Cf Polak 1961/1: 357-60)

As inconsistências apontadas pelos autores que acima nomeei existem, de

---

11 Não posso deixar de manifestar a minha perplexidade face a esta afirmação de Polak. Como procurarei demonstrar no terceiro capítulo desta Parte III, a Utopia de Morris é dinâmica.

facto, mas não devem, na minha perspectiva, ser interpretadas como prova da incoerência da Utopia de Morris. De facto, creio que a leitura de *News from Nowhere* não pode ser um acto isolado, devendo ser iluminada pelo conhecimento de toda a sua obra anterior, dos seus poemas românticos ao seu empenhamento marxista. A diatribe de Polak parece-me particularmente importante e penso que não poderá ficar aqui sem resposta, embora eu venha a debruçar-me mais demoradamente sobre a questão que ele levanta no último capítulo deste trabalho. A visão morrisiana do industrialismo não é de facto marxista, mas tal não pressupõe uma contradição na filosofia de um homem que tão prontamente subscreveu outros pontos da doutrina de Karl Marx. Se Polak não consegue encontrar uma linha de coerência na filosofia de vida proposta em *News from Nowhere* é porque não tem em conta o peso que a tradição da crítica romântica tem na Utopia de Morris. Nesta, Morris não é puramente marxista, mas também não o pretende ser. Ele escreve a sua obra-prima na fase da síntese do seu percurso dialéctico, onde visiona a sociedade do futuro com a alma de um poeta, os olhos de um artista e a determinação de um revolucionário inspirado por certezas cientificamente provadas. E, ao fazê-lo, modifica o conceito de Utopia.

## CAPÍTULO II

### UMA VISÃO INGLESA

Foi já estabelecida neste trabalho a ideia de que a visão que William Morris nos oferece em *News from Nowhere* só poderá ser compreendida quando interpretada à luz das influências que o utopista sofre ao longo de toda a sua vida. Com efeito, como demonstrei no capítulo anterior, grande parte das inconsistências que têm vindo a ser apontadas à Utopia de Morris perde todo o fundamento se *News from Nowhere* for abordado desta perspectiva. Mas julgo também importante realçar a existência de outros factores de condicionamento para a produção da obra-prima de Morris. É que, como todas as Utopias, *News from Nowhere* é uma obra de circunstância,<sup>1</sup> pretendendo dar resposta a questões pontuais que preocupam o autor e os seus contemporâneos. A consideração dessas questões, bem como da natureza das soluções avançadas por Morris nesse contexto, será sem dúvida imprescindível para uma correcta apreensão da visão morrisiana.

Neste sentido, a análise das circunstâncias da produção e da publicação de *News from Nowhere* em 1890, na recta final da vida e da obra de Morris, tornar-se-á particularmente reveladora. Será ela que nos permitirá compreender por que razão Morris escreve uma Utopia numa altura em que, mais do que nunca, aposta no pragmatismo da propaganda política. Penso que *News from Nowhere* poderá ser lida como reacção a duas circunstâncias particulares: a publicação da Utopia do americano Edward Bellamy, *Looking Backward*, em 1888, e a contenda política que Morris mantém com os fabianos, com a facção do "Socialist League" que advoga uma política gradualista e com os anarquistas membros da direcção do jornal *Commonweal*. Assim, ao escrever *News from Nowhere*, Morris não só nos lega uma visão que foi construindo ao longo da sua vida, como também fornece uma resposta cabal a atitudes políticas que informam filosofias de vida das quais ele discorda profundamente. Neste capítulo, procurarei compreender a visão morrisiana à luz dessas circunstâncias.

---

1 Ver o Capítulo I da primeira Parte deste trabalho.

A reacção negativa de William Morris à publicação de *Looking Backward* é bem conhecida, já que ele fez questão de não a ocultar. Escrevendo ao seu amigo escocês Bruce Glasier, Morris afirma, após a leitura dessa Utopia americana:

"I suppose you have seen or read, or at least tried to read *Looking Backward*. I *had* to on Saturday, having promised to lecture on it. Thank you, I wouldn't care to live in such a Cockney paradise as he imagines." (CW XVI: XXVIII)

Na recensão crítica que publica no periódico *Commonweal* em Junho de 1889, Morris tenta, por um lado, explicar a razão do sucesso que *Looking Backward* tão depressa alcançou e, por outro lado, expor as razões da sua rejeição da proposta bellamiana.

Explica então Morris que o socialismo está na moda. É tema obrigatoriamente abordado nas reuniões sociais e em todo o romance que pretenda falar seriamente da vida. De certa forma, o socialismo foi associado à ideia da esperança numa mudança e por isso fascina as mentes americanas e europeias. O sucesso de *Looking Backward* deve-se a este interesse generalizado por um pensamento que apenas alguns homens verdadeiramente entendem. Mas é também por essa razão que a Utopia de Bellamy deve ser encarada com desconfiança: é que grande parte do público que a lê identifica a sua mensagem política com as directrizes do pensamento socialista. E, se a mensagem lhe agrada, poderá gastar as suas energias defendendo uma causa que não é justa nem viável. Se, por outro lado, rejeitar a mensagem, poderá identificá-la apressadamente com a postura socialista e assim recusar um pensamento que, a ser exposto da forma conveniente, poderia até ser do seu agrado.

A Utopia de Bellamy promove, na perspectiva de Morris, uma esperança perigosa, ao defender uma estratégia de luta que não parte do pressuposto de que é necessário cortar com o presente. Bellamy parece estar satisfeito com a vida moderna e o futuro que imagina não é senão o desenvolvimento das condições coevas. Segundo Bellamy, a grande mudança não será operada por uma revolução

mas pelo crescimento progressivo dos monopólios privados que se forem firmando em solo americano até se fundirem num só. Quando esse único e englobante monopólio for nacionalizado, todos os meios de produção passarão a pertencer ao Estado, que tratará da sua gestão em nome do povo.

O sistema que Bellamy descreve, alicerçado numa política centralizadora dos meios de produção não é, segundo Morris, senão um "State Communism". O trabalho, porque é encarado como um fardo, é essencialmente mecanizado e obrigatório até aos 45 anos de idade. A vida urbana é privilegiada em detrimento da vida nos espaços rurais, a máquina em detrimento do homem. (Morris 1993: 353-8).

As objecções que Morris faz à Utopia de Bellamy a partir desta descrição parecerão sem dúvida óbvias para quem conhece o pensamento morrisiano. Ao conceito do trabalho como um fardo, Morris contrapõe o do trabalho como prazer. À vida urbana, Morris prefere a vida rural. Contestando o valor da máquina como princípio transformador da sociedade, Morris propõe o da arte. Em vez de confiar num processo de monopolização progressivo, Morris empunha o estandarte da revolução. De facto, o poeta romântico, o artista ruskiniano, o socialista convicto, não poderiam nunca reconhecer no autor de *Looking Backward* senão as características de um temperamento "unmixed modern (...), unhistoric and unartistic." (Morris 1993: 354)

A determinação de Morris no sentido de contrariar a mensagem de Bellamy, que ele teme que seja confundida com o verdadeiro socialismo, leva este poeta e artista inglês a escrever, também ele, uma Utopia. Esta atitude de Morris poderá parecer precipitada, mas não o será, decerto, se considerarmos o sucesso alcançado por Bellamy quer na América quer na Europa, bem como as implicações da sua proposta no contexto da política internacional. Necessitaremos assim de atentar também nas circunstâncias de produção de *Looking Backward*.

Quando é publicada pela editora americana Ticknor and Company, em 1888, *Looking Backward 2000-1887* alcança de imediato grande sucesso. Em poucos anos, Bellamy, até então um jornalista sem talento reconhecido, transforma-se no

autor de um *best-seller*. Só no ano em que *Looking Backward* é lançado no mercado são vendidos 60.000 exemplares. No ano seguinte, o número aumenta para 213.988, sendo por vezes vendidas num só dia 1000 cópias. No fim da década de 80, contam-se pelo menos onze revistas e cerca de sessenta Utopias inspiradas no sonho de Bellamy. Existem então cento e sessenta e cinco "Nationalist Clubs" espalhados por vinte e sete estados da União, cujo regulamento subscreve de forma explícita a estratégia política proposta por Bellamy. Em 1889 (um ano apenas após o lançamento de *Looking Backward*!) é fundado o periódico de publicação mensal *Nationalist*, que se assume como importante canal difusor do pensamento bellamiano (dois anos mais tarde será substituído pelo jornal *New Nation*). As políticas nacionalistas defendidas por Bellamy, difundidas por tão diferentes canais, não passam despercebidas aos membros do "People's Party" que em breve aproveitam as energias que Bellamy tão surpreendentemente soube mover, em prol do seu partido. Bellamy suscita ainda o interesse dos "Christian Socialists", bem como da "Fabian Society", movimento para o qual o utopista americano contribuirá com um prefácio para a edição americana dos *Fabian Essays*. Em 1897, data em que Bellamy faz publicar *Equality*, a continuação de *Looking Backward*, foram já vendidos um milhão de exemplares nos Estados Unidos da América e centenas de milhar um pouco por todo o mundo. Inglaterra, França, Alemanha, Rússia, Itália, Austrália, Índia, Indonésia, Japão e África do Sul, são apenas alguns dos países onde a obra faz sucesso (Jehmlich 1983: 35; Kumar 1987: 132-5; MacDonald 1990: 74-7; Roemer 1981: 306-7).

Como afirma MacDonald, William Morris não se teria preocupado tanto com o sucesso da Utopia de Bellamy se ele se tivesse confinado ao território americano. No entanto, *Looking Backward* em breve se torna também um fenómeno inglês. A Utopia de Bellamy começa por ser publicada em fascículos no jornal inglês *Brotherhood*, entre Janeiro e Julho de 1889, sendo nesse mesmo ano providenciada a edição em livro por Ebenezer Howard, o autor de *Garden Cities of*

*To-morrow* (1902).<sup>2</sup> Também o "Nationalist Movement" que havia sido fundado nos Estados Unidos não tarda em influir na fundação do "Nationalization Movement" em Inglaterra, com um jornal oficial, *The Nationalization News* (MacDonald 1990: 77).

De facto, Morris tem motivos para se preocupar. É que não é apenas o sucesso que a Utopia de Bellamy alcança em Inglaterra que está em causa. Mais importante do que esse facto, é o das características do público a que Bellamy se dirige. Trata-se de uma audiência que, se não é claramente socialista, tem pelo menos a curiosidade de se informar quanto aos seus ideais, até ao ponto de ler o jornal *Brotherhood*. Deste modo, Bellamy transmite a sua mensagem exactamente ao tipo de público que Morris tem vindo a tentar "educar" com as suas palestras sobre a arte e o socialismo. Talvez por essa razão Morris opte também por publicar a sua Utopia em fascículos num jornal habitualmente lido por um público socialista, o *Commonweal* (entre Janeiro e Outubro de 1890). E porque se apercebe de que o perigo da propagação dos ideais bellamianos é ainda maior nos Estados Unidos da América, é lá que primeiro publica a sua Utopia sob a forma de livro numa edição revista. De facto, a edição de Boston data de 1890, enquanto que a londrina é lançada apenas um ano depois.

Assim, no momento em que escreve *News from Nowhere*, Morris tem por objectivo específico contrariar o sucesso alcançado por Bellamy e esclarecer todos quantos se deixaram iludir por aquele "cockney paradise", de que ele não é, de forma alguma, um paraíso socialista. E assumindo claramente o papel de pedagogo, Morris fornece, na sua Utopia, a imagem daquele que ele acredita poder vir a ser o devir socialista. Note-se que ele não perde muito tempo, em *News from Nowhere*, com a descrição do funcionamento das instituições, até porque elas praticamente não existem. O Capítulo XIII, "Concerning Politics", é constituído por umas breves linhas, porque a política está igualmente ausente do sistema de

---

2 Ebenezer Howard foi, de facto, um dos grandes promotores do pensamento de Bellamy no solo britânico. As influências deste na sua obra mais conhecida, *Garden Cities of To-morrow*, é aliás evidente. Note-se que esta obra de 1902 não é senão uma edição revista de *To-morrow: A Peaceful Path to Real Reform*, publicado em 1898. Se refiro no texto a edição de 1902 é porque é esta a mais conhecida e foi a partir desta que foram feitas as traduções que asseguraram a internacionalização das ideias de Ebenezer Howard.

organização nowhereano. Mas Morris não é muito específico em relação a esses pontos, porque o que lhe interessa é contrariar a mensagem principal da Utopia de Bellamy: a de que a mudança dar-se-á naturalmente, gradualmente, sem derramamento de sangue. Por isso o relato do velho Hammond da fase revolucionária da transição, apresentada como dura mas necessária, ocupa uma grande parte do livro. Os críticos que falam de desequilíbrio entre a extensão deste relato e a subsequente parcimónia com que Morris aborda outros assuntos, não têm pois em conta que o objectivo primordial de Morris ao escrever a sua Utopia é de elucidar e evangelizar os públicos inglês e americano em relação a questões particulares. É óbvio que, por arrastamento, Morris critica outros aspectos focados na Utopia de Bellamy, tais como o da educação e o do trabalho, e aí é a voz do poeta e do artista que se faz ouvir com maior força. De facto, como expliquei no capítulo anterior, a teoria social de Morris é holista, integrando a política, a arte, a religião e a economia. Mas essa percepção da vida e da sociedade como um todo orgânico é igualmente contraposta à ideia bellamiana de uma sociedade industrial, regimentarizada, compartimentada em grupos que se dedicam a actividades determinadas por faixas etárias. Creio que Nadia Khouri tem razão quando afirma que "*News from Nowhere* is essentially a utopia of compensation for all that was lacking not only in Victorian society but also in Bellamy" (Khouri 1981: 391).

Este aspecto evocado por Khouri bastaria, decerto, por si só, para justificar uma análise atenta da Utopia bellamiana no contexto deste trabalho. Mas se tentarei fazê-lo de seguida, será por uma outra razão, que me parece bem mais importante. É que o facto de o próprio Morris ter reconhecido que escreveu *News from Nowhere* como resposta a *Looking Backward*, fazendo o narrador da sua Utopia viajar, tal como o herói bellamiano, até ao futuro, leva frequentemente a crítica morrisiana a enaltecer o mérito de Bellamy no âmbito da renovação e da transformação da literatura utópica de língua inglesa. Bellamy é, com efeito, o grande responsável pela força com que a Eucronia se afirma, quer no solo americano quer no solo inglês oitocentista finissecular. Mas tal não significa que a transformação do género utópico se deva a este utopista americano. Na verdade,

eu creio que é Morris o grande inventor da Eucronia socialista. Deste modo, o que eu pretenderei demonstrar, nas páginas que se seguem, é que a Utopia bellamiana se encontra ainda muito próxima da Utopia de tipo moreano. De facto, se Bellamy se sente compelido a fazer o seu herói viajar até ao futuro, tal não se deve a uma concepção moderna de Utopia, influenciada pelo pensamento marxista, mas a uma visão do futuro tipicamente americana. Mas necessitarei, sem dúvida, de caracterizar essa visão.

Nas linhas com que fecha a sua recensão crítica de *Looking Backward*, Morris afirma: "The book is one to be read and considered seriously, but it should not be taken as the Socialist bible of reconstruction." (Morris 1993: 358) Esta afirmação de Morris leva-nos inevitavelmente à questionação da natureza do sistema político proposto por Bellamy. Se não é socialista, o que será então? Krishan Kumar debruça-se sobre este problema no capítulo de *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times* que dedica a Bellamy. Nele, Kumar conclui que, apesar de o próprio Bellamy sempre ter recusado o rótulo de socialista preferindo o de "nacionalista", a verdade é que o seu pensamento é, na sua essência, socialista. Não se trata, contudo, do socialismo europeu, de raiz germânica. O socialismo de Bellamy é um socialismo específico, que só poderemos designar de "americano", com toda a carga ideológica que tal qualificativo comporta. De acordo com a análise de Kumar, ao contrário do socialismo europeu, o socialismo americano não se assume como ponto de ruptura com o passado, mas como a sua continuação. O conceito de evolução é essencial para o compreendermos, porque é esse conceito que permite a filiação do socialismo americano na tradição da defesa da mesma "política igualitária"<sup>3</sup> que esteve na base da Revolução Americana. No momento em que essa política parece estar a ser posta em causa, nos finais do século XIX, na sequência das desigualdades económicas geradas pela industrialização, os socialistas americanos advogam uma política de nacionalização dos meios de

---

3 Kumar refere-se, sem dúvida, não a uma política de igualdade social total, mas à reivindicação da igualdade de oportunidades em que Thomas Paine se empenhou e que eu analisei no terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

produção para assim reporem a ordem e ajudarem à evolução natural que tende para a igualdade social. O processo de nacionalização é assim encarado como a fase complementar e final de um processo iniciado com a Revolução Americana. Embora com características próprias, nacionais e nacionalistas, o pensamento político de Bellamy não deixa, portanto, de ser socialista, assentando na mesma crítica à sociedade industrial que caracteriza as versões socialistas europeias. Na verdade, como conclui Kumar, "Marxism holds no monopoly of the title to socialism." (Kumar 1991: 140-9)

A leitura que Kumar nos propõe da Utopia de Bellamy parece-me particularmente importante pois ilumina alguns passos do texto que seriam sem dúvida mal entendidos sem os necessários esclarecimentos sobre a especificidade do socialismo americano. Na verdade, ao inscrever o socialismo americano na tradição da defesa da "política igualitária" que esteve na base da Revolução Americana, Kumar remete-nos, indirectamente, para momentos mais longínquos, os do nascimento e formação da ideia de "América" pela qual se baterem os colonos na Revolução Americana. Como explica Sacvan Bercovitch em textos como *The Puritan Origin of American Self* (1975), "How the Puritans Won the American Revolution" (1976) e "The Rites of Assent" (1982), a ideia de América enquanto "Nova Terra Prometida" tem raízes profundas no passado puritano e encontra-se envolta no manto profético do pensamento escatológico. A ideia da possibilidade da inauguração do Milénio, tão popular na Inglaterra seiscentista,<sup>4</sup> parecia ainda mais concretizável na virgindade do solo americano, particularmente para os puritanos que emigraram para a Nova Inglaterra. A América afigurava-se-lhes então como a nação eleita por Deus, a segunda hipótese de felicidade terrena. Deus tinha aberto aos "peregrinos" as portas da "Nova Jerusalém" e tinha-lhes indicado o caminho. O processo de salvação tinha sido assim iniciado, e a ele se encontrava indelevelmente ligada a ideia de progresso, que se traduziria sobretudo a nível material. Na verdade, como salienta Bercovitch, o espírito capitalista viajou a bordo

---

4 Este tema foi já abordado no primeiro capítulo da Parte II deste trabalho.

dos primeiros barcos de peregrinos, e animou o espírito dos colonos recém-chegados antes mesmo de ser instaurada uma ordem capitalista. (Bercovitch 1982: 8). Como defende este crítico, para os americanos o capitalismo é muito mais do que um sistema económico, é a estrutura de base do edifício social. De facto, é no seio do capitalismo que "the United States developed steadily if not quite harmoniously into a middle-class culture." (Bercovitch 1976: 611) E é esta "cultura da classe média", este "legado puritano" (Bercovitch 1982: 10), esta ideia de nação eleita, que triunfa na América de Bellamy.

A teoria bercovitchiana é bem mais complexa do que as poucas linhas que escrevi poderão deixar supor. Julgo, no entanto, que a minha brevíssima exposição será suficiente para fundamentar a tese que pretendo defender relativamente ao socialismo de Bellamy. Creio, de facto, que a teoria de Bercovitch me permite lançar uma nova luz sobre a interpretação que Kumar nos oferece do socialismo americano, na medida em que ela me conduz a uma reflexão sobre as suas origens profundas. Na verdade, penso que mais do que na tradição da defesa de uma "sociedade igualitária" (como pretende Kumar), o socialismo americano que Bellamy postula radica na ideia de "América", saída do legado puritano, de que Bercovitch nos fala. O socialismo americano deverá pois ser considerado na linha das expectativas milenaristas que levaram à colonização da América no século XVII.<sup>5</sup>

A interpretação que proponho não é nova. Na Introdução que escreve para a edição de *Looking Backward* dos "Penguin Books"<sup>6</sup>, Cecilia Tichi fala já da importância do mito americano da "Nova Jerusalém" para a compreensão do sonho bellamiano (Tichi 1986: 18-9). Penso, contudo, que Tichi não tira o devido partido que a perspetivação da Utopia de Bellamy nesse sentido lhe oferece, aspecto

---

5 Note-se que, quando falo de "socialismo americano", refiro-me ao pensamento político radical que maior popularidade alcança nos Estados Unidos da América, nos finais do século XIX, e no qual as teorias de Bellamy se integram. Existe também na América, para além deste "socialismo americano", um socialismo de raiz marxista (e portanto europeia) que não chega a conseguir uma implantação significativa e que por isso não será considerado no âmbito deste trabalho.

6 A primeira edição da "Penguin" data de 1982.

que, de resto, eu pretendo aqui desenvolver.

Começamos por analisar a estrutura política, económica e social da América do futuro imaginada por Bellamy. Referindo-se a esse aspecto, Morris chama-lhe, na recensão crítica de *Looking Backward* que assina para o *Commonweal*, "State Communism" (Morris 1993: 356). Contudo, como defende Stephen Coleman, mais do que um comunismo de Estado encontramos, na América que Doctor Leete descreve, um "capitalismo de Estado" (Coleman 1989: 6). Na verdade, creio que se Morris é induzido a identificar o sistema proposto por Bellamy com a fase correspondente na teoria marxista da evolução histórica (a da "ditadura do proletariado", quando o Estado se torna o dono único de todos os meios de produção), tal deve-se ao florescimento industrial que tanto para Marx como para Bellamy são fulcrais para a transformação da sociedade. É aliás sobre este mesmo pressuposto que tem assentado a vertente crítica bellamiana que se tem dedicado a procurar paralelismos entre a crítica social de Marx e a de Bellamy (cf., por exemplo, Jehmlich 1983: 27-9). Contudo, como esclarece Kumar, Bellamy só entra em contacto com a teoria marxista após o sucesso que coroa a primeira edição de *Looking Backward* (Kumar 1991: 144). Assim, creio que o processo de industrialização da América defendido por Bellamy, mais do que interpretado à luz das teorias marxistas, deverá ser visto sob o prisma do capitalismo americano que vê a industrialização como o caminho mais seguro para a consolidação do sistema político e económico que promove. Como nota Coleman, embora Bellamy insista no facto de na América do futuro não haver salários, a verdade é que eles existem, através do sistema de créditos. A diferença é que agora há apenas um patrão, o Estado (Coleman 1989: 4). Tal como na sociedade capitalista, o bom funcionamento da sociedade do futuro de Bellamy depende do estabelecimento de um sistema de incentivos. Tais incentivos não se prendem com a atribuição de bens materiais, mas com promoções, privilégios e o reconhecimento público da

qualidade do trabalho executado e dos resultados obtidos.<sup>7</sup> Como explica Doctor Leete a Julian West, a natureza humana não mudou e a ética predominante é ainda a capitalista. Contudo, agora os indivíduos não trabalham em proveito próprio, mas contribuem todos juntos para a glória da sua nação:

"I don't think there has been any change in human nature in that respect since your day. It is so constituted still that special incentives in the form of prizes, and advantages to be gained, are requisite to call out the best endeavors of the average man in any direction.

(...)

So you see that though we have abolished poverty and the fear of it, and inordinate luxury with the hope of it, we have not touched the greater part of the motives which underlay the love of money in former times, or any of those which prompted the supream sorts of effort." (Bellamy 1986: 88-9)

E, na verdade, a sociedade imaginada por Bellamy continua a ser consumista, produzindo, como nota Morris, "[all kind] of wares to satisfy every caprice, however wasteful and absurd" (Morris 1993: 356). O nível de vida de todos os habitantes é o dos indivíduos que pertenciam à classe média oitocentista. A verba em dólares, que periodicamente é creditada no cartão que todos utilizam para a aquisição de bens, pode ser gasta conforme os gostos de cada indivíduo,<sup>8</sup> provavelmente em nome do direito à igualdade de oportunidades que informa a cosmovisão americana. A nota dominante de *Looking Backward* é, sem dúvida, a de uma prosperidade económica evidente em todos os aspectos da vida doméstica e social. Na verdade, subjaz ao conceito de ideal bellamiano uma preocupação com a satisfação das necessidades

---

7 Quanto aos incentivos que se encontram na base de promoções, explica Doctor Leete: "Apart from the grand incentive to endeavor afforded by the fact that the high places in the nation are open only to the highest-class men, and that rank in the army constitutes the only mode of social distinction for the vast majority who are not aspirants in art, literature, and the professions, various incitements of a minor, but perhaps equally effective, sort are provided in the form of special privileges and immunities in the way of discipline, which the superior-class man enjoy. These, while intended to be as little as possible invidious to the less successful, have the effect of keeping constantly before every man's mind the great desirability of attaining the grade next above his own." (Bellamy 1986: 106-7)

8 É Edith quem explica a West a forma como o "crédito" concedido poderá ser gasto: "(...) although the income is the same, personal taste determines how the individual shall spend it. Some like fine houses; other, like myself, prefer pretty clothes; and still others want an elaborate table." (Bellamy 1986: 96).

materiais dos indivíduos. Por isso considero, como defendi já num momento anterior deste trabalho,<sup>9</sup> que a Utopia de Bellamy marca o clímax da linha materialista da tradição de literatura utópica que começa, em Inglaterra, com a Utopia de Francis Bacon.

Também o "nacionalismo" de Bellamy, a que tantos homens chamaram socialismo contra a vontade deste autor, poderá ser explicado à luz da "ideia de América". De facto, Bellamy pensa em termos de nação, porque é ainda influenciado pelo mito de que foi o povo americano, enquanto nação, que foi eleito por Deus. A industrialização, a formação de monopólios até à fusão num só, mais não são do que passos dados no trilho divino. Esta interpretação poderá, à primeira vista, parecer forçada, mas o guia de West refere-se-lhe explicitamente a propósito da quase inexistência da mentira e da falsidade na sociedade em que vive:

"That is the most astounding thing you have told me,' I [Julian West] exclaimed. 'If lying has gone out of fashion, this is indeed the *new heavens and the new earth wherin dwelleth righteousness*, which the prophet foretold.'

'Such is, in fact, the belief of some persons nowadays,' was the doctor's answer. 'They hold that we have entered upon the millennium, and the theory from their point of view does not lack plausibility.'" (Bellamy 1986: 153)

Se continuarmos a interpretar *Looking Backward* à luz da visão que a América tem de si mesma, encontraremos ainda uma outra explicação importante para um dos aspectos que Morris mais condena nessa sociedade: o conceito de trabalho. Mas, para compreendermos melhor esta ideia, teremos de nos deter um pouco na consideração da organização do trabalho na Utopia bellamiana. Na América imaginada por Bellamy, todo o trabalho é organizado a nível nacional e todos os cidadãos se inscrevem num "Industrial Army". A designação escolhida para este produtor nacional não é desajustada. A lógica que lhe subjaz é a mesma que está na base do serviço militar: é obrigatório por um período limitado de tempo e contribui para a defesa e para o crescimento da nação. Nessa América do futuro,

---

<sup>9</sup> Cf. o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

todos os homens começam a trabalhar aos 21 anos, atingindo aos 45 a idade da reforma. Assim sendo, não existe propriamente uma classe trabalhadora, já que todos trabalham (as mulheres têm uma carreira à parte, dedicando-se a serviços mais leves), mas aquilo a que Jehmlich chama uma "working generation" (Jehmlich 1983: 32). Os cargos mais altos só podem ser alcançados por aqueles que enham conseguido exercer com sucesso as suas funções nos mais variados postos, e assim subir a escada desta "pirâmide" de organização do trabalho. Embora Doctor Leete insista que a distribuição do trabalho é justa, procurando ajustar-se à vocação de cada um, não deixa de afirmar também, em diferentes passos do seu discurso, que o trabalho é compulsivo:

"It is most certain (...) that no ablebodied man nowadays can evade his share of work and live on the toil of others, whether he calls himself by the fine name of student or confesses to being simply lazy." (Bellamy 1986: 133)

E num outro momento o guia de West confessa:

"As for actual neglect of work, positively bad work, or other overt remissness on the part of men incapable of generous motives, the discipline of the industrial army is far too strict to allow anything whatever of the sort. A man able to duty, and persistently refusing, is sentenced to solitary imprisonment on bread and water till he consents." (Bellamy 1986: 107).

Mas saliente-se a razão apontada por Doctor Leete para que o trabalho seja considerado obrigatório para determinadas faixas etárias, sendo regulamentado por um sistema de rigorosas penalizações. É que a obrigatoriedade do trabalho foi a única lei que Deus impôs à nação americana, como fica claro no texto de Bellamy:

"We require, indeed, by law that every man shall serve the nation for a fixed period, instead of leaving him his choice, as you did, between working, stealing, or starving. With the exception of this fundamental law, which is, indeed, merely codification of the law of nature -- the edict of Eden -- our system depends in no particular upon legislation, but is entirely voluntary, the logical outcome of the

operation of human nature under rational conditions." (Bellamy 1986: 101 [sublinhado meu]).

Mas a interpretação de *Looking Backward* à luz da tese bercovithiana poderá ajudar-nos também a compreender por que razão Bellamy defende que a transformação da sociedade poderá ser conseguida sem que seja necessário, no século XIX, fazer-se uma revolução. Recordemos Bercovitch e a sua descrição da ideia de salvação como um processo. Como o americanista explica em "How the Puritans Won the American Revolution", a independência da América em relação ao Velho Mundo era vista pelos colonos americanos setecentistas como um importante passo na conquista da "Nova Terra Prometida". No século XVIII a Revolução não era então pressentida como um acto de rebelião, mas como a formalização da vontade divina, que anteriormente abençoara a colonização da América. Deste modo, "what the founding fathers initiated, the Revolutionary sons fulfilled." (Bercovitch 1976: 607-8). Assim, a ideia de que era Deus quem favorecia os ventos da história, conduziu à crença numa versão sagrada do progresso humano (Bercovitch 1976: 605). E é esta ideia que os socialistas americanos perfilham no final do século XIX.

Mas se, para estes socialistas, a Revolução Americana mais não foi do que a confirmação da vontade divina, a possibilidade de uma revolução, no final do século XIX, é entrevista como um acto de desobediência a Deus. Porque sabem que a história da sua nação foi já traçada pelo Criador, os socialistas americanos acreditam que a rebelião contra o sistema equivalerá a um retrocesso no caminho da salvação. É nesse sentido que os socialistas americanos oitocentistas rejeitam categoricamente a ideia de revolução, defendendo uma política reformista que vá corrigindo aqui e além as injustiças que pareçam mais flagrantes, sem contudo abandonarem os dogmas sociais americanos. A palavra de ordem é então operar dentro do sistema, para assim se garantir a salvação da nação americana. Creio que, visto deste prisma, este excerto de *Looking Backward* ganha novo significado:

"By the way,' said I [Julian West], (...) 'what part did the followers of the red flag take in the establishment of the new order of things? They were making considerable noise the last thing that I knew.'

'They had nothing to do with it except to hinder it, of course,' replied Doctor Leete. 'They did that very effectually while they lasted, for their talk so disgusted people as to deprive the best-considered projects for social reform of a hearing. The subsidizing of those fellows was one of the shrewdest moves of the opponents of reform.'

'Subsidizing them!' I exclaimed in astonishment.

'Certainly,' replied Doctor Leete. 'No historical authority nowadays doubts that they were paid by the great monopolies to wave the red flag and talk about burning, sacking, and blowing people up, in order, by alarming the timid, to head off any real reforms.'" (Bellamy 1986: 182 [sublinhados meus])

Perfilhando a ideia de que a América foi eleita por Deus, enquanto nação, os socialistas americanos oitocentistas advogam uma política nacionalista que glorifica o destino sagrado a que o seu país foi votado. De facto, a ideia que anima o "Nationalist Party", a quem Bellamy atribui, na sua Utopia, a responsabilidade pela transformação da sociedade, é a da América, nação forte por excelência, predestinada à salvação:

"(...) its [the National Party] purpose was to realize the idea of a nation with a grandeur and completeness never before conceived, (...) as a family, a vital union, a common life, a mighty heaven-touching tree whose leaves are its people, fed from its veins, and feeding it in turn." (Bellamy 1986: 183 [sublinhado meu])

E se o "National Party" teve um papel tão relevante na transformação da sociedade imaginada por Bellamy, foi porque os seus líderes compreenderam que "all that society had to do was to recognize and cooperate with that evolution, when its tendency had become unmistakable." (Bellamy 1986: 61)

Penso que se tornam agora claras as diferenças que separam o socialismo de Bellamy (que nos Estados Unidos da América é a forma de socialismo predominante) das diferentes versões de socialismo que se impõem na Europa. Ao advogarem uma política nacionalista e gradualista, os socialistas americanos assumem uma atitude reprovável para os socialistas ingleses de formação marxista

que acreditam que apenas um corte radical com o passado, através de uma revolução, poderá estar na origem do nascimento de uma sociedade nova. E se é certo que na estratégia política que propõem os socialistas americanos se aproximam dos fabianos ingleses, bem como da facção da "Socialist League" que defende uma política parlamentarista, também é verdade que o fazem por razões bem diferentes. Com efeito, ao passo que a convicção que anima aqueles socialistas ingleses de que a melhor via para a transformação da sociedade é o parlamentarismo advém-lhes de um "realismo político" (isto é, da noção de que a revolução não seria bem-sucedida, assumindo mais um carácter destrutivo do que construtivo), a ideia que anima os socialistas americanos é a da glorificação da nação eleita por Deus e da confirmação da vontade divina. Mas também se torna possível, a partir das considerações que tenho vindo a tecer sobre o socialismo americano, a detecção da grande diferença que existe entre a Eucronia de William Morris e a de Edward Bellamy. Na verdade, Morris é levado a construir a sua Eucronia porque, subscrevendo a teoria marxista da evolução histórica, inscreve o seu ideal na sequência do desenvolvimento da história. Bellamy, por seu turno, projecta a sua Utopia no futuro porque a perspectiva, animado por convicções milenaristas, no âmbito dos planos de Deus para o futuro da humanidade. O futuro é então encarado como um processo aberto por Deus aos homens. No sermão radiofónico que o pastor Barton profere no final do livro de Bellamy, esta visão do futuro é tornada clara: "Humanity has burst the chrysalis. The heavens are before it." (Bellamy 1986: 206). A concepção de tempo que subjaz a esta ideia de futuro é a de um progresso em linha recta, já que, como explica Mr. Barton, "we believe the race for the first time to have entered on the realization of God's ideal of it, and each generation must now be a step upward." (Bellamy 1986: 206).

\* \* \*

A análise de *Looking Backward*, em que me empenhei até este momento permitiu-me assim chegar a algumas conclusões relativamente ao papel que

Bellamy desempenha no processo de nascimento e de afirmação da Eucronia como novo modo de sentir a Utopia. Do que foi atrás exposto penso que ficou claro que Bellamy não é um grande inovador nesse sentido. Recordando a terminologia proposta por J.C. Davis, creio que poderei dizer que a ideia de futuro que perpassa a Utopia bellamiana se encontra muito próxima da que subjaz ao Milénio, já que repousa mais nas graças dadas à Divina Providência do que no trabalho dos homens. E mesmo a concepção da sociedade, que as maravilhas do progresso tecnológico fazem parecer tão moderna, é, na verdade, bastante antiga. De facto, com o seu sistema de incentivos, a pena de prisão para quem não quiser trabalhar, o funcionamento incorruptível da máquina institucional,<sup>10</sup> a sociedade americana imaginada por Bellamy não difere muito da sociedade totalitária descrita por Thomas More. Tal como as Utopias de tipo moreano que antes analisei, *Looking Backward* assenta no pressuposto de que a natureza humana não mudou (Doctor Leete insiste aliás várias vezes nesse aspecto) e de que a melhor solução para uma vida pacífica em sociedade continua a ser a institucional<sup>11</sup> (sobretudo quando abençoada por Deus como o parece ser, no caso americano, o "capitalismo de Estado").

Nesta perspectiva, creio que a Utopia de William Morris ganha maior importância. De facto, a leitura que proponho de *Looking Backward* faz com que *News from Nowhere* seja vista como a primeira Eucronia moderna, não só porque a possibilidade de realização do ideal utópico assenta numa visão nova (a teoria marxista da evolução histórica), mas também porque se baseia numa concepção

---

10 Referindo-se a este mesmo aspecto, esclarece Doctor Leete: "Corruption is impossible in a society where there is neither poverty to be bribed nor wealth to bribe, while as to demagoguery or intrigue for office, the conditions of promotion render them out of the question." (Bellamy 1986: 146).

11 Em "How and Why I Wrote *Looking Backward*", artigo escrito em jeito de explicação ao público que tanto se interessou pela sua Utopia, Bellamy refere-se à solução que ele "descobriu" e que se encontra na base do pensamento nacionalista, exactamente como uma solução institucional, um método que, a ser devidamente aplicado, poderá provocar a tão almejada evolução social: "I have stopped by the way to say these few words about the plan of *Looking Backward* as the result of the rigid application of the democratic formula to the social problem, and concerning the feature of absolute economic equality as a necessary effect of that method, because it is in these points and their implications that Nationalism, as suggested by *Looking Backward*, is, perhaps, most strongly differentiated from some other socialistic solutions." (Bellamy 1981: 26)

positiva da natureza humana.

Mas julgo igualmente que a interpretação que acima ofereci de *Looking Backward* me permite encontrar ainda uma outra explicação importante no que respeita ao nascimento da Eucronia morrisiana. É que se, ao contrário do que defendem Paul Meier e Krishan Kumar (cf. Kumar 1991: 456), a construção da Eucronia morrisiana parte de pressupostos totalmente diferentes dos que informaram a visão do futuro bellamiana, teremos de entender *News from Nowhere* não só como o produto do sonho morrisiano, mas também como o local de síntese da tradição do pensamento anti-capitalista inglês. Por outras palavras, defendo que a Eucronia de Morris é uma Eucronia com características especificamente inglesas, tal como a de Bellamy é especificamente americana. Tais especificidades que informam ambas as Utopias fazem com que elas não possam ser vistas como produtos para exportação. Na verdade, talvez Morris não devesse ter-se esforçado tanto em publicar rapidamente a sua Utopia em solo americano, já que existe uma barreira cultural que impede os americanos de compreenderem o que pretende esse defensor da "red flag". Mas o mesmo poderá ser dito em relação à recepção de *Looking Backward* em Inglaterra. Aí, se o sonho bellamiano é tão bem recebido, não é porque seja compreendido na sua essência, mas porque rejeita a hipótese de revolução (tão temida pela classe média, que tudo tem a perder) e assim se aproxima da política definida, embora com formulações distintas, quer pela "Fabian Society" quer por uma vertente da "Socialist League" da qual Morris discorda profundamente.

Como disse já,<sup>12</sup> a necessidade de uma revolução torna-se um imperativo do pensamento político de William Morris após a filiação deste na "Social Democratic Federation" e subsequente contacto com as teorias marxistas da evolução histórica. Contudo, essa necessidade não parece tão evidente a todos os que, nesta altura, dizem ser socialistas. Com efeito, como explica Walter E. Houghton, o espectro de uma revolução iminente aterroriza várias gerações de ingleses desde

---

12 Cf. o primeiro capítulo da Parte III deste trabalho.

o período em que Edmund Burke descreve os perigos que assolam aqueles que ousam desafiar a tradição. De 1815 a 1850, a Inglaterra vive a vertigem desse perigo, à medida que a tensão entre as "duas nações" de que falava Disraeli aumenta, atingindo quase um ponto de ruptura. Na opinião de Houghton, é exactamente essa ansiedade face ao descontentamento da "nação mais pobre" que conduz à promulgação do "Reform Bill". Mas as reformas então aprovadas pelo Parlamento não são suficientes para esbater as diferenças económicas (que, pelo contrário, se agudizam com o decorrer dos anos) e o pânico volta a assombrar os ingleses que presenciam as revoltas londrinas de 1848 e, em 1866, os incidentes sangrentos que ocorrem em Hyde Park (Houghton 1957: 55-8). Mas é na década de 80 que a ansiedade face à inevitabilidade de uma revolução se revela mais forte, quando os revolucionários socialistas promovem, entre 1885 e 1887, uma onda de manifestações de desempregados. E é neste momento em que o liberalismo melhor revela a sua maior contradição - o facto de produzir riqueza gerando, simultaneamente, tanta miséria - que desperta aquilo a que Jacques Droz chama o "remorso social" da classe média. A filantropia é a resposta que os homens e mulheres da burguesia e da intelectualidade vitoriana encontram para tranquilizar a sua consciência ou, como diz Beatrice Webb, o sentimento de culpabilidade de um pecado "de classe", face à miséria que assola a maioria da população (Droz 1979: 490). É este sentimento que se encontra na base do nascimento da "Fabian Society", em 1884, mas também de outros movimentos como o "Christian Socialism" ou a "Christian Social Union". O fabianismo, pelo carisma dos seus líderes (dos quais se destacam Beatrice e Sydney Webb, bem como George Bernard Shaw<sup>13</sup>), pelo apoio económico que granjeia entre a classe

---

13 Em *Culture and Society* Raymond Williams chama a atenção para a diferença de formação política que separa o casal Webb de Bernard Shaw. Diz Williams que embora advoguem a mesma estratégia, os Webb e Shaw foram conduzidos a conclusões semelhantes percorrendo todavia caminhos distintos: "Fabianism, in the orthodox person of Sidney Webb, is the direct inheritor of the spirit of John Stuart Mill; that is to say, of a utilitarianism refined by experience of a new situation in history. Shaw, on the other hand, is the direct successor of the spirit of Carlyle and of Ruskin, but he did not go the way of his elder successor, William Morris. In attaching himself to Fabianism, Shaw was, in effect, telling Carlyle and Ruskin to go to school with Bentham, telling Arnold to get together with Mill." (Williams 1992: 181-2)

média e pelo impacto da publicitação de uma teoria que promete melhorar o nível de vida de todos sem a necessidade de uma revolução, afigura-se a William Morris como o inimigo mais poderoso e, portanto, a combater. Note-se que é este mesmo movimento que tão calorosamente recebe e promove, no solo inglês, o plano de reestruturação política proposto por Bellamy.

Para quem conhece o pensamento de Morris, as objecções que ele põe à estratégia política proposta pelos fabianos parecerão óbvias. De facto, este artista revolucionário nunca poderia aceitar a ideia fabiana da reconciliação das reivindicações das classes operárias com as estruturas existentes. Como explica H.C.G. Matthew, os fabianos não criticam a ordem económica liberal por a considerarem injusta, mas por ser ineficaz. Crêem que a resposta para o problema do desemprego e da fome radica não na subversão do sistema, mas na planificação adequada do seu funcionamento. Nesse sentido, propõem uma economia de mercado gerida por um órgão central, à frente do qual estaria uma elite de profissionais competentes (Matthew 1993: 569). Ao tentarem adaptar as doutrinas democráticas à realidade das condições da Inglaterra industrial, os fabianos granjeiam facilmente, como nota David Thomson, o apoio popular (Thomson 1978: 234-5). É, de facto, um "cockney paradise" muito semelhante ao de Bellamy aquele que o fabianismo propõe, alcançado sem violência social.

Como explica J. Droz, o segredo do sucesso da implantação dos ideais fabianos no solo inglês deve-se principalmente à concentração dos esforços dos seus membros na propaganda política. Nas reuniões e conferências que organiza e nos panfletos políticos que distribui, a "Fabian Society" apregoa ao seu público a ideia de que o capitalismo se encontra condenado e de que é necessário reformar a sociedade. Tal reforma, feita gradual e legalmente, sob o signo da política paciente (mas bem sucedida) que o general romano Fábio adoptou na sua luta contra Aníbal, deveria conduzir à transformação da sociedade capitalista numa sociedade socialista. Mas os ideais da "Fabian Society" são também bem-vindos por uma boa parte dos vitorianos finisseculares, porque se opõem ao espírito que dominou todo o século mas que provou ser ineficaz. Contrapondo-se à visão

utópica dos românticos, os fabianos reclamam para as suas teorias uma visão realista da política. Disputando um "braço-de-ferro" com o marxismo, a "Fabian Society" faz repousar igualmente a sua teoria política numa certeza científica: a de que a sociedade socialista, onde a propriedade e os meios de produção pertencem a todos, corresponde ao estado final da evolução das sociedades humanas. Defendendo a ideia de que a acção do homem é imprescindível para que a reforma social seja concretizada, os fabianos fazem entrar para o vocabulário inglês a palavra "possibilism", propondo-a como alternativa ao já gasto "utopism" (Droz 1979: 504-9).

Contudo, na perspectiva de Morris, a estratégia política proposta pelos fabianos nada tem de possibilista. Na verdade, Morris crê que os fabianos não têm em conta o peso e o poder de resistência do sistema capitalista. É isso mesmo que ele explica ao público que o ouve na palestra *Whigs, Democrats and Socialists* que apresenta no South Place Institute, em 1886, sob os auspícios da "Fabian Society". Como o título da sua palestra indicia, o propósito de Morris é então o de estabelecer claramente as diferenças que existem entre as várias estratégias políticas que estão na moda. Tendo a "Fabian Society" por anfitriã, Morris não pode, naturalmente, deixar de demonstrar uma certa condescendência em relação à sua posição política. Assim, reconhece aos fabianos o mérito de irem um pouco mais longe, e de forma positiva, do que os democratas convencionais. Torna-se claro que é dos fabianos que Morris está a falar no seguinte passo do seu discurso:

"But again, it may be said, some of the Democrats go farther than this; they take up actual pieces of Socialism, and are more than inclined to support them, Nationalization of the land, or of railways, or cumulative taxation on incomes, or limiting the right of inheritance, or new factory laws, or the restriction by law of the day's labour .. one of these, or more than one sometimes, the Democrats will support, and see absolute salvation in these one or two planks of the platform. All this I admit, and once again say it is a hopeful sign, and yet once again I say there is a snare in it -- a snake lies lurking in the grass." (CW XXIII: 32-3)

E de seguida, chamando já aos fabianos "semi-Socialist Democrats", Morris diz-

lhes que, embora a estratégia política que propõem seja animada pelas melhores intenções, ela é ineficaz porque subestima a força do inimigo a abater:

"Those who think that they can deal with our present system in this piecemeal way very much underrate the strength of the tremendous organization under which we live, and which appoints to each of us his place, and if we do not chance to fit it, grinds us down till we do. Nothing but a tremendous force can deal with this force; it will not suffer itself to be dismembered, nor to lose anything which really is its essence without putting forth all its force in resistance; rather than lose anything which it considers of importance, it will pull the roof of the world down upon its head." (CWXXIII: 33).

No final da sua palestra, Morris reafirma a sua posição. O Parlamento não é o local indicado para os socialistas discutirem a mudança de que a sociedade inglesa tão urgentemente necessita. Mesmo a estratégia seguida por alguns socialistas no sentido de se fazerem eleger para o Parlamento para aí gerarem a confusão e provocarem a sua dissolução, parece perigosa a Morris, pois ele teme que o sistema acabe por seduzir mesmo os mais bem-intencionados. Assim, conclui Morris que o campo de acção dos verdadeiros socialistas deverá ser fora do Parlamento. Será aí que se conseguirá "educar" os operários, para que eles aprendam a conhecer os seus direitos, a conquistá-los e a usá-los convenientemente. (CWXXIII: 38).

A separar o pensamento político de Morris do dos fabianos encontra-se, no entanto, muito mais do que a mera abordagem da questão da reforma e da acção política. Existem também divergências evidentes no que respeita aos objectivos da luta em que ambas as facções se encontram empenhadas. É que, embora Morris afirme reiteradamente ser socialista após a sua filiação na "Social Democratic Federation", a verdade é que o seu socialismo é radical, purista ou, se quisermos ser mais rigorosos, comunista, afastando-se assim das linhas do socialismo mais conservador (ou democrático, como diria Morris) que várias associações políticas então postulam. O próprio Morris esclarece as diferenças entre socialismo e comunismo em "True and False Society" (1887), definindo este último como um

passo para além do socialismo. Repare-se na forma como Morris descreve o comunismo como um sistema mais evoluído, pondo a tónica na qualidade de vida de que o indivíduo aí pode usufruir, sendo livre nas suas escolhas:

"According to the first [Socialism], the State -- that is, the nation organized for unwasteful production and exchange of wealth -- will be the sole possessor of the national plant and stock, the sole employer of labour, which she will so regulate in the general interest that no man will ever need to fear lack of employment and due earnings therefrom. Everybody will have an equal chance of livelihood, and, except as a rare disease, there would be no hoarding of money or other wealth. This view points to an attempt to give everybody the full worth of the productive work done by him, after having ensured the necessary preliminary that he shall always be free to work.

According to the other [Communist] view, the centralized nation would give place to a federation of communities who would hold all wealth in common, and would use that wealth for satisfying the needs of each member, only exacting from each that he should do his best according to his capacity towards the production of the common wealth. Of course, it is to be understood that each member is absolutely free to use his share of wealth as he pleases, without interference from any, so long as he really uses it, that is, does not turn it into an instrument for the oppression of others. This view intends complete equality of condition for everyone, though life would be, as always, varied by the differences of capacity and disposition; and emulation in working for the common good would supply the place of competition as an incentive." (CW XXIII: 235-7)

Diz Graham Hough que nas suas palestras socialistas Morris mais não faz do que expor a teoria marxista em bom inglês e creio que o excerto de "True and False Society" que acabo de transcrever prova que este crítico tem razão (Hough 1961: 106). De facto, todo o discurso de Morris ecoa as formulações a que Marx recorre em *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão* para denunciar as insuficiências da fase pós-revolucionária que ele descreve como a da "ditadura do proletariado".<sup>14</sup> Embora na sua palestra Morris não se esteja a referir ao socialismo de Estado alcançado após uma revolução operária, mas a um sistema político e económico cujo estabelecimento dependeria de uma política gradualista de intervenção parlamentar (isto é, da nacionalização da propriedade e dos meios de produção decretada pelo Parlamento), a verdade é que as contradições que ele denuncia nesse sistema são as mesmas que Marx denunciara em relação ao

---

<sup>14</sup> Cf. o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

socialismo de Estado. Neste sistema, a ordem vigente não muda verdadeiramente. A única grande diferença é que em vez de muitos padrões existe então um só, o Estado. Mas a forma como a sociedade é gerida obedece ainda aos princípios capitalistas. Com efeito, apesar de ser oficialmente instituído o direito do indivíduo ao trabalho, ele recebe consoante aquilo que produz (trata-se pois do "direito de desigualdade"<sup>15</sup> de que Marx fala em *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão*). Para além disso, a mudança operada não se reflecte a nível de uma alteração das relações entre os indivíduos. Num sistema como esse, o Estado preocupa-se apenas em assegurar-se de que todos tenham trabalho para executar e assim consigam subsistir. Trata-se pois da mudança económica que Marx entrevia como necessária para que outra, a verdadeira mudança, pudesse ser concretizada. E é precisamente essa outra mudança que Morris evidencia quando descreve o funcionamento da sociedade comunista.

Como diz Morris, na sociedade comunista o poder deixa de ser centralizado para se diluir pelas muitas pequenas comunidades que se encontram confederadas a nível nacional. Nessas comunidades onde a propriedade é comum, persiste um princípio completamente diferente daquele que vigorava no socialismo de Estado. Em vez da ideia de que cada indivíduo deverá receber o seu salário de acordo com o trabalho executado, a sociedade comunista que Morris descreve empunha o mesmo estandarte que ostentaria a sociedade pós-histórica que Marx tão bem definiu em *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão*. E nele vê-se inscrita a mesma divisa marxista "De cada um de acordo com a sua capacidade, a cada um de acordo com a sua necessidade" (Marx & Engels 1972: 325 - tradução minha). É sem dúvida a esse aspecto fundamental da teoria marxista que Morris se refere em "True and False Society" quando afirma que as comunidades comunistas utilizariam a riqueza de que dispusessem para satisfazer as necessidades de cada membro, "only exacting from each that he should do his best according to his capacity towards the production of the common wealth."

---

15 Cf. o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

Mas, na sua descrição da sociedade comunista, Morris realça ainda dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, ele salienta o facto de prevalecer em tal sociedade a mais completa igualdade de condições para todos os indivíduos (no socialismo de Estado existiria apenas uma igualdade de oportunidades). No entanto, tal igualdade não pressuporia uniformidade, já que cada indivíduo seria livre de fazer as suas opções, desde que elas não prejudicassem o funcionamento pacífico da comunidade. Em segundo lugar, Morris evoca um outro aspecto importante, já não de ordem meramente económica, mas de ordem ética. Na verdade, ao afirmar que "emulation in working for the common good would supply the place of competition as an incentive", Morris refere-se ao segundo momento revolucionário previsto por Marx, o da "revolução psicológica" que levaria o homem, liberto das grilhetas do trabalho imposto, a afirmar-se como um trabalhador inato e voluntário.

É esta visão comunista que Morris defende e desenvolve não só nas suas palestras políticas mas também em *News from Nowhere*. Contudo, porque Morris está consciente de que na Inglaterra vitoriana finisse a palavra "comunismo" é ainda conotada com a violência e o radicalismo que animaram os revolucionários franceses de 1789, ele é cauteloso na forma como a emprega. Frequentemente, quando critica o "Sham Socialism" (o dos "semi-Socialist Democrats"), fá-lo em nome de um socialismo mais verdadeiro, o "full Socialism", como ele lhe chama em "Monopoly: Or, How Labour is Robbed" (1887 [CW XXIII: 254]). Mas por vezes Morris diz-se abertamente comunista, como no texto que ele escreve para a "Fabian Society" e que é publicado em 1903 com um prefácio assinado por George Bernard Shaw. Nesse texto, simplesmente intitulado "Communism", Morris continua a sua acção pedagógica junto dos democratas-socialistas, denunciando de forma delicada as limitações da estratégia fabiana e explicando que o "true and complete Socialism" é o comunista (CW XXIII: 266). E quando, em *News from Nowhere*, Morris nos descreve esse seu socialismo "mais verdadeiro e completo", tem a preocupação de só revelar a sua designação depois de ter demonstrado como a vida pode ser pacífica e aprazível num sistema como aquele. Com efeito, é apenas no

final do capítulo XIV que o leitor é informado de que o sistema nowhereano é comunista:

"A terrible tyranny our Communism, is it not? Folk used often to be warned against this very unhappiness in times past, when for every well-fed, contented person you saw a thousand miserable starvelings. Whereas for us, we grow fat and well-liking on the tyranny; a tyranny, to say the truth, not to be made visible by any microscope I know" (CW: XVI: 90)

Para os fabianos, contudo, a ideia de uma sociedade comunista estabelecida após uma revolução sangrenta é totalmente impensável. Por isso chegam mesmo a acusar Morris de querer provocar uma guerra civil (cf. Richard 1985: 181). Note-se que não se encontra decerto alheia a esta acusação de intenção violenta o facto de a visão comunista de Morris ser frequentemente confundida com a que é proposta por anarquistas como Kropotkin. Na verdade, o "purismo socialista" de Morris (como lhe chama Stephen Coleman [cf. Coleman 1996: IX]) leva-o a combater, ao longo do seu percurso político, uma batalha em três frentes distintas. A primeira, fora do partido, contra a filosofia fabiana. A segunda, já dentro da estrutura dos partidos em que em diferentes momentos se inscreve, contra aqueles que, como ele, são "verdadeiros socialistas", mas defendem uma via de acção parlamentar. Por fim a terceira, contra os anarquistas que advogam o recurso a métodos mais violentos. Vimos já a argumentação que Morris formula quando trava a sua batalha contra os fabianos. Importa agora vermos em que termos é que são travadas as outras duas batalhas para tentarmos vislumbrar a cor do estandarte do vencedor.

Quando William Morris se inscreve na "Democratic Federation" em Janeiro de 1883, é Henry Mayers Hyndman quem se encontra na liderança do partido que ajudara a fundar dois anos antes. Como Morris, Hyndman pertence à classe média abastada vitoriana e, também como ele, dedica a sua vida ao financiamento da causa socialista. A conversão de Hyndman ao marxismo dá-se em 1880, quando lê *O Capital* na versão francesa. A partir de então, torna-se no mais entusiasta

promotor das teorias marxistas em solo inglês, sendo o responsável pela iniciação de grandes nomes do socialismo vitoriano nesse domínio. No início, não se verificam grandes fricções entre Hyndman e Morris. Como é deixado claro por Nicholas Salmon na sua *The William Morris Chronology*, eles estão de acordo no que respeita à definição do ideal socialista. Na Primavera de 1884, Morris e Hyndman publicam *A Summary of the Principles of Socialism*, um texto de 64 páginas que redigiram em conjunto. E os artigos políticos que Morris escreve para o jornal oficial do partido, *Justice*, não são contestados por Hyndman, responsável pela sua edição.

Os problemas entre Morris e Hyndman surgem contudo quando este último começa a defender uma política de reformas graduais. Com efeito, a 4 de Agosto de 1884, no mesmo dia em que o partido muda o nome para "Social Democratic Federation", Hyndman consegue fazer com que seja aprovada em reunião a não contestação das eleições parlamentares que se aproximam. A partir daí a cisão dentro do partido parece inevitável. Morris, normalmente de espírito exaltado, não se envolve de início por completo na luta, tentando agir como mediador entre Hyndman e Bax. Em Outubro de 1884, embora desiludido com o ambiente que se vive dentro do partido, Morris faz publicar uma carta no periódico *Justice*, onde reafirma a sua fidelidade aos princípios da "Social Democratic Federation". Mas a cisão acaba mesmo por se dar a 23 de Dezembro de 1884, altura em que mais de duzentos membros do partido (entre eles Belfort Bax, Eleanor Marx e Edward Aveling) seguem Morris e o ajudam a fundar, três dias mais tarde, a "Socialist League" (Salmon 1996: 129-140).<sup>16</sup>

Na base da dissidência da "Social Democratic Federation" e da subsequente fundação da "Socialist League" encontra-se assim não a questionação do ideal socialista de Hyndman mas a oposição à sua proposta de uma linha de acção parlamentar. A argumentação que Morris avança em relação a este problema é a

---

<sup>16</sup> Stephen Coleman diz, na introdução a *Reform and Reformation* que edita em 1996, que a saída de Morris do "Social Democratic Federation" se dá em Dezembro de 1883. (Coleman 1996: VIII). Trata-se provavelmente de um lapso, mas que importa corrigir.

mesma que ele utiliza para criticar a política fabiana: não é possível liquidar-se o sistema capitalista jogando de acordo com as regras que esse mesmo sistema impõe. Ironicamente, será esse mesmo problema que estará na base da cisão que se desenhará no seio da "Socialist League", anos mais tarde. Com efeito, embora o novo partido de Morris comece por se afirmar, na altura da sua fundação, contra a via de acção parlamentar, definindo como objectivo principal a pregação dos ideais do "verdadeiro socialismo" de forma a educar a população e assim a preparar para a revolução, a verdade é que essa estratégia política começa a afigurar-se ineficaz para alguns membros do partido. Os anos de 1885 e 1886 são marcados pela discussão deste problema que se reflecte de forma clara nos artigos que os membros do partido escrevem para o periódico *Commonweal*.

No contexto desta discussão, Morris escreve, em 1887, "The Policy of Abstention", palestra que apresenta pela primeira vez à secção de Hammersmith da "Socialist League", mas que repetirá muitas vezes, fazendo dela uma espécie de manifesto do seu "purismo". Nesse texto, Morris começa por definir as estratégias que a "Socialist League" poderá seguir e que têm dividido os membros do partido: a "Policy of Parliamentary Action" e a "Policy of Abstention". A primeira consiste em convencer os eleitores a votarem nos socialistas para que eles possam mudar a sociedade legalmente, fazendo uso do seu poder no Parlamento. A segunda assenta no pressuposto de que votar significa cooperar com o sistema e perpetuar a escravidão a que os trabalhadores se encontram submetidos, e é esta estratégia que Morris propõe (Morris 1996: 438-9). Na sua perspectiva, em vez de se empenhar numa política eleitoral, a "Socialist League" deverá cumprir a função pedagógica defendida pelos membros que fundaram o partido. A palavra de ordem é então "educar", "to instill this aim of the workers becoming the masters of their own destinies, their own lives" (Morris 1996: 444). Cooperar com o sistema (isto é, votar) tornará o "socialismo verdadeiro" que os membros da "Socialist League" professam comparável ao "Sham Socialism" dos fabianos. Por isso Morris conclui: "my hope is that what we shall do will show us to be Socialists in essence and in spirit even now when we cannot be Socialists economically" (Morris 1996: 453).

Mais uma vez, Morris revela-se assim fiel aos seus princípios.

Contudo, a política abstencionista que Morris defende não passa apenas pelo boicote das eleições. Com efeito, ele sugere que, fora do Parlamento, os trabalhadores se reúnam (de uma forma que ele não chega a definir) numa espécie de "Parlamento Popular" que tratará de fazer obedecer as suas decisões:

"(...) let us try rather, I say once more, to sustain a great body of workers outside Parliament, call it the labour parliament if you will, and when that is done be sure that its decrees will be obeyed and not those of the Westminster Committee."  
(Morris 1996: 446)

Como comenta Nicholas Salmon, esta é uma proposta extraordinária pela falta do sentido da realidade que revela. É realmente impensável, no contexto político da Inglaterra vitoriana finissecular em que os primeiros resultados da estratégia de luta seguida pelo "New Unionism" começam a ser evidentes, que os trabalhadores se reúnam numa organização paralela, sob os auspícios da "Socialist League". Mas Salmon interpreta o sentido desta palestra de Morris com muita pertinência. Na sua opinião, por muito bizarro que possa parecer este plano de Morris, ele é o seu derradeiro esforço no sentido de contribuir, de forma prática, para a precipitação do imprescindível momento revolucionário. Diz Salmon que, vendo que não é bem-sucedido, Morris passa a optar por uma outra estratégia. A partir de então, mais do que em sugerir novos planos de luta, ele empenha-se em justificar a necessidade de fornecer ao público que o ouve e que lê os seus textos, visões da sociedade comunista do futuro. Segundo Salmon, Morris está consciente de que muitas dessas visões são subjectivas e pessoais (e portanto pouco "científicas"), mas crê que elas devem ser oferecidas como a encarnação da esperança e das aspirações de todos os "verdadeiros socialistas". É desse período que datam palestras como "The Society of Future", "The Future of the Middle Classes", "How Shall We Live Then" e "The Hope of the Future". É é nessa perspectiva que, na opinião de Salmon, *News from Nowhere* deverá ser lida (Salmon 1996b: 58-9).

Creio que Nicholas Salmon tem razão. De facto, grande parte do impacto

que *News from Nowhere* consegue provocar, junto do seu público, deve-se à visão de uma sociedade ordeira e feliz, onde as três esperanças de que Morris fala em "Useful Work versus Useless Toil" ("hope of rest, hope of product, hope of pleasure in the work itself" [CW XXIII: 99]) encontram plena realização. É pois a descrição utópica da sociedade do futuro que granjeia para Morris o interesse de grande parte dos seus leitores. Mas Morris não pretende oferecer a sua visão como o produto da simples imaginação do autor.<sup>17</sup> Ele vai mais longe, concedendo à sua esperança uma justificação "científica", baseada numa perspectiva histórica do sistema de produção desde a Idade Média.<sup>17</sup> Assim, também em *News from Nowhere* o "purismo" do socialismo de Morris se revela plenamente na concepção (segundo o modelo marxista) da revolução como um processo ditado pela história que o homem deverá ajudar a apressar. E é nesse sentido que a Utopia de Morris constitui uma resposta cabal à política gradualista de que ele tão profundamente discorda. Assim se compreende a ironia que em *News from Nowhere* emana da descrição da função das "Houses of Parliament". Como Dick explica a Guest, "they are used for a sort of subsidiary market, and a storage place for manure, and they are handy for that, being on the water-side." (CW XVI: 32).

Mas, quando Morris escreve *News from Nowhere*, em 1890, já os apologistas de uma política gradualista abandonaram o partido. Com efeito, a previsível cisão dentro da "Socialist League" dá-se em Maio de 1888, na sequência da acesa discussão sobre as possíveis estratégias políticas que marca a "Fourth Annual Conference of the Socialist League". Não chegando a acordo sobre o assunto, a facção gradualista apresenta a sua demissão. O "purismo" de Morris fá-lo, pois, perder o apoio de socialistas válidos como Eleanor Marx Aveling, Edward Aveling e Belfort Bax e ficar isolado no partido, agora praticamente dominado pelos anarquistas.

---

17 Note-se que é exactamente nestes termos que Morris justifica a sua esperança de que um dia a arquitectura genuína venha a vingar. Em "Art and Its Producers" (1888) Morris afirma: "This, I say, is the theory of the conditions under which genuine architectural art can be produced; but that theory is founded on a view of the historical development of the industrial arts, and is not merely built up in the air." CW XXII: 345)

\* \* \*

As relações de Morris com os anarquistas não são fáceis. A uni-los existe apenas a mesma vontade de mudar a sociedade. A separá-los, uma concepção diferente das estratégias políticas a adoptar, bem como uma atitude divergente face à ideia de sociedade e de Estado. Como explica Paul O'Flinn (1996),<sup>18</sup> a contenda entre Morris e os anarquistas instala-se logo a seguir à saída dos gradualistas da "Socialist League" e perdura durante a publicação da Utopia de Morris no jornal *Commonweal*. Morris discorda da filosofia dos anarquistas filiados no partido, tão bem descrita pela divisa que adoptam, "propaganda by deed", e que anima a luta armada contra alvos civis. Em vez da violência, Morris propõe a educação. Como ele explicará anos mais tarde numa entrevista publicada no periódico *Justice*, "you cannot start with revolt -- you must lead up to it, and exhaust other means first." (Tyler 1993: 4)<sup>19</sup> Mas para Morris, mais criticável do que a estratégia política proposta pelos anarquistas, é a forma como eles idealizam o funcionamento da sociedade. Para os anarquistas, o indivíduo, as suas necessidades e os seus desejos, encontram-se em primeiro lugar. Defendem assim a associação livre de indivíduos, sem a supervisão de qualquer tipo de autoridade. Para Morris, que defende o funcionamento da sociedade como um todo orgânico, onde o indivíduo é importante, mas onde a integração social e a noção de bem-comum são as notas predominantes, o ideal anarquista não é aceitável, como ele explicará também na entrevista que concederá em 1893 a Wat Tyler:

---

18 Tive acesso a este texto de Paul O'Flinn por via particular. Assisti com interesse à conferência que ele proferiu no âmbito do "William Morris Centenary Conference", realizado em Exeter, Oxford, em Junho de 1996 e pedi-lhe que me enviasse o texto para que eu o pudesse citar. Quando o fez, deu-me a indicação de que ele seria publicado no periódico *International Socialism* 72, no número de Outono de 1996. Como não tive acesso à versão publicada, não poderei indicar as páginas do seu texto a que neste trabalho me refiro.

19 Peter Faulkner, responsável pelo editorial do número do *JWMS* onde esta entrevista saíu publicada, aventa a hipótese (levantada pelo morrisiano Lionel Selwyn) de o autor desta entrevista, Wat Tyler, mais não ser do que o próprio Morris.

"Anarchism, as a theory negatives society, and puts man outside it. Now, man is unthinkable outside society. Man cannot live or move outside it. This negation of society is the position taken up by the logical Anarchists, and this leads to the spasmodic insurrectionary methods which they advocate, because you must do something to push your cause: though I admit that Anarchists, in condemning authority, should condemn violence as a means of propaganda." (Tyler 1993: 4)

Na altura em que escreve *News from Nowhere*, a contenda entre Morris e os anarquistas da "Socialist League" atinge o seu auge. Como faz notar Paul O'Flinn, a Utopia de Morris é publicada em episódios no jornal oficial do partido de 11 de Janeiro a 4 de Outubro de 1890. Contudo, a 25 de Maio,<sup>20</sup> aquando da realização da "Sixth Annual Conference of the Socialist League", os anarquistas, em esmagadora maioria, tomam as rédeas da condução do partido e demitem Morris das funções de editor do *Commonweal*, que até então exerceu. Apesar de não desempenhar já quaisquer funções na direcção do jornal, Morris continua a escrever a sua Utopia, bem como outros artigos de carácter político. Neles, ele deixa inevitavelmente transparecer a sua crítica à filosofia anarquista, que ele considera perigosa.

*News from Nowhere* é assim escrito e publicado num ambiente de tensão, dentro do partido. Nesse sentido, algumas das situações descritas e alguns dos aspectos focados na Utopia de Morris requerem uma abordagem biografista do texto. Recordemos apenas dois exemplos. O primeiro, e o mais flagrante, vamos buscá-lo à cena que abre *News from Nowhere*:

"Up at the League, says a friend, there had been one night a brisk conversational discussion, as to what would happen on the Morrow of the Revolution, finally shading off into a vigorous statement by various friends of their views on the future of the fully-developed new society.

"(...) there were six persons present, and consequently six sections of the party were represented, four of which had strong but divergent Anarchist opinions. One of the sections, says our friend, a man whom he knows very well indeed, sat almost silent at the beginning of the discussion, but at last got drawn into it, and finished by roaring out very loud, and damning all the rest for fools (...)" (CW XVI: 3)

---

<sup>20</sup> A data que O'Flinn refere para a realização deste congresso é 29 de Maio. Contudo, na sua *William Morris Chronology*, Nicholas Salmon indica 25 de Maio como a data correcta (Salmon 1996: 228).

O homem de temperamento exaltado mais não é, evidentemente, do que o próprio Morris. A descrição desta discussão denota bem a frustração que ele sente por estar isolado num partido maioritariamente anarquista (note-se que ele refere a presença de quatro elementos com fortes convicções nesse sentido). Mas o que mais parece afectar Morris é o facto de se encontrar à frente de um partido onde não existe consenso, nem quanto à estratégia a adoptar, nem quanto ao funcionamento da sociedade ideal. Neste sentido, a função compensatória de *News from Nowhere* é clara. Regressando a casa, esse homem atormentado com o futuro da sociedade inglesa, diz as palavras mágicas que o transportarão em sonho, para o futuro: "'If I could but see a day of it', (...) if I could but see it!" (CW XVI: 4). E quando visita a sociedade do futuro, no primeiro lugar a que é conduzido pelo seu guia, Dick, Guest encontra a confirmação de que a mudança que foi operada na sociedade se encontra de alguma forma ligada à estratégia política que ele defendera. Com efeito, na "guesthouse" onde Guest toma o pequeno almoço com Dick, encontra-se uma inscrição num painel que impressiona deveras William Guest:

*"Guests and neighbours, on the site of this Guest-hall  
once stood the lecture-room of the Hammersmith  
Socialists. Drink a glass to the memory! May 1962."  
(CW XVI: 16).*

Para quem conhece o percurso político de William Morris esta referência será clara. No momento em que escreve o terceiro capítulo de *News from Nowhere* em que esta cena se insere, Morris encontra-se ainda filiado na "Socialist League", mas identifica-se essencialmente com a política promovida pela "Hammersmith Branch" a que pertence. Será aliás essa secção do partido que se demitirá em bloco a 21 de Novembro de 1890, formando, sete dias mais tarde, um novo partido político, a "Hammersmith Socialist Society". Ao fazer com que o narrador da sua Utopia

encontre, na sociedade do futuro, referências a esse partido, Morris está sem dúvida a tentar demonstrar aos anarquistas da "Socialist League", bem como aos leitores do *Commonweal*, que a estratégia proposta pela secção do partido a que ele pertence é a mais acertada.

Um outro episódio em que Morris se refere directamente à estratégia anarquista poderá ser encontrado mais adiante, no capítulo XIV. Esta cena é escrita num momento particularmente tenso no que respeita às relações políticas de Morris com a facção anarquista do partido. Na verdade, se analisarmos com atenção a *William Morris Chronology*, de Nicholas Salmon, verificaremos que o capítulo XIV de *News from Nowhere* é publicado no dia 26 de Abril de 1890, apenas um mês antes de Morris ser demitido das suas funções de editor do *Commonweal*. O capítulo XIV versa essencialmente sobre questões de organização da sociedade, como aliás o próprio título indicia, "How Matters are Managed". Depois de o velho Hammond ter dito a William Guest que em Nowhere não existe governo (capítulo XI), não existem leis civis nem criminais (capítulo XII), nem tão-pouco existe política (capítulo XIII), ele explica que as diferenças de opinião não cristalizam agora, como outrora, as pessoas em partidos opostos. É sempre em nome do bem-comum que as acções individuais são pensadas, já que a natureza mudou e incutiu nos homens um novo sentido ético. Mas Hammond explica também que o sistema que agora vigora é o da obediência à regra da maioria. É que numa sociedade de funcionamento orgânico como é o de Nowhere, "the apparent majority is the real majority." (CW XVI: 87). Tal não quer, contudo, dizer que não sejam dados ouvidos à minoria. Esta tem várias oportunidades de expor as razões que animam a sua atitude e por vezes consegue mesmo convencer os seus ouvintes. Recorre-se à votação apenas quando as duas facções que se opõem não desistem da sua posição. Depois de dar estas explicações, Hammond diz:

"The only alternatives to our method that I can conceive of are these. First, that we should choose out, or breed, a class of superior persons capable of judging on all matters without consulting the neighbours; that, in short, we should get for ourselves what used to be called an aristocracy of intellect; or, secondly, that for the

purpose of safe-guarding the freedom of the individual will, we should revert to a system of private property again, and have slaves and slave-holders once more. What do you think of those two expedients?'

'Well,' said I [William Guest], 'there is a third possibility -- to wit, that every man should be quite independent of every other, and that thus the tyranny of society should be abolished.'

He looked hard at me for a second or two, and then burst out laughing very heartily; and I confess that I joined him, When he recovered himself he nodded at me, and said: 'Yes, yes, I quite agree with you -- and so we all do.'" (CW XVI: 89)

A crítica mordaz de William Morris à ideia anarquista de que a sociedade ideal será composta por indivíduos livres e isolados uns dos outros, é sem dúvida mais do que a facção anarquista da "Socialist League" está disposta a suportar e pesará, certamente, na decisão que será tomada um mês depois no sentido de o demitir da direcção do *Commonweal*.

Mas será curioso notarmos que nem todos os anarquistas discordam das ideias de Morris. Este chega mesmo a cultivar a sua amizade com um dos anarquistas mais radicais, Kropotkin, que contribui com textos políticos para o *Commonweal*. E Kropotkin, por sua vez, não se coíbe de elogiar publicamente a visão da sociedade do futuro que William Morris expõe em *News from Nowhere*. Como poderemos interpretar esta estranha amizade e aparente consenso de ideais? Segundo Lyman Tower Sargent, este consenso existe porque Morris sempre foi mais anarquista do que quis admitir. Diz este crítico que o que causa a confusão em quem tenta estudar as relações políticas de Morris com os anarquistas é o facto de não existir apenas um e único anarquismo. Tentando simplificar as várias facções existentes dentro do pensamento anarquista, Sargent distingue o "anarquismo individualista" do "anarquismo colectivista". De acordo com Sargent, é o primeiro que Morris contesta frontalmente, porque põe as necessidades do indivíduo acima das necessidades da comunidade. Quanto ao "anarquismo colectivista" ele divide-se ainda, segundo Sargent, em "anarco-sindicalismo", que põe a ênfase na importância da actividade sindical (que Morris obviamente rejeita) e em "comunismo-anarquista", como o de Kropotkin. Defende Sargent que é deste

último que Morris se aproxima, ainda que não o queira reconhecer.<sup>21</sup> *News from Nowhere* é, na opinião deste crítico, o melhor exemplo do anarquismo-comunismo de Morris, que se consubstancia na descrição da administração federalista da sociedade do futuro (onde a regra da maioria só é imposta em último recurso), da educação e da organização do trabalho. Segundo Sargent, Morris preocupa-se fundamentalmente em defender a liberdade dos indivíduos no sentido de se poderem afirmar pela diferença, exprimindo-se livremente no seio de uma comunidade que tem lugar para todos. Sargent conclui assim que, mesmo sem o ter querido, Morris acabou por se tornar num teórico criativo do anarquismo. Contudo, no final do seu texto, este crítico equaciona uma questão que me parece importante: será que a descrição da sociedade de *Nowhere*, que acolhe a aprovação dos anarquistas-comunistas, não é aceitável também do ponto de vista da teoria marxista, como a representação do estádio final do comunismo? (Sargent 1990: 61- 73).

Esta última hipótese de interpretação do ideal social de Morris é, a meu ver, a mais correcta e coerente com o desenvolvimento do seu pensamento político. De facto, bastará recordarmos as descrições da sociedade do futuro que K. Marx e F. Engels nos oferecem, embora de forma fragmentária, em *A Ideologia Alemã* e em *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão* para o verificarmos.<sup>22</sup> Veremos então que a ideia de que a revolução económica deverá preceder a revolução psicológica é também um imperativo da teoria marxista e engeliana, bem como o

---

21 Já para Rowland McMaster Morris não foi nem nunca poderia ser anarquista, uma vez que a sua filosofia de vida assenta em pressupostos diferentes da dos anarquistas. Em primeiro lugar, Morris não é tão optimista como os anarquistas no que respeita à natureza humana, confiando mais, como o havia feito John Stuart Mill, na possibilidade de que, um dia, a consciência social acabará por prevalecer e que nenhum homem atacará o seu vizinho (por isso é que, segundo McMaster, Morris se vê obrigado a projectar essa esperança no futuro). Em segundo lugar, porque Morris discorda da perspectiva anarquista no que respeita aos limites da liberdade individual. Para os anarquistas, não deverão ser impostos quaisquer limites neste sentido, enquanto que para Morris eles têm de ser estabelecidos de forma a não afectarem a liberdade dos outros (McMaster 1991: 75-7). Creio que McMaster parte de um pressuposto errado para chegar a estas conclusões: ao contrário de Sargent, ele não reconhece a variedade que assume o pensamento anarquista inglês, e que eu considero essencial para se compreender a natureza da atitude política de Morris.

22 Cf. o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

novo conceito de trabalho (que com o seu eclectismo é fonte contínua de prazer e assume uma forte componente estética), o fim da divisão entre a cidade e o campo ou ainda o anacronismo da ideia de Estado. Creio que Northrop Frye tem razão quando diz que, no fundo, Morris é um marxista que não chega a ser corrompido pelo leninismo, acreditando assim que a evolução natural da história será em direcção a uma sociedade comunista cujo funcionamento coincide, em grande parte, com a descrição da sociedade anarquista (Frye 1983: 311).

Na realidade, penso que a discussão da eventual faceta anarquista de Morris assenta apenas num problema de definição terminológica. Morris refere-se explicitamente a este aspecto, na entrevista que concede a Wat Tyler em 1893, distinguindo os "verdadeiros anarquistas" (os que defendem uma política violenta e um conceito de sociedade dos quais Morris discorda), dos anarquistas-comunistas:

"(...) that is the real Anarchists, who, as I have said, are against society altogether. But then we have the so-called Anarchists-Communists, a term which seems to me a flat contradiction. In so far as they are Communists they must give up their Anarchism.'

'You think they are really not Anarchists at all?'

'They cannot be Anarchists in the true sense of the word. Anarchism is purely destructive, purely negatory. That is why it attracts so many people who are simply rebels, simply discontented or disgusted with things as they are -- as they may well be. It is so easy. It is not necessary to learn anything, there is nothing constructive about it. But with the Anarchist-Communist it is different. Really it seems to me that a great part of the difference between them and us is as to the meaning of words, and as to the methods. They are engaged in contesting a form of Socialism which exists only in their own imagination and which no Socialist would dream of advocating. As to this eternal talk of majority rule -- it is absolute rot. Majority rule is a natural necessity -- we cannot escape from it. If I choose to run my head against a wall I very soon find out which is the majority in power. But majority rule is only harmful where there is conflict of interest. As Socialism would substitute community of interest for conflict of interest, where would any injury arise from majority rule? Take an illustration which I have frequently used, the question of building a bridge. The majority is in favour of building the bridge, but the minority is opposed to it. Well, the majority *will* build the bridge, there is no doubt about that, whatever the minority may say. But how will that injure the minority?' (Tyler 1993: 5).

Julgo que se torna agora claro por que razão a visão do futuro que Morris nos oferece em *News from Nowhere* agrada tanto a Kropotkin: é que, embora

ostentando rótulos distintos, o pensamento destes dois homens no que respeita à sociedade ideal é muito semelhante. Parece-me que o que é importante é definirmos bem os contornos desse ideal, para que o possamos apreender na sua essência, quer lhe chamemos socialista-comunista ou comunista-anarquista. Mas creio ser também importante pôr a ênfase numa outra ideia, que desenvolvi já no capítulo anterior e que se prende com a influência de Marx no pensamento político morrisiano. Como disse então, a teoria marxista fornece a Morris o abstracto teórico de que o seu pensamento até então carecia. O contacto com o pensamento marxista marca, na vida e na obra de Morris, o clímax do momento da antítese do seu percurso dialéctico, um momento marcado pela oposição clara ao sistema capitalista e a todos os aspectos negativos que lhe são inerentes. Contudo, como expus quando abordei essa questão, a atitude que Morris assume nesse momento da antítese inscreve-se na cosmovisão romântica, que rejeita o autoritarismo, a injustiça social e discursa em nome da liberdade individual. Não me refiro, naturalmente, à cosmovisão de homens como Carlyle, que, embora mostrando-se ferozmente críticos do sistema capitalista, encontram no autoritarismo do governo a melhor solução para a pacificação social.<sup>23</sup> Refiro-me antes à cosmovisão romântica que Shelley se encarregou de divulgar e que se inscreve, por sua vez, na "tradição radical inglesa" que, como diz Viana Ferreira, "[é] iniciada pelos *Levellers* (...) e outros grupos (*Diggers, Ranters e Seekers*) em meados do século XVII e que, após várias metamorfoses, encontrará em William Morris um dos seus maiores expoentes no último quartel do século XIX." (Ferreira 1996: 133) Na verdade, penso que, quando falamos do ideal morrisiano e da sua aproximação ao anarquismo, temos de ter em conta a influência desta tradição especificamente inglesa na formação do pensamento político de William Morris.

Sou assim levada, neste momento do meu trabalho, a evocar o que aqui já

---

23 Não quero com isto dizer que Carlyle não tenha influenciado Morris. Julgo que a influência deste grande medievalista inglês no pensamento morrisiano ficou clara na abordagem que fiz da questão no capítulo anterior. Creio, no entanto, ser importante salientar que Carlyle não influenciou Morris em relação a este aspecto que descrevo.

disse sobre essa tradição.<sup>24</sup> Afigura-se-me particularmente importante, antes de mais, retomar a ideia que desenvolvi quando falei do radicalismo setecentista inglês e o relacionei com o nascimento da ideia de Eucronia em Inglaterra. Recordo pois que quando falei das teorias de Thomas Paine e de William Godwin pus a ênfase na forma como, embora por vias diferentes, elas abriram as janelas da nação inglesa para o futuro, um tempo que deixou de ser encarado com apreensão para ser pressentido com a confiança de que a história poderia mudar. Com efeito, Paine falou, no final do século XVIII, na iminência do nascimento de um homem novo, nascido das cinzas de uma revolução que cortaria definitivamente com a tradição que Burke tanto prezava. Godwin, por sua vez, apregoou o estado de felicidade em que viveria o seu "homem do futuro", que a educação, bem como o passar do tempo (eterno fator do progresso humano), tratariam de tornar moralmente mais nobre e socialmente mais justo. E ambos, embora em formulações distintas, sublinharam o carácter prescindível do estado, o leviatã, próprio apenas de uma forma primitiva de civilização, que não teria lugar na sociedade que o homem haveria de construir.

No final do século XIX, quando a discussão política recaí sobre a natureza da constituição da sociedade ideal, bem como sobre a consideração das melhores estratégias para a alcançar, seria natural que os revolucionários ingleses recordassem as teorias dos radicais setecentistas. De facto, muitas das questões que foram debatidas em Inglaterra no rescaldo da Revolução Francesa, parecem ser actualizadas pelo debate político oitocentista finissecular. Contudo, em nenhum dos textos políticos da época os nomes de Paine e de Godwin são mencionados como pontos de referência. A explicação para este fenómeno radica, a meu ver, na forma como, aos olhos dos radicais ingleses do último quartel do século XIX, o pensamento destes teóricos setecentistas se afigura datado e portanto irrelevante.

De facto, reconsiderar as propostas de Paine e de Godwin nos finais do século XIX seria um anacronismo. Trata-se de teorias elaboradas à luz das

---

24 Cf. o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

convicções do momento, da fé inabalável no poder da Razão e na perfectibilidade humanas e que, na verdade, não são animadas pela vontade de criar uma estratégia política realista. O pensamento de Paine e de Godwin é, efectivamente, apenas compreensível à luz da filosofia iluminista e, como tal, não pode ter lugar na teoria socialista dos contemporâneos de William Morris. Assim, se evoco aqui o nome desses dois grandes radicais setecentistas, não é porque julgue que eles tenham exercido uma influência directa na formulação do pensamento morrisiano. Faço-o antes porque creio que, embora as suas teorias tenham sido esquecidas na medida em que deixaram de ser associadas aos seus mentores, elas não desapareceram por completo. Na verdade, elas acabaram por ser absorvidas pelos homens que, ao longo do século XIX, integram a corrente radical inglesa. Vemo-las assomar, com efeito, na tradição do pensamento radical oitocentista, assumindo inflexões tão distintas quanto o revolucionarismo de Shelley, o pensamento liberal de John Stuart Mill e o socialismo-comunismo-anarquismo de William Morris. Trata-se pois de uma influência subreptícia, mas que marca indelevelmente a postura e o discurso político destes homens.

Embora de forma indirecta, Paine e Godwin (sobretudo este último), influem assim na formação da visão morrisiana do futuro. O (pseudo-) anarquismo de Morris poderá encontrar deste modo as suas raízes no (igualmente pseudo-) anarquismo godwiniano. Poderá ser também traçada a origem da ideia morrisiana de um homem eticamente mais perfeito na perspectivação optimista postulada por Godwin. De facto, por vezes as semelhanças entre a sociedade do futuro que Godwin descreve em *Enquiry Concerning Political Justice* e a que Morris idealiza em *News from Nowhere* parecem ser tantas (para nomear apenas alguns aspectos refiram-se os da educação, do conceito de trabalho e da noção de bem comunitário) que o estudioso da cultura inglesa setecentista e oitocentista poderá sentir-se tentado a aventar a hipótese de Morris ter sido um leitor atento de Godwin. A meu ver, tal hipótese não tem qualquer fundamento. Julgo, na verdade, que a influência de Godwin no pensamento morrisiano é apenas aquela que o romantismo preservou e legou a esse socialista inglês (como diz Graham Hough,

Morris foi "o último dos românticos"<sup>25</sup>). Mas creio que, embora indirecta, a influência do pensamento de Godwin é determinante para a criação da Utopia morrisiana. Com efeito, acredito que Morris chega à ideia de que a sociedade ideal será encontrada no futuro não apenas porque subscreve a teoria marxista da evolução histórica das sociedades humanas, mas porque é influenciado por uma cosmovisão radical que constrói "pontes para o futuro". Este aspecto parece-me deveras importante, porque leva-me a encarar *News from Nowhere* como o produto de uma amálgama de influências maioritariamente inglesas. Na minha opinião, a Eucronia de Morris é, de facto, o produto de um visão *inglesa*. Marx foi sem dúvida importante para o pensamento político morrisiano, mas, quando lemos *News from Nowhere* e constatamos que o ideal social que Morris postula é o de uma Inglaterra dividida em pequenas comunidades federadas em regiões que por sua vez enviam representantes para um conselho nacional, não podemos deixar de notar que esse ideal não é novo e que foi já perfilhado, embora em formulações distintas, por homens como Winstanley, Godwin e Owen.<sup>26</sup>

\* \* \*

Resta-me escrever o epílogo da história da vida política de William Morris. Relatei já as circunstâncias que motivaram a saída de Morris da "Socialist League", em 1890, e o levaram à fundação de um novo partido, a "Hammersmith Socialist Society". Querendo distanciar-se por um lado da política gradualista perfilhada pelos fabianos e pelos "verdadeiros socialistas" (como Eleanor Marx Aveling e Edward Aveling), e por outro lado dos meios violentos propostos pelos anarquistas que entretanto conquistaram a liderança da "Socialist League", Morris revela uma vez mais o seu "purismo". Dedicar-se então com maior empenho à educação das

---

25 Refiro-me ao título do estudo que Graham Hough publica em 1961, *The Last Romantics*.

26 Trata-se, realmente, de formulações bem diferentes (Owen, por exemplo, propõe o conceito de cooperativismo que Morris contesta e faz substituir pelo de comunitarismo [cf. Ferreira 1996: 140]), mas parece-me que existe um denominador comum: a ideia de uma Inglaterra fragmentada em pequenas comunidades, mas ainda assim mantendo a sua unidade nacional.

massas populares, convicto de que a revolução só poderá resultar se for levada a cabo por uma massa operária educada, capaz de definir os seus direitos e os seus desejos. Voltará, no final da sua vida, a integrar as fileiras da "Social Democratic Federation", mas já sob o signo da desilusão, face ao abandono a que os princípios do "verdadeiro socialismo" parecerão ter sido votados. E nessa altura equacionará, segundo James Leatham, a possibilidade de se ter enganado, reconhecendo que Hyndman terá tido razão quando afirmava que era necessária ao movimento socialista uma política de intervenção pragmática e imediata (Leatham 1934: VI). De facto, a política gradualista dos fabianos provará ser bem mais eficaz, conduzindo, como nota J. Droz, ao socialismo parlamentar e, conseqüentemente, ao trabalhismo (Droz 1979: 511-2). Morris sairá, pois, vencido desta luta pela concepção da estratégia política mais eficaz.

Penso, com efeito, que faltou à estratégia política de Morris, assentando mormente num projecto educativo, o necessário sentido da realidade para que pudesse ter sido bem sucedida. Concordo por isso com Viana Ferreira quando ele aponta essa grande "fraqueza" do pensamento morrisiano, que radica na falta de fornecimento de uma resposta cabal "à clássica pergunta leninista *Que Fazer?*" (Ferreira 1996: 142). Mas, por outro lado, não posso deixar de subscrever a interrogação que Paul Thompson deixa no ar no que respeita à ênfase que Morris põe na necessidade de "educar". É que, como diz Thompson, se analisarmos os termos em que foram feitas as revoluções socialistas do nosso século e contemplarmos os seus resultados, seremos provavelmente levados a dar razão à ideia morrisiana de que a educação para a revolução será sempre necessária (Thompson 1991: 25). Na verdade, o socialismo de Morris, produto de diferentes influências, sobressai no âmbito do pensamento oitocentista finissecular pela sua forte vertente ética. Ao tentar incutir no indivíduo uma moral de responsabilidade social e uma ética secular que substituiria a ética religiosa (a "religião da humanidade" retratada em *News from Nowhere*), o socialismo de Morris abre assim as perspectivas a uma nova forma de definir a Utopia. De facto, é contemplada na Utopia morrisiana, não apenas a possibilidade de um desenvolvimento social mas

também (e sobretudo) a de um aperfeiçoamento do próprio homem. Com Morris nasce uma nova Utopia, a que Ady Mineo chama "Utopia antropocêntrica" (Mineo 1996). Resta-nos saber se esta nova forma de sentir a Utopia poderá inscrever-se na tradição da literatura utópica inglesa que atrás analisei, ou se, como pretende J. C. Davis, se encontra já fora dela.<sup>27</sup>

---

27 Cf. a discussão da definição de literatura utópica oferecida por Davis no primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

## CAPÍTULO III

### NOS LIMITES DA TRADIÇÃO...

A visão de William Morris, pela miríade de influências de que é resultado, só poderia levar à produção de uma Utopia diferente das Utopias de tipo moreano que atrás analisei. Com efeito, a leitura crítica da sociedade industrial, de feição carlyleana e ruskiniana, a confiança no poder da educação e a perspectivação otimista das possibilidades do desenvolvimento do homem que essa atitude encerra, a subscrição da teoria marxista da evolução histórica, não poderiam nunca, ao confluírem na visão de um só homem, senão conduzir a uma nova forma de pensar o futuro. Mas importa responder a uma questão, tantas vezes levantada pela crítica morrisiana em relação a *News from Nowhere*: será que podemos inscrever esta Utopia de Morris na tradição da literatura utópica inglesa? Esta pergunta poderá parecer absurda, já que o próprio Morris trata de tornar clara essa inscrição no subtítulo da sua obra-prima com a indicação "being some chapters from a Utopian Romance". No entanto, a forma como a legitimação dessa inscrição tem vindo a ser reiteradamente questionada por uma parte da crítica morrisiana, conduz-me à conclusão da necessidade de uma reflexão mais profunda sobre esta matéria.

Sou assim levada a relembrar os termos em que, num momento inicial deste trabalho, defini a ideia da existência de uma tradição de literatura utópica. Entre outras definições que têm sido avançadas em relação àquilo que na Utopia se tem mantido inalterável de forma a assegurar essa tradição, destaquei então a que nos é proposta por J.C. Davis. Para este estudioso da Utopia inglesa, a existência de uma tradição de literatura utópica é assegurada pela continuidade da adesão, por parte dos utopistas, a uma "estrutura de pensamento". Tal estrutura pressupõe, por um lado, a idealização de uma organização social mais perfeita, nos moldes do género literário criado por Thomas More e, por outro lado, uma perspectivação pessimista da humanidade e, conseqüentemente, a ideia de que a resolução do problema colectivo passará sempre pela criação de um Estado forte e tentacular. Como disse quando evoquei esta definição proposta por Davis, ela parece-me legítima quando aplicada às Utopias renascentistas sobre as quais este crítico se debruça nos seus estudos, mas não é funcional em relação às Utopias escritas em

Inglaterra a partir dos finais do século XVIII. De facto, estas Utopias são informadas por uma concepção bem mais positiva da humanidade e, nesse sentido, já não consideram que a existência de um Estado autoritário seja imprescindível ao funcionamento pacífico da sociedade imaginada. Seguindo este raciocínio, cheguei então à conclusão de que o que assegura a existência de uma tradição de literatura utópica é apenas o primeiro factor evocado por Davis quando ele define o que entende por "estrutura de pensamento", isto é, a idealização de uma organização social mais perfeita apresentada nos moldes definidos pelo género literário inventado por Thomas More.

Se perspectivarmos a tradição da literatura utópica inglesa nesse sentido, creio que seremos forçados a nela inscrevermos a Utopia de William Morris. Com efeito, *News from Nowhere* obedece aos requisitos fundamentais do género utópico tal qual o defini no início deste trabalho.<sup>1</sup> Começa com uma viagem (que em vez de ser feita no espaço é realizada no tempo) impelida pelo repúdio da sociedade em que o utopista se insere, e formula um desejo (que a perspectivação evolucionária marxista subscrita pelo autor faz com que se transforme numa esperança). Para além disso, a Utopia de William Morris revela as funções compensatória, crítica e catalisadora de que fala Levitas, como penso que ficou claro da análise da visão morrisiana a que procedi nos capítulos anteriores. E, tal como na Utopia de Thomas More, em *News from Nowhere* o problema colectivo é resolvido pela adopção de uma organização social considerada ideal. É certo que as organizações sociais propostas por More e por Morris são completamente diferentes (na verdade, elas são opostas), mas obedecem ainda assim à mesma convicção de que é na organização social que se encontra a solução para a pacificação da vida em sociedade. Nesta perspectiva, *News from Nowhere* inscreve-se indubitavelmente na tradição literária que Thomas More enceta com *Utopia*.

Na realidade, penso que a forma como William Morris inscreve a sua visão social no género utópico não é casual, nem tão-pouco é o produto de uma simples

---

1 Cf. no primeiro capítulo da Parte I deste trabalho, a proposta que avanço de uma definição funcional do conceito de Utopia.

conveniência no sentido de apresentar uma alternativa social de forma politicamente irrepreensível. Morris sempre falou abertamente das suas convicções políticas, não necessitando assim da protecção que, como vimos já, o género utópico concede ao utopista. Creio, de facto, que Morris opta pela Utopia para transmitir a sua visão do futuro porque pretende simultaneamente oferecer ao seu público uma amostra do esplendor que o devir lhe reserva (caso sejam feitas as opções políticas correctas), e responder a toda uma tradição de literatura utópica que tem assentado na idealização de uma organização social que ele apreende como profundamente errada. Em termos imediatos, Morris responde à Utopia de Bellamy, mas penso que é também perceptível uma reacção em relação a toda a literatura utópica anterior, e, mais particularmente a *Utopia*, de Thomas More. É neste sentido que eu penso que *News from Nowhere* deve ser lida como uma nova forma de sentir e de pensar a Utopia. Ela inscreve-se ainda na tradição encetada por Thomas More, mas os pressupostos de que William Morris parte são diferentes daqueles em que More fez assentar a sua Utopia, sendo por isso conduzido a tirar conclusões diferentes. Tais conclusões levam Morris a explorar as possibilidades que lhe oferece o género utópico, e a escrever uma Utopia que, como procurarei demonstrar neste capítulo, se coloca nos limites da tradição da literatura utópica inglesa.

Não persiste hoje qualquer dúvida de que Morris tenha sido um leitor atento de Thomas More. De facto, como May Morris refere, a Utopia de More consta da lista dos cinquenta e quatro melhores livros que Morris elabora para a *Pall Mall Gazette*, a par de textos como os de Plutarco e de Platão que, como eu defini no início deste trabalho, são "prefigurações" do género utópico (M. Morris 1992: XIII-XVI).<sup>2</sup> O apreço de Morris pelo texto de More leva-o mesmo, a publicar, em 1893, uma cuidada edição de *Utopia* na "Kelmscott Press" e a escrever uma introdução

---

2 Cf. o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

onde justifica o valor que tal texto tem para os ingleses do século XIX. Segundo Clive Wilmer, nessa introdução Morris "takes the book very much at face value -- as a portrait of an ideal communistic society, critical by implication of early Tudor England" (Wilmer 1993: XXXII). Concordo com Wilmer, mas creio que a sua afirmação carece de uma análise do modo como Morris valoriza esse ideal comunista, bem como dos termos em que essa valorização nos ajuda a compreender melhor *News from Nowhere*.

Na verdade, penso que nesse texto que escreve para a edição de *Utopia* da "Kelmscott Press", Morris põe a tónica em duas questões aparentemente antagónicas, que se prendem com a validade da mensagem de Thomas More para o homem dos finais do século XIX. Com efeito, se por um lado Morris salienta a actualidade do ideal comunitário de Thomas More ("The longing for a society of equality of condition; a society in which the individual man can scarcely conceive of his existence apart from the Commonwealth of which he forms a portion" [Morris 1993: 375]), por outro lado ele não deixa de sublinhar que a organização social que More imagina em torno desse ideal é datada e irrelevante para os socialistas oitocentistas finisseculares.<sup>3</sup> Será nesse sentido que deverá ser lida a seguinte constatação que Morris faz no seu texto:

"Not only are there bondslaves and a king, and priests almost adored, and cruel punishments for the breach of the marriage contract, in that happy island, but there is throughout an atmosphere of asceticism, which has a curiously blended savour of Cato the Censor and a mediaeval monk." (Morris 1993: 374)

E é assim que Morris chega à conclusão de que a Utopia de More, embora devendo fazer parte de qualquer biblioteca socialista que se preze, deverá ser acarinhada não pelo seu valor profético mas como ponto de referência histórico para o ideal

---

<sup>3</sup> Apesar de rejeitar deste modo a organização social proposta por More, Morris tenta contudo salientar o seu valor. Segundo Morris, o pai do género utópico foi verdadeiramente revolucionário para a época em que viveu, e se a sua mensagem parece ser conservadora em muitos aspectos para o homem do século XIX é porque aquilo que na Inglaterra quinhentista era visto como radical e avançado, foi em parte absorvido pelo whigismo do século XVIII (Morris 1993: 375).

comunitário que os socialistas oitocentistas perfilham. Nesse sentido, diz Morris, "More must be looked upon rather as the last of the old than the first of the new." (Morris 1993: 373)

Na minha opinião, este texto que Morris escreve para a edição de *Utopia* de 1893 poderá ajudar-nos a compreender melhor a forma como ele inscreve *News from Nowhere* na tradição da literatura utópica inglesa. Aquilo que Morris perfilha e defende é o ideal comunitário que, por norma, tem vindo a animar essa tradição desde a *Utopia* de More.<sup>4</sup> O que Morris recusa e propõe fazer substituir por uma solução mais eficaz, é o modo de organização social que, segundo Hitlodeu, os utopianos haviam engendrado em torno desse ideal. Creio, de facto, que *News from Nowhere* poderá ser lida como uma resposta directa a *Utopia*. E julgo também que o título que Morris escolhe para a sua *Utopia* não é inocente: o que ele pretende dizer é que Thomas More não esgotou tudo o que poderia ser dito sobre esse não-lugar que anima a tradição da literatura utópica inglesa. *News from Nowhere* indicia essa vontade de Morris no sentido de se pronunciar sobre uma forma nova de conceber a *Utopia*. Contudo, para que consigamos compreender melhor as "novas" que Morris traz para a tradição literária em que inscreve o seu texto, teremos de analisar a forma como o funcionamento do sistema comunitário é descrito e justificado em *Utopia* e em *News from Nowhere*.

Como desenvolvi já noutro local,<sup>5</sup> a descrição e a defesa de uma sociedade de base comunitária constitui, com efeito, o cerne do ideal exposto por Hitlodeu em *Utopia*. Como diz Robert C. Elliot, a discussão entre More e Hitlodeu sobre esta questão no final do Livro I de *Utopia* determina mesmo a estrutura da obra, na medida em que ela não é concluída no Livro I (Elliot 1975: 186). Nesse passo, Hitlodeu defende que a igualdade e a justiça só poderão existir numa sociedade onde não prevaleçam as regras do sistema de propriedade privada. More discorda

---

4 A defesa de um ideal social de base comunitária poderá ser encontrada, de facto, em quase todas as *Utopias* inglesas, sobretudo nas renascentistas e nas iluministas. Existem, no entanto, algumas excepções à regra. Lembro o caso de *Oceana*, de James Harrington, que propunha uma organização da sociedade em moldes bem distintos (cf. o primeiro capítulo da Parte II deste trabalho).

5 Cf. Vieira 1996b.

no entanto de Hitlodeu, e avança as já velhas e gastas objecções que normalmente são avançadas em relação ao sistema comunitário. Na sua opinião, ele não gera senão a violência, incentiva à preguiça e destrói o sentido de autoridade. A resposta que Hitlodeu avança a essas objecções estende-se por todo o Livro II de *Utopia*, consubstanciando-se na descrição de uma sociedade de base comunitária, organizada de forma ordeira e economicamente florescente. Contudo, se a ordem impera na ilha descrita pelo marinheiro português, ela deve-se à dura disciplina que aí é imposta. Na verdade, o sistema de organização social que Hitlodeu nos descreve no Livro II de *Utopia* assenta na existência de um conjunto de leis severas que regulamentam a vida aos mais variados níveis e que instituem, acima de tudo, a igualdade entre os indivíduos.

Interessará de facto notarmos que o que leva Hitlodeu à defesa de uma sociedade de base comunitária é a constatação de que só numa sociedade com essas características é que a igualdade poderá ser assegurada. Repare-se na forma como o marinheiro português formula essa ideia:

"I do fully persuade myself that no equal and just distribution of things can be made, nor that perfect wealth shall ever be among men, unless this propriety be exiled and banished." (More 1988: 51)

A partir desta afirmação de Hitlodeu seria lícito esperarmos que a igualdade social e política que vigora na ilha da Utopia fosse consequência directa da abolição da propriedade privada. Deparamos, contudo, na ilha que Hitlodeu descreve, com uma igualdade artificial, na medida em que é imposta por lei. Mas note-se que também no final do Livro II, no seu discurso apologético da sociedade utopiana, Hitlodeu faz uma afirmação sobre as consequências da abolição do sistema monetário que entra em contradição com o que efectivamente se passa em Utopia:

" [In Utopia, where] the desire of money with the use thereof is utterly secluded and banished, how great a heap of cares is cut away! How great an occasion of wickedness and mischief is plucked up by the roots! For who knoweth not that fraud,

theft, ravin, brawling, quarrelling, brabbling, strife, chiding, contention, murder, treason, poisoning, which by daily punishments are rather revenged than refrained, do die when money dieth? And also that fear, grief, care, labours, and watchings do perish even the very same moment that money perisheth?" (More 1988: 133)

Quando verificamos que a teoria não é coincidente com a prática, isto é, que na ilha da Utopia, apesar de a organização da vida ser comunitária e de o sistema monetário ter sido abolido, existem ainda os crimes que Hitlodeu afirma serem característicos do sistema de propriedade privada, somos levados a procurar fora desse sistema as raízes do comportamento criminoso do homem. More, o autor de *Utopia*, à luz de uma cosmovisão fortemente influenciada pelas concepções judaicas da natureza humana, encontra essas raízes no próprio homem. Aquilo que, a meu ver, ele procura evidenciar em *Utopia*, é a insuficiência da teoria comunitária defendida por Hitlodeu, apenas funcional quando suportada por uma legislação severa que impeça o homem de extravazar o mal que lhe está na natureza. Creio, na verdade, como disse já num momento anterior deste trabalho,<sup>6</sup> que em *Utopia* More não faz a apologia da vida em comunidade, antes põe na boca de Hitlodeu palavras justificativas e elogiosas desse sistema para logo de seguida denunciar, através de processos como este que aqui descrevi, a insuficiência da teoria quando aplicada à prática. Quem faz o discurso final de *Utopia* é, de facto, More, o reformador cauteloso e não Hitlodeu, o filósofo radical que acredita que apenas pela abolição da propriedade privada será possível a instauração de uma ordem justa. É pois a perspectiva de More-narrador que prevalece em *Utopia*.

Na minha opinião, as "novas" que Morris traz para a tradição da literatura utópica inglesa ao escrever *News from Nowhere* tornam-se evidentes quando contrastamos esta Utopia com a de More. De facto, o que Morris pretende é demonstrar que a teoria de Hitlodeu não está errada, e prova-o com a descrição de uma sociedade ordeira, mau-grado a inexistência de uma legislação rigorosa. Assistimos, com efeito, em *News from Nowhere*, à ilustração da teoria de Hitlodeu

---

<sup>6</sup> Ver o primeiro capítulo da Parte II deste trabalho.

no sentido de que, quando é abolida a propriedade privada, o homem deixa de ter motivos para roubar e matar. A resolução dos problemas económicos pela instauração de uma sociedade organizada, segundo as leis da vida comunitária, afecta assim, na opinião de Morris, as formas de relacionamento entre os homens. Neste aspecto, Morris aproveita pois a teoria justificativa dos princípios da sociedade comunitária exposta por Hithodeu e adapta-a a uma perspetivação mais moderna, de inflexão marxista: depois da revolução económica, assistir-se-á inevitavelmente a uma revolução psicológica que mudará a natureza humana. Como o velho Hammond explica a Guest, a tendência para o bem tornara-se num hábito nowhereano:

"We have been living for a hundred and fifty years, at least, more or less in our present manner, and a tradition or habit of life has been growing on us; and that habit has become a habit of acting on the whole for the best. It is easy for us to live without robbing each other. It would be possible for us to contend with and rob each other, but it would be harder for us than refraining from strife and robbery. That is in short the foundation of our life and our happiness." (CW XVI: 80).

E num outro passo de *News from Nowhere* essa mudança da natureza humana é explicitamente associada à abolição das regras que regem a sociedade capitalista. Quando Guest diz a Hammond que pensava que a aptidão para a política fazia parte da natureza humana, o velho nowhereano reage de forma violenta:

"'Human nature!' cried the old boy, impetuously; 'what human nature? The human nature of paupers, of slaves, of slave-holders, or the human nature of wealthy freemen?'" (CW XVI: 86-7)

Mas note-se também a forma como, neste passo, a mudança da natureza humana é, por sua vez, associada à questão da liberdade. De facto, na perspectiva morrisiana (e, mais uma vez, como resposta à Utopia de More), a abolição da propriedade privada deverá proporcionar não só a instauração de uma sociedade sem diferenças sociais (onde predominará a divisa marxista "De cada um de acordo

com a sua capacidade, a cada um de acordo com as suas necessidades!"<sup>7</sup>) mas também a mais completa liberdade. E é esta liberdade de que os nowhereanos usufruem que está na base da nova organização comunitária.

Vemos então como, partindo da análise do funcionamento do modelo comunitário, More e Morris chegam a conclusões diferentes. O primeiro, marcado ainda por uma perspetivação pessimista da humanidade, considera a restrição da liberdade prioritária para o estabelecimento de uma sociedade de iguais. O segundo, animado por um optimismo que é simultaneamente herdeiro dos legados iluminista, romântico e marxista,<sup>8</sup> considera que a igualdade e a liberdade são o produto natural da abolição da propriedade privada. Esta diferença de perspectivas leva naturalmente à concepção de uma organização social diferente em *Utopia* e em *News from Nowhere*, em torno do mesmo ideal comunitário. Enquanto que na *Utopia* de More essa organização é regida por uma legislação simples mas severa, que prevê os mais ínfimos pormenores da vida em sociedade, na *Utopia* de Morris a organização comunitária depende, em grande medida, da nova forma como os nowhereanos se relacionam entre si, isto é, da mudança da natureza humana que atrás evoquei.

Na verdade, como explica Hammond, a abolição da propriedade privada na Inglaterra do final do século XX e a conseqüente libertação dos indivíduos em relação a um sistema que cria hierarquias sociais e económicas, afectara a vida dos nowhereanos aos mais variados níveis. A transformação mais evidente dera-se em relação ao conceito de trabalho. O velho Hammond refere-se a este aspecto quando Guest lhe pergunta como é que aquela sociedade alcançara um estado de felicidade tão evidente. Partindo do pressuposto de que a felicidade do homem está solidária com a possibilidade que lhe é dada de se realizar através do seu trabalho

---

7 Cf. o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho, onde me debruço sobre este aspecto da teoria marxista.

8 Note-se que não pretendo afirmar que estes sejam legados que Morris recebe separadamente. Na verdade, creio que o romantismo não poderia nunca ter existido se não tivesse sido precedido pelo pensamento iluminista, quanto mais não seja para o contrariar. Do mesmo modo, entre o romantismo revolucionário e o marxismo existem fortes laços, como explica Michel lowy nos dois primeiros capítulos de *Romantismo e Messianismo* (cf. lowy 1990).

("happiness without happy daily work is impossible" [CW XVI: 92]), Hammond explica a Guest:

"Briefly, (...) by the absence of artificial coercion, and the freedom for every man to do what he can do best, joined to the knowledge of what productions of labour we really want." (CW XVI: 92)

Veja-se como Morris, através de Hammond, avança os mesmos argumentos que utilizara nas suas palestras para defender a ideia da necessidade de uma mudança, de modo a que a arte popular pudesse vingar. Diz Hammond que, se o homem for livre, poderá trabalhar naquilo que lhe der mais prazer, tendo em conta as necessidades da sociedade em que vive. Dedicando-se à(s) sua(s) actividade(s) preferida(s), o homem afirmar-se-á assim essencialmente como um criador, o mesmo será dizer, como um artista. A abolição da propriedade privada é pois a causa directa da felicidade dos habitantes de Nowhere, já que é ela que permite que os conceitos de trabalho e de prazer se confundam. Como Ellen afirma no penúltimo capítulo do livro, em Nowhere a vida pauta-se por "repose amidst of energy; of work which is pleasure and pleasure which is work." (CW XVI: 204).

Mas a abolição da propriedade privada reflectira-se igualmente a nível do relacionamento entre os sexos. Com efeito, não existe já o casamento enquanto contrato em Nowhere, porque todos os contratos legais haviam sido banidos. Por isso aí encontramos a defesa da mesma ideia que Godwin e John Stuart Mill, entre outros, haviam já promovido: a da associação livre de dois indivíduos, passível de ser desfeita a todo o momento, sem que por isso esteja sujeita a qualquer tipo de penalizações. A história dos amores de Clara e Dick é a prova cabal de que, em Nowhere, a união entre um homem e uma mulher não acarreta a noção de compromisso, nem sequer em relação aos filhos, que a comunidade ajudará a criar. Da descrição que o velho Hammond faz da união e da separação destas duas personagens, fica claro que apesar de o verbo "to marry" fazer ainda parte do vocabulário dos nowhereanos, o casamento não é formalizado por nenhum acto

particular. Como diz Hammond em relação ao primeiro casamento de Clara e Dick, "they lived together two years" (CW XVI: 55 -- sublinhado meu).

A liberdade de que os nowhereanos usufruem espelha-se também na forma como os indivíduos isolados reagem às decisões comunitárias. Regra geral, o nowhereano submete-se à vontade da maioria, até porque ela é normalmente coincidente com a sua própria vontade, uma vez que a tendência dos habitantes de Nowhere se define no sentido da cooperação. Apesar disso, os nowhereanos sabem que têm o direito de dissidir das decisões comunitárias desde que, ao fazerem-no, não prejudiquem a comunidade. O caso dos "obstinate refusers", descrito no capítulo XXVI de *News from Nowhere*, ilustra claramente esta liberdade nowhereana.

Também a nível da educação a abolição da propriedade privada surte os seus efeitos. Porque não existem já relações de dependência económica que determinem o estabelecimento de uma hierarquia social, a educação dos habitantes de Nowhere é livre, feita um pouco ao acaso, dependendo da curiosidade de cada qual. Esta concepção livre de uma educação mais empírica do que livresca é, sem dúvida, um dos aspectos da sociedade nowhereana que mais críticas tem suscitado por parte dos seus detractores. Penso, no entanto, que tais críticas são provocadas por uma leitura demasiado linear de *News from Nowhere*. Na verdade, não creio que Morris, que sempre tanto prezou os livros, fosse capaz de recomendar o menosprezo a que eles se vêem votados por parte da maioria dos habitantes de Nowhere. Acredito antes que o repúdio dos livros em *News from Nowhere* seja simbólico da recusa de um tipo de educação condicionadora. Nesta perspectiva, julgo que a afirmação que Morris faz no artigo intitulado "Thoughts on Education under Capitalism" que faz publicar no jornal *Commonweal* em 1888, poderá ser esclarecedora:

"People are 'educated' to become workmen or the employers of workmen, or the hangers-on of the employers, they are not educated to become *men*." (Morris 1994: 5)

Em vez de uma educação que prepare os indivíduos para o desempenho de papéis sociais, Morris propõe uma educação livre, seguindo os ritmos da natureza. Com efeito, é ela a grande mestra dos nowhereanos, a quem ensina as leis da vida (como a liberdade) mas também da morte, como se pode inferir da afirmação que Dick faz no último capítulo de *News from Nowhere*, no sentido de que "it is (...) in the autumn when one almost believes in death." (CW XVI: 206).

De facto, os nowhereanos parecem ter encontrado na natureza o modelo de organização da sociedade.<sup>9</sup> É esta, sem dúvida alguma, a perspectiva que Ellen defende quando analisa a diferença que separa a sociedade oitocentista da sociedade do futuro, no capítulo XXVII. Os vitorianos haviam-se habituado a encarar a natureza como algo que lhes era exterior. Por isso haviam estabelecido com ela uma relação de exploração, nos moldes do sistema capitalista (CW XVI: 179). Já na sociedade do futuro existe uma forte empatia entre o homem e a natureza, e a relação entre os indivíduos segue esse modelo. Os nowhereanos haviam compreendido que destruir a natureza equivale a destruir o próprio homem (CW XVI: 187). Por isso a amam, como se ama a própria existência. Por vezes esse amor exprime-se de forma sensual, como no caso de Ellen que, ao longo da subida pelo Tamisa, exulta com a paisagem, exprimindo-se com interjeições que revelam prazer visual ("O the beautiful fields!" (CW XVI: 189), que evolui para um prazer muito próximo do sexual, quando chegam junto da velha casa, no término da viagem. Note-se que, nessa cena, o amor de Ellen pela natureza é estendido ao velho edifício. Como Ellen explica, ela ama a natureza e tudo o que dela cresce. Como agora o homem trabalha (isto é, cria) seguindo os ritmos da natureza, o produto desse trabalho é visto como parte integrante desta. A natureza, o homem e

---

9 Note-se que não existe, a meu ver, qualquer conexão entre esta ideia morrisiana de que o homem deverá viver de acordo com as leis da natureza e as formulações aparentemente semelhantes de Thomas Paine e William Godwin que analisei no terceiro capítulo da Parte II deste trabalho. Na verdade, porque são influenciados pelo pensamento iluminista, Paine e Godwin são levados a identificar (embora recorrendo a formulações distintas) as leis da natureza com as leis da razão, tal como o havia feito Locke. Tal identificação não seria nunca possível no pensamento morrisiano, onde imperam os sentidos.

o produto do seu trabalho, inscrevem-se pois num movimento único, harmonioso e completo. É essa sensação de preenchimento, de realização absoluta, que Ellen celebra quando toca na antiga casa descrita como "a fit guardian for all the beauty of this heart of summer" (CW XVI: 201):

"She led me up close to the house, and laid her shapely sun browned hand and arm on the lichened wall as if to embrace it, and cried out, 'Oh, me! Oh me! How I love the earth, and the seasons, and weather, and all things that deal with it, and all that grows out of it, -- as this has done!'

I could not answer her, or say a word. Her exultation and pleasure was so keen and exquisite, and her beauty, so delicate, yet so interfused with energy, expressed it so fully, that any added word would have been commonplace and futile. (...)

She led me on to the door, murmuring little above her breath as she did so, 'The earth, and the growth of it and the life of it! If I could but say or show how I love it!' (CW XVI: 201-2)

Esta fusão do homem com a natureza é constantemente evocada ao longo de *News from Nowhere*. Nesta sociedade onde se coloca sempre uma jarra de flores na mesa antes de se servir a refeição, e onde as flores são oferecidas como símbolo de fraternidade (recordo as flores oferecidas aos visitantes do "Bloomsbury Market", à porta do restaurante comunitário [CW XVI: 100]), a religião professada é também ela inspirada na natureza, como o velho Hammond explica a guest:

"The spirit of the new days, of our days, was to be delight in the life of the world; intense and overweening love of the very skin and surface of the earth on which man dwells, such as a lover has in the fair flesh of the woman he loves." (CW XVI: 132)

Trata-se da religião da humanidade, que alguns homens haviam tentado promover na Inglaterra oitocentista, mas que era então difícil de professar, dado que a humanidade a ser venerada era então, em termos gerais, pouco merecedora de tais honras. Mas agora, na sociedade nowhereana, constituída por homens eticamente renascidos, a religião da humanidade é natural:

"But now, where is the difficulty in accepting the religion of humanity, when the men and women who go to make up humanity are free, happy, and energetic at least, and most commonly beautiful of body also, and surrounded by beautiful things of their own fashioning, and a nature bettered and not worsened by contact with mankind? This is what this age of the world has reserved for us."(CW XVI: 133)

É neste sentido que se deve compreender por que razão a ceifa do feno, que envolve o trabalho dos nowhereanos a nível nacional, é celebrada numa igreja. A ceifa do feno é simultaneamente a celebração da nova empatia do homem com a natureza, que junto dela se sente rejuvenescer, e o festejo do sentimento de entreajuda que ela representa. Comungando no mesmo amor pela natureza, os homens descobrem nela a motivação para se amarem uns aos outros. De facto, o novo mandamento "Thou shalt work in order to live happily" (CW XVI: 81), que veio substituir o antigo "Não roubarás" prova que, na sociedade do futuro, os planos da organização social, da religião, da arte e da relação com a natureza se confundem, inscrevendo-se numa visão única e holista da vida. Na verdade, o trabalho em Nowhere é encarado como uma forma de professar a nova religião, mas é inspirado pelo amor que o homem sente pela natureza (já que o trabalho é feito a partir dela e dos materiais que ela oferece). Feito com amor e convicção, o trabalho torna-se numa forma de arte e assume-se como o elemento centralizador da nova organização social.

A visão que Morris nos oferece em *News from Nowhere* do relacionamento passível de ser estabelecido entre o homem e a natureza é, sem dúvida, revolucionária para os finais do século XIX. Com efeito, não deverá ser esquecido o facto de Morris formular a sua visão numa Inglaterra fortemente industrializada, animada pela ideia de que o domínio do homem sobre a natureza é legítimo e rentável. Mas mesmo nos nossos dias, a visão de Morris é radical. Contudo, para entendermos melhor a natureza desse radicalismo, teremos de tecer algumas considerações sobre os princípios que informam os movimentos ecologistas actuais, baseando-nos nas distinções terminológicas que normalmente são feitas

nesse âmbito. Julgo assim pertinente evocar aqui o estudo de Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre Écologique* que, embora não versando sobre o ecologismo "avant la lettre" de Morris, realça a existência de diferentes inflexões nos movimentos ecologistas. Segundo Ferry, podemos distinguir no ecologismo três correntes que partem de premissas distintas, no seu entendimento da relação entre o homem e a natureza. Numa primeira corrente inscrevem-se os ecologistas que consideram que a natureza deve ser protegida porque a vida do homem depende da sua preservação (defendem pois uma perspectiva humanista e antropocêntrica). Um segundo movimento, particularmente popular no mundo anglófono, justifica as raízes das suas convicções ecologistas numa preocupação com o sofrimento dos animais, reconhecendo-lhes direitos. Por fim, numa terceira corrente inscrevem-se os que reivindicam para a natureza (sob a forma vegetal e mineral), bem como para os animais, direitos iguais aos dos homens. Nesta perspectiva, o humanismo é posto em causa e o "Contrato Social" é substituído por um "Contrato Natural", que Luc Ferry nos descreve nos seguintes termos:

"(...) un contrat naturel au sein duquel l'univers tout entier deviendrait sujet de droit: ce n'est plus l'homme, considéré comme centre du monde, qu'il faut au premier chef protéger de lui-même, mais bien le *cosmos* comme tel, qu'on doit défendre contre les hommes. L'écosystème -- la 'biosphère' -- est dès lors investi d'une valeur intrinsèque bien supérieure à celle de cette espèce, somme toute plutôt nuisible, qu'est l'espèce humaine." (Ferry 1992:

32-3)

Esta é, como Ferry explica, uma visão ecologista radical, ou, segundo uma terminologia que se tornou já clássica nas universidades americanas, uma "ecologia profunda" ("deep ecology"), contrapondo-se a uma ecologia superficial ("shallow ecology"), essencialmente animada por preocupações ambientalistas e antropocêntricas, e na qual se inscrevem as duas primeiras correntes ecologistas acima descritas (Ferry 1992: 33).

Embora esta terminologia se reporte aos movimentos ecologistas dos nossos

dias, creio que a sua aplicação à visão da relação entre o homem e a natureza que nos é oferecida em *News from Nowhere* poderá ser particularmente esclarecedora do tipo de convicções que informam o pensamento de Morris. Na verdade, tornou-se quase uma questão de moda falar-se hoje do "Morris verde" e vários são os promotores do pensamento ecologista actual que o nomeiam como ponto de referência (entre outros, destacam-se os nomes de Peter Gould e Martin Ryle). Mas a imagem do ecologismo de Morris foi de certa forma banalizada, talvez pela falta de um suporte teórico fornecido pelo autor. É certo que não poderíamos esperar que Morris falasse das suas convicções ecologistas com uma linguagem que despontaria apenas nos anos setenta do nosso século, mas essa ausência é sentida pelo leitor deste final de milénio, tão habituado a ouvir falar de "buracos de ozono" e catástrofes ecológicas. Com efeito, creio que para o homem do final deste século XX, os movimentos ecologistas são normalmente associados à preocupação com a resolução destes fenómenos.

A perspectiva "verde" que Morris nos oferece em *News from Nowhere* é, de facto, bastante revolucionária para o seu tempo. Julgo que a ideia da necessidade da celebração de um "contrato natural", nos termos em que Ferry o descreve, é a que se aplica, com maior rigor, à visão morrisiana, e é nessa medida que ela se afirma tão precursora para a sua época. Morris não só é dos primeiros homens a chamar a atenção para a situação de dependência do homem em relação à natureza,<sup>10</sup> como também reconhece na fusão dessas duas instâncias a única forma de se assegurar o funcionamento pacífico da sociedade. Mas saliente-se que mesmo para os nossos dias, a visão de Morris é profundamente revolucionária já que, como explica Ferry, ela é perfilhada apenas por um grupo radical (Ferry 1992: 33).

Estamos, sem dúvida, muito longe do modelo de organização social construído em *Utopia* a partir do ideal comunitário. Em vez de um utopiano

---

10 Como explica Edgar Morin, quando despontou com Haeckel, na segunda metade do século XIX, a noção de ecologia excluía o homem. Só a partir dos anos 60 do nosso século é que nasce a consciência da dependência do indivíduo em relação à natureza. Vista deste prisma, a visão de Morris anuncia já uma atitude que só se desenvolveria oitenta anos mais tarde.

condicionado por uma severa legislação, Morris propõe um nowhereano livre e eticamente renascido. Em substituição das regras que regulamentam o casamento utopiano e punem o adultério com a escravatura, Morris avança com uma noção de relacionamento livre, sem compromissos nem encargos. À ideia de uma educação condicionadora de comportamentos sociais, Morris contrapõe um modelo de realização humana pelo contacto directo com a natureza.<sup>11</sup> Contestando o modelo de organização social utopiano alicerçado na ideia de trabalho compulsivo e regimentarizado, Morris oferece a noção de um trabalho voluntário, que faz parte dos actos de fé da nova religião e que concede realização plena ao indivíduo. Substituindo a velha ânsia de domínio da natureza que os utopianos exprimem não só através do empenho com que cultivam os seus jardins, como também através do desenvolvimento científico (como é o caso dos ovos chocados artificialmente),<sup>12</sup> Morris advoga a necessidade de fusão do homem com a natureza, avançando as premissas que estarão na base dos movimentos ecologistas mais radicais do nosso século. Note-se que todas estas diferenças despontam da forma diversa como More e Morris imaginam as consequências da abolição da propriedade privada, respectivamente informados pela cosmovisão cristã quinhentista e pela cosmovisão socialista oitocentista inglesa. Mas veja-se também como a recusa do modelo moreano é consubstanciada num outro aspecto de *News from Nowhere*: o facto de

---

11 Recordo que as palavras "education" e "school" não fazem já parte do vocabulário nowhereanos, causando mesmo perplexidade a Dick quando Guest as pronuncia (CW XVI: 28).

12 A forma como os ovos são chocados em Utopia é deveras curiosa e traduz efectivamente, a meu ver, esta vontade que o homem quinhentista experimenta no sentido de querer dominar a natureza. O processo utilizado é-nos descrito logo nas primeiras páginas do Livro II de *Utopia*: "They bring up a great multitude of pullen, and that by a marvellous policy. For the hens do not sit upon the eggs, but by keeping them in a certain equal heat they bring life into them and hatch them. The chickens, as soon as they be come out of the shell, follow men and women instead of the hens." (More 1988: 58). Como explica Keith Thomas, o princípio de que o homem quinhentista parte para se assumir enquanto mestre da natureza, afirmando a sua superioridade através do seu domínio, poderá ser compreendido à luz da explicação bíblica da génese do mundo. Com efeito, segundo a Bíblia, quando Deus criou os animais, assegurou ao homem a sua superioridade em relação a eles, atribuindo-lhe a tarefa da escolha dos nomes das espécies. A nomeação é, sem dúvida, o início da afirmação de propriedade do homem em relação ao "resto da criação", legitimado pela vontade divina ( cf. Thomas 1985). Note-se que também em *New Atlantis* deparamos com essa vontade humana de domínio da natureza, não só pelos motivos políticos que referi no primeiro capítulo da Parte II deste trabalho, mas também por motivos religiosos: a vontade de conhecer a obra de Deus.

a sociedade idealizada não ser já essencialmente urbana. Sei que, dentro da lógica da teoria morrisiana, apenas faz sentido a idealização de uma sociedade onde as diferenças entre a cidade e o campo se diluam. Mas julgo ainda assim importante salientar que, ao idealizar uma sociedade nesses termos, Morris está implicitamente a substituir o modelo urbano moreano que, como demonstrei já neste trabalho,<sup>13</sup> está implicitamente ligado ao princípio do totalitarismo, por um modelo de organização social descentralizada, simbólico do espírito de Nowhere.

Em *News from Nowhere*, Morris procede assim ao aproveitamento do ideal comunitário utopiano e actualiza-o. Ao fazê-lo, regenera o género utópico, fortifica-o com argumentos da filosofia política do seu século e torna-o relevante para a estratégia política que propõe. O resultado desta transformação é surpreendente, e quase se torna difícil vislumbrarmos na Utopia morrisiana vestígios da Utopia de Thomas More, de tal forma parecem ser divergentes os respectivos ideais (mas esses vestígios existem, como atrás evidenciei). Explorando até ao limite as possibilidades que lhe oferece a tradição da literatura utópica inglesa, Morris procede pois à renovação da própria Utopia. As consequências de uma eventual abolição do sistema de propriedade privada em Inglaterra que este socialista convicto imagina e que colocam a sua Utopia nos antípodas da tradição autoritária encetada por Thomas More, constituem, como de seguida veremos, apenas uma das muitas "novas" que William Morris traz desse não-lugar que More inventou.

\* \* \*

Ao procurar actualizar a Utopia e assim revalidar a importância política do sonho utópico para a Inglaterra oitocentista finissecular, Morris procede, como disse já, à substituição dos velhos argumentos moreanos em prol de uma sociedade comunitária, por novos argumentos, mormente de inflexão marxista. Mas não é só a nível do conteúdo que a renovação do género utópico é levada a cabo

---

<sup>13</sup> Ver o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

por Morris. Para tornar a tão gasta e desacreditada Utopia (em grande parte devido aos ataques de Marx e de Engels)<sup>14</sup> num texto moderno, apelativo e formalmente adequado à sua função catalisadora,<sup>15</sup> Morris vê-se obrigado a proceder a uma "operação de cosmética" no género literário inventado por Thomas More. Essa transformação encontra-se indiciada no próprio subtítulo de *News from Nowhere*, "being some chapters from a Utopian Romance" (sublinhado meu).<sup>16</sup> Poderá parecer estranha esta opção de Morris pela incorporação de elementos do *romance* no género utópico, sobretudo quando eu tento aqui perspectivá-la no âmbito de uma renovação deste género literário. Penso, contudo, que essa opção poderá ser compreendida se tivermos em conta a formação literária de Morris, bem como o processo de revalidação de que o *romance* é alvo nos finais do século XIX, enquanto género politicamente influente.

O interesse de Morris pelo *romance* deverá ser entendido na linha do seu interesse pela Idade Média, que ele manifesta já na sua infância. De facto, é neste período da sua vida, enquanto vive ainda em casa de seus pais, que Morris lê a obra de Walter Scott e é nos heróis scottianos que ele pensa quando se passeia pela floresta de Epping, envergando uma cópia de uma armadura medieval. Com a irmã, Emma, lê e relê "The Old English Baron", e no "Marlborough College", que frequenta a partir de 1848, torna-se conhecido como contador de histórias medievais, assustando os seus colegas de quarto com as aventuras fantásticas de bravos cavaleiros que sonham salvar as suas donzelas. Em Oxford, é ainda o interesse pela Idade Média que motiva Morris a ler Malory, Chaucer e outros *romances* medievais. Mas nestes seus interesses literários Morris não está sozinho. Com efeito, também os seus colegas de Oxford encontram em Sir

---

14 Ver, no terceiro capítulo da Parte II deste trabalho, a análise a que procedo desses ataques.

15 Ver, no primeiro e no segundo capítulos da Parte I deste trabalho a definição dessa função.

16 Recordo aqui a minha opção (que já justifiquei neste trabalho) no sentido de não traduzir a palavra "romance" para o português, utilizando o vocábulo inglês escrito em itálico (*romance*).

Galahad, de Tennyson, a figura exemplar de um cavaleiro medieval.<sup>17</sup> Os números da "Oxford and Cambridge Magazine", para os quais Morris e os seus companheiros contribuem com artigos, poemas e contos, testemunham a influência da Idade Média e do *romance* como género preferencial.

Contudo, se alguns dos colaboradores da "Oxford and Cambridge Magazine" encontram em Sir Galahad a inspiração para a luta por um mundo onde impere a excelência moral, Morris não consegue ver na jornada do cavaleiro medievo em busca do Santo Graal senão a procura da realização individual e o alheamento da realidade.<sup>18</sup> Como comenta Amanda Hodgson, os primeiros *romances* que Morris escreve, tal como os seus primeiros poemas, testemunham esta sua interpretação apolítica do papel do escritor (Hodgson 1987: 12). Ao longo da sua vida, Morris continua a escrever *romances*, mas a interpretação a que ele procede da sua utilidade política muda. Na verdade, depois da sua conversão ao pensamento socialista, Morris recorre ao *romance* como género privilegiado para a veiculação dos seus ideais políticos, reconhecendo-lhe a qualidade revolucionária que Northrop Frye evoca em *The Secular Scripture*.<sup>19</sup> Este uso que Morris faz do *romance* não nos deverá surpreender. Com efeito, o *romance* faz parte da tradição do discurso crítico à sociedade capitalista que nasce com Carlyle, passa por Ruskin e culmina no próprio Morris. Como explica Jeffrey Spear em *Dreams of an English Eden*, o *romance* parece de facto ser apropriado ao discurso pedagógico político, com os seus "schematicized characters, its dualistic conflicts (good and evil, light and dark, knight and dragon, fellow and other), its recurrent themes of individual rescue and social redemption, its aura of the supernatural". (Spear 1984: 5). A partir do momento em que Morris define o seu empenhamento político, o *romance* deixa de ser explorado como meio de evasão, para se assumir como complemento do

---

17 Segundo Amanda Hodgson, Morris e os seus companheiros chegam mesmo a considerar a hipótese de fundar uma irmandade de que Sir Galahad seria o padroeiro.

18 Para o desenvolvimento deste tema, ver Hodgson 1987: 10-7.

19 Northrop Frye explora este tema essencialmente nas páginas 139 e 163 de *The Secular Scripture* (cf. Frye 1976).

pensamento socialista, como explica Silver:

"Romance harmonized individual and communal interests; it suggested -- or could be made to suggest, as it did in the hands of Morris -- the social responsibility of the individual, his role in building man's only earth paradise, a free society on earth. It avoided the isolated or escapist point of view Morris had found vitiating other genres of romantic literary art, making them feverish and dreamy or narrow and crabbed because their creators were deficient in social integration. It was born from the art of the people, employing their folklore and customs, and it was accessible to their imaginations. Moreover, as a literary form without discontinuity, romance tied the traditions of the past to those of the present and future." (Silver 1982: XV)

Assim, o *romance* assume-se como forma privilegiada de expressão de sentimentos como os da solidariedade social,<sup>20</sup> da vontade de integração do indivíduo particular na sociedade, da consciencialização do papel que ele deverá desempenhar para a construção de um mundo mais justo ou ainda da sensação de pertença a uma cultura que ele não pode deixar morrer. Este último sentimento, que Silver explora relativamente ao *romance* em termos de símbolo de uma "continuidade histórica" parece-me particularmente importante, na medida em que se encontra em harmonia com a mensagem que Morris promove em *News from Nowhere* e que anima a fé que ele deposita na possibilidade de realização do seu ideal utópico: a ideia de que a Utopia foi já, de alguma forma, realizada no passado e que por isso poderá voltar a sê-lo no futuro.

Importará notarmos que, ao manter-se fiel a este género literário, explorando as possibilidades que ele lhe oferece em períodos distintos da sua vida de acordo com as suas convicções de momento, Morris procede à reabilitação do *romance*, numa época em que o realismo literário está na moda. Na verdade, como nota Northrop Frye, as trilogias de *romances*, que se tornam crescentemente populares na Inglaterra vitoriana, nascem com Morris e influenciam Tolkien, que é

---

20 Em *The Secular Scripture* Northrop Frye evoca esta qualidade do romance: "(...) romance's last vision seems to be that of fraternity (...). The principle of the aristocracies of the past was respect for birth; the principle of fraternity in the ideal world of romance is respect rather for those who have been born, and because they have been born." (Frye 1976: 173).

hoje considerado o pai do género (Frye 1982: 304-5).<sup>21</sup>

Mas interessará compreendermos por que razão se torna o *romance* popular na Inglaterra industrializada em que Morris vive. E.P. Thompson fornece-nos uma explicação para este facto que eu julgo ser não só adequada como também crucial para a compreensão de *News from Nowhere*:

"Romance is often seen as a symptom of decadence within a culture. In its sophisticated literary forms, it has flourished among the idle class, divorced from the labour of production. But in the nineteenth century it found an even wider and growing audience, among the exploited as well as among the exploiters. This audience found in it a refuge from the drabness of their own lives: a compensation for the extinction of the heroic and beautiful in everyday existence." (Thompson 1976: 120)

Parece-me importante salientar esta alusão de Thompson à necessidade que os "explorados" experimentam, no sentido de se evadirem da sociedade real. Nessa perspectiva, o sonho, que envolve o relato da sociedade nowhereana, fugindo à frigidez da mera narração factual a que nos habituaram os escritores de Utopias, poderá ser encarado não só como o fruto dos gostos literários morrisianos mas também da percepção, por parte deste utopista, daquilo que o seu público quer ler. De facto, creio que não nos podemos esquecer de que Morris escreve para um público de leitores que ele conhece bem, estando consciente da melhor forma de o influenciar.

É verdade que, em *News from Nowhere*, as regras do *romance*<sup>22</sup> não são

---

21 Na verdade, como explica Frye, embora Morris nunca tenha escrito formalmente uma trilogia, os seus *romances* acabam por, na prática, muitas vezes formar uma (cf. Frye 1982: 304-5).

22 Como explica Amanda Hodgson em *The Romances of William Morris*, é muito difícil chegar-se a uma definição consensual de *romance*, uma vez que existem grandes variações entre os textos que convencionalmente são inscritos nesse género. Hodgson opta por essa razão por uma definição abrangente de *romance*, que não pretende ser prescritiva, mas enunciadora das características mais gerais deste género. Subscreeve, neste sentido, a definição oferecida por Gillian Beer, a cujos parâmetros eu adiro neste meu trabalho. Segundo Beer, são características gerais do romance, "the themes of love and adventure, a certain withdrawal from their own societies on the part of both reader and romance hero, profuse sensuous detail, simplified characters (...), a complex and prolonged succession of incidents usually without a single climax, a happy ending, amplitude of proportions, a strongly enforced code of conduct to which all the characters must comply." (cf. Hodgson 1987: 7). Perante esta definição, sou obrigada a reconhecer em *News from Nowhere* apenas algumas das

integralmente respeitadas (nem eu pretendo defender a ideia de que Morris o tivesse querido fazer). Contudo, note-se que é absorvida, pelo menos, a sua essência. Na verdade, penso que é precisamente o que William Morris faz em relação ao género utópico. Ele importa do *romance* a apresentação nebulosa de um mundo onde os bons têm de vencer os maus, onde não importa o rigor da descrição factual mas os valores que é necessário fazer vingar, onde a noção de transcendência se sobrepõe à de realidade. Como diz Krishan Kumar, Morris transfere para o género utópico essa qualidade única que o *romance* tem de nos transportar para o mundo da ficção. De facto, em *News from Nowhere* Morris transmite-nos a experiência do que é viver num mundo assim:

"Morris makes us not just see it (...) but hear it, smell it, feel it. The description of people, clothes, buildings, gardens and, above all, nature, occupies a large part of the book. It is what stays with us after we may have forgotten the names, events and even arguments that figure there." (Kumar 1994: 91).

A crítica morrisiana que se tem preocupado em acentuar as inconsistências do relato de Guest não tem pois em consideração o peso que a influência do *romance* tem em *News from Nowhere*.

É óbvio, no entanto, que Morris não poderia escrever uma Utopia só com elementos do *romance*. Por isso encontramos em *News from Nowhere* também a descrição factual, mas, note-se, apenas no que diz respeito aos temas obrigatoriamente tratados nas Utopias oitocentistas, isto é, à descrição da organização política, social e económica dos nowhereanos, bem como ao período de transição da sociedade real para a sociedade utópica. Tal descrição, em grande parte feita pelo velho Hammond, mas para a qual Dick também dá o seu contributo, cobre cerca de um terço da obra. Repare-se como os títulos dos capítulos, nos quais Hammond se assume como a principal fonte de informação de Guest em relação à vida em Nowhere, são elucidativos da mera intenção descritiva do autor:

---

características do *romance*. De facto, ao contrário deste género medieval, o texto de Morris é povoado por personagens "redondas" e não é coroado por um fim feliz.

"Concerning Love"; "Questions and Answers"; "Concerning Government"; "Concerning the Arrangement of Life"; "Concerning Politics"; "How Matters are Managed"; "On the Lack of Incentive to Labour in a Communist Society"; "How the Change Came"; "the Beggining of the New Life". De facto, creio que se *News from Nowhere* fosse composto apenas por estas páginas, Morris não traria grandes novas para a tradição da literatura utópica inglesa, para além de uma fórmula de organização social comunista que não é invulgar nos finais do século XIX. Julgo que o que faz realmente a diferença entre esta Utopia de Morris e as Utopias inglesas que a precedem e que lhe são contemporâneas, são as páginas que compõem os restantes dois terços do texto.

*News from Nowhere* é assim uma Utopia diferente, porque na sua estrutura se encontram implícitos os elementos do género utópico convencional e alguns dos princípios do *romance*. Ao escrever um "Utopian Romance", Morris obedece às exigências do género utópico no que respeita à descrição dos princípios de organização da vida em *Nowhere*, mas faz do espírito que preside ao *romance* o princípio organizador da narrativa. De facto, creio que Clive Wilmer tem razão quando diz que *News from Nowhere* é, no sentido medieval, um *romance*, já que é constituído por "two journeys through a moralized landscape, culminating in a vision half bestowed and half denied: the hero, like Malory's Lancelot, sees the light of his Holy Grail but not its substance." (Wilmer 1993: XXXVI)<sup>23</sup> Ao fazer confluir no género utópico elementos do *romance*, Morris transforma pois a mera apresentação de uma organização social considerada mais perfeita do que a real (que caracteriza a literatura utópica inglesa até *News from Nowhere*) numa busca da plena realização humana, encarnada na personagem principal, William Guest.

Mas Morris não mudou apenas o género utópico, ele transformou também o próprio *romance*. Como diz Jeffrey Spears, com Carlyle e com Ruskin, que recorrem ao *romance* para a veiculação das suas teorias de crítica da sociedade inglesa, o *romance* encontra-se ainda muito preso ao passado. Na verdade, nos

---

23 Para um maior desenvolvimento da questão da busca do herói nos *romances* de William Morris, ver Calhoun 1975, especialmente o segundo capítulo, "Heroic Quest: The Mood of Energy", pp. 30-60.

textos destes ferverosos críticos do capitalismo, a Idade Média não serve apenas de ponto de referência, mas de ideal a recuperar. A utilização que Morris faz do passado é, no entanto, muito diferente, servindo ao utopista de inspiração, de ponto de partida e de confirmação de que o futuro poderá ser melhor do que o presente, porque a fraternidade existiu já no período pré-capitalista. Ao reconhecer nos retratos da sociedade medieval normalmente veiculados no *romance* o mesmo princípio de fraternidade que Marx sonha instaurar, bem como a profecia de uma nova ordem social, Morris corta os laços estruturais do *romance* com o passado. Como defende Spears, Morris abre ao *romance* as portas para o futuro (Spears 1984: 203).

Neste sentido, Carole Silver considera que Morris é o grande responsável pela transformação de dois géneros que se impõem no século XIX em Inglaterra. Por um lado, ao utilizar o *romance* como forma de veiculação de uma visão marxista, Morris cria um novo género literário, o "socialist romance" (Silver 1990: 126).<sup>24</sup> Por outro lado, ao importar para a sua Utopia elementos desse novo género revolucionário, Morris transforma o género utópico, criando aquele que Silver considera ser o único "autobiographical Marxist Utopian romance in literary history" (Silver 1982: 147). E exemplifica:

"Morris cleverly fuses Marxism and the romance tradition when he presents himself [in *News from Nowhere*] as an enchanted figure wearing a 'cap of darkness', and 'seeing everything' (...) in a time and place different from Victorian England. As Morris, the romance character, quests for love and fellowship -- and through them for a reborn self -- he encounters romance archetypes in Marxist guises." (Silver 1982: 147-8).

Silver chama ainda a atenção para um aspecto que me parece importante, relativamente à opção que Morris faz no sentido de escrever um *romance* socialista utópico. Segundo esta morrisiana, Morris não poderia nunca optar por

---

<sup>24</sup> Carole Silver refere-se certamente aos *romances* que Morris escreve nos últimos anos da sua vida, como *A Dream of John Ball* e *The House of the Wolfings* onde é evidente a utilização deste género literário para a veiculação de uma visão marxista da evolução histórica.

importar para a sua Utopia elementos do romance realista, tão em voga no século XIX. Como explica Silver, "form is ideology", e Morris só poderia fazer a exploração de um mundo que precisa de ser redimido recorrendo ao género literário adequado (Silver 1990: 118). Da mesma forma, a literatura realista é recusada pela maior parte dos habitantes de Nowhere porque não é conforme à nova ordem social. Apenas os "old praisers of past times",<sup>25</sup> como o avô de Ellen, sentem prazer em ler livros que se inscrevem nesse género, porque, como o velho de Hampton Court explica, são os que melhor dão expressão ao clima competitivo da sociedade capitalista que eles recordam com nostalgia:

"You see, I have read not a few books of the past days, and certainly *they* are much more alive than those which are written now; and good sound unlimited competition was the condition under which they were written, -- if we didn't know that from the record of history, we should know it from the books themselves. There is a spirit of adventure in them, and signs of a capacity to extract good out of evil which our literature quite lacks now; and I cannot help thinking that our moralists and historians exaggerate hugely the unhappiness of the past days, in which such splendid works of imagination and intellect were produced." (CW XVI: 149-50)

Na verdade, para a sociedade nowhereana, que recuperara finalmente a inocência que o capitalismo quase fizera perder por completo, os contos de Grimm como "The Seven Swans", "The King of the Golden Mountain" e "Faithful Henry" são ideologicamente mais adequados.

Note-se ainda que a viagem utópica em *News from Nowhere* é feita através do recurso a uma técnica comum no *romance*, o sonho. Creio, de facto, que este é um aspecto que deverá ser realçado, na medida em que grande parte da crítica morrisiana tem vindo a defender que Morris recorre ao sonho como meio de viagem para parodiar *Looking Backward*, onde Bellamy utiliza uma técnica semelhante para transportar o seu viajante utópico para o futuro. Julgo, no entanto, que não existe qualquer semelhança entre a viagem de Julian West e a de William Guest. De

---

25 É deste modo que o avô de Ellen é designado no capítulo XXII de *News from Nowhere*, intitulado "Hampton Court. And a Praiser of Past Times." (CW XVI: 144)

facto, o herói bellamiano não viaja até à Boston do ano 2000 através do sonho. No início e no final de *Looking Backward*, cuja primeira edição data de 1888, o narrador e viajante utópico emprega o presente do indicativo para se reportar ao ano 2000. É, com efeito, ao leitor do fim do segundo milénio que West se dirige, justificando a publicação do texto que pretensamente escrevera ao definir como objectivo fundamental "to assist persons who, while desiring to gain a more definite idea of the social constrats between the nineteenth and twentieth centuries, are daunted by the formal aspect of the histories which treat the subject" (Bellamy 1988: 35). Este leitor não é, contudo, um leitor histórico, isto é, Bellamy não escreve a sua Utopia esperando que a sua mensagem venha a ser compreendida pelos leitores reais do futuro ano 2000. É para o leitor do final do século XIX que ele escreve, e se ele identifica a voz do narrador de *Looking Backward* com uma voz que chega do futuro, fá-lo porque quer transmitir a ideia de que o devir será tal qual ele o descreve. O relato de West não é pois apresentado como um sonho ou como uma visão, mas como uma certeza, que apenas o pensamento milenarista do autor pode ajudar a clarificar.<sup>26</sup> De facto, West viaja para o futuro não através do sonho, mas através de um sono profundo, que lhe preserva o corpo por mais de um século. O sonho descrito no último capítulo de *Looking Backward* é realmente um sonho (ou melhor, um pesadelo), na verdadeira acepção da palavra, já que West não é transportado fisicamente para a Boston de 1888. A sociedade de Boston do ano 2000 acolhe West no seu seio e atribui-lhe mesmo um papel social, o de professor de história. É essa a realidade para o narrador, no final do livro.

Já em *News from Nowhere* o final do século XIX é o tempo histórico da partida e do regresso do narrador. A viagem para o futuro é apenas um sonho, como Guest constata no último capítulo. Mas esse facto não faz com que a sociedade do futuro que Guest visita seja vista como irreal. Na verdade, o jogo de palavras em que assentam as considerações feitas pelo narrador de *News from Nowhere* no último parágrafo do seu texto, faz com que a sociedade de Nowhere

---

<sup>26</sup> Este tema foi já tratado no segundo capítulo da Parte III deste trabalho.

seja vista como uma possibilidade real, desde que sejam tomadas as devidas providências políticas e económicas. O sonho poderá transformar-se numa visão se houver homens com vontade de construir um futuro melhor. Guest não é um homem do futuro (como o seu nome indica, ele é apenas um hóspede) e por isso não pode lá ficar. A sociedade de Nowhere, sendo composta por homens eticamente renascidos, não reserva um lugar para este visitante do século XIX, que ainda tem tanto para aprender. Com efeito, se Julian West é acolhido pela sociedade americana do futuro, é porque ela é composta por homens que não tinham evoluído a nível ético. Esse acolhimento *ad aeternum* é impossível em Nowhere, onde a sociedade do futuro é composta por homens mais perfeitos, redimidos, após uma dura jornada, pelo "baptismo" da revolução.

Vemos assim que *News from Nowhere* obedece ao esquema tradicional da viagem utópica. No final, regressando à Inglaterra vitoriana, o narrador assume o papel que normalmente é atribuído àqueles que visitam as sociedades imaginadas por mentes idealistas. Compete então ao narrador proclamar ao mundo a nova fórmula de paz social encontrada nos confins do tempo e esperar que o "mito da caverna" não se repita, e que outros homens acreditem que ele sabe que o sistema capitalista é apenas uma "sombra".

Recorrendo ao *romance*, dele importando para a Utopia elementos e técnicas que transportam o sabor dos tempos medievos para o futuro, Morris modifica o género utópico. É nos limites da tradição da literatura utópica inglesa que *News from Nowhere* se situa, respeitando as convenções do género utópico, mas acrescentando um tempero romântico e marxista que faz com que a Utopia não possa mais ser a mesma. Procurando inspiração no passado, Morris contribui para o nascimento da Utopia moderna.

\* \* \*

Empenhando-se no estudo das diferenças que separam a Utopia moderna das primeiras Utopias, diz Krishan Kumar em *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*:

"The utopia of the ancient world is socially hierarchical, economically undeveloped and static. The modern utopia is egalitarian, affluent and dynamic. Such a conception emerged under unique historical conditions." (Kumar 1991: 32).

As condições históricas a que Kumar alude neste passo e que subjazem ao nascimento da Utopia moderna, prendem-se, sem dúvida, com o desenvolvimento do pensamento socialista em Inglaterra. De facto, como Kumar conclui neste seu estudo, "the socialist utopia is the modern utopia" (Kumar 1991: 34).

A linha de argumentação que tenho vindo a seguir neste capítulo leva-me indubitavelmente a concordar com Kumar. Quando atrás comparei *News from Nowhere* com *Utopia* e afirmei que Morris e More partem de uma mesma premissa (a necessidade da abolição da propriedade privada) chegando contudo a conclusões bem diferentes que afectam a forma como a sociedade ideal é concebida, defendi que a explicação para essa diferença radica no socialismo-marxismo de Morris. Da mesma forma, quando tentei esclarecer as razões que terão levado Morris a optar pela importação de elementos e técnicas do *romance* para o género utópico, referi a forma como o *romance* é visto, no século XIX, como um género passível de comportar uma mensagem revolucionária. Mas o socialismo-marxismo de Morris impele-o a ser ainda mais ousado na transformação do género utópico. Morris é, de facto, o primeiro utopista de renome a utilizar argumentos marxistas para chegar à conclusão de que a sociedade ideal poderá situar-se no futuro.

Não quero com isto dizer que Morris tenha inventado a Eucronia. Vimos já que ela foi inventada por Mercier no século XVIII e promovida por Bellamy no século XIX. Pretendo antes defender a ideia de que Morris terá sido o responsável pela criação da Eucronia socialista inglesa. De facto, tanto quanto me é dado a saber pela análise dos estudos publicados sobre esta matéria, Morris é o primeiro utopista a chegar à ideia de Eucronia seguindo a lógica da teoria da evolução histórica marxista. Como disse quando referi o nascimento da Eucronia com

Mercier,<sup>27</sup> o utopista francês chega à ideia de que o futuro da humanidade será esplendoroso porque se encontra animado pelas convicções otimistas características do Iluminismo no sentido de que, através da razão, o homem tornar-se-á mais perfeito. Do mesmo modo, quando me empenhei na comparação das Utopias de Morris e de Bellamy,<sup>28</sup> defendi que o utopista americano escreve uma Eucronia porque encara o futuro da América que ele descreve em *Looking Backward* como uma promessa de Deus. Morris é o primeiro a descrever um futuro feliz que juntos, o homem e a força da história, tratarão de fazer nascer. Mas como procurei também salientar, o marxismo de Morris é peculiar, na medida em que ele adere a esse pensamento de forma quase natural e intuitiva, como se tivesse sido preparado para melhor o compreender e aceitar. Creio, pois, que teremos de ter esse fenómeno em consideração quando falamos do marxismo morrisiano que está na base da criação de *News from Nowhere*.

Penso que a forma como a leitura dos textos de Marx e de Engels determinou a inflexão revolucionária que o pensamento morrisiano toma após a inscrição do utopista na "Social Democratic Federation" foi já clarificada nos capítulos anteriores. Quando analisei as palestras que Morris escreve sobre o futuro da arte em Inglaterra antes e após a sua conversão ao pensamento socialista,<sup>29</sup> evidenciei a grande mudança que se faz sentir relativamente à esperança de, um dia, a verdadeira arte voltar a imperar. Antes de ler Marx, essa esperança é fundamentada nos argumentos ruskinianos de que a verdadeira arte, tendo já imperado no passado, poderá voltar a existir. Depois de 1883, Morris alicerça a sua esperança na noção marxista da existência de uma evolução histórica imparável.<sup>30</sup> Passa então a encarar a revolução não como um acontecimento único mas como um processo, de que a abolição da propriedade

---

27 Ver o segundo capítulo da Parte II deste trabalho.

28 Ver o segundo capítulo da Parte III deste trabalho.

29 Ver o primeiro capítulo da Parte I deste trabalho.

30 Como disse no primeiro capítulo da Parte III deste trabalho, essa mudança é evidente na palestra "Art under Plutocracy", que Morris profere em 1883.

privada é apenas um passo. Com Marx, Morris aprende a ver a Utopia como uma promessa da história. Trata-se, como procurei demonstrar,<sup>31</sup> não apenas de um sonho de uma sociedade perfeita na sua organização, mas também de um ideal humano. A Utopia de Morris é, na verdade, uma utopia antropocêntrica. Note-se, contudo, que defendi também a ideia de que *News from Nowhere* se inscreve na fase da síntese do percurso dialéctico que é discernível na obra de Morris,<sup>32</sup> um período em que ele hierarquiza as influências que recebera ao longo da sua vida. Argumentei então que se Morris não é, em alguns aspectos,<sup>33</sup> puramente marxista, tal deve-se ao peso da tradição romântica que tanto o influenciara na fase da tese. E quando Morris situa a sua Utopia no futuro, fá-lo impelido pela combinação da força de duas cosmovisões distintas, uma cosmovisão romântica, herdeira dos pensadores ingleses que haviam começado a construir as primeiras "pontes para o futuro", no rescaldo da Revolução Francesa, e uma cosmovisão marxista, que leva o utopista a inscrever o seu ideal na linha das expectativas históricas. A Eucronia morrisiana é, de facto, distinta de todas as outras Eucronias socialistas, pela forma como acrescenta ao pensamento marxista os cambiantes de uma postura de crítica social caracteristicamente inglesa. Kumar considera que a Utopia moderna é a Utopia socialista. Na minha perspectiva, deve-se a Morris a criação da Utopia socialista inglesa, que combina a crença na necessidade de uma educação (nos moldes preconizados pelos socialistas utópicos) com o reconhecimento marxista de que a revolução económica é imprescindível para que finalmente se instaure a utopia. Por isso julgo, como disse já num momento anterior deste trabalho, que, em *News from Nowhere*, Morris revela laivos da influência do socialismo científico de Marx, mas também do socialismo utópico de Owen.<sup>34</sup>

---

31 Ver o segundo capítulo da Parte III deste trabalho.

32 Desenvolvo esta ideia no primeiro capítulo da Parte III deste trabalho.

33 Estou a pensar particularmente no facto de Morris não fazer o aproveitamento do avanço industrial preconizado por Marx para a instauração da sociedade ideal.

34 Quando falo do socialismo utópico de Owen, estou também a pensar no pensamento de William Godwin que, como demonstrei no terceiro capítulo da Parte II deste trabalho, em muito o influenciou.

Mas há momentos em que a origem dessas influências se revela claramente. No que respeita ao caminho para a instauração da utopia, Morris é puramente marxista.<sup>35</sup> Ao adoptar a teoria da evolução histórica de Marx para a justificação da fase de transição que separa a sociedade vitoriana em que vive da sociedade do futuro que Guest visita, Morris provoca alterações profundas no género utópico. Na verdade, com Morris o género utópico torna-se histórico. Daqui decorrem, a meu ver, duas consequências. Em primeiro lugar, deixa de imperar na Utopia a ideia da promoção de um modelo estático, inscrito numa linha paralela à da história e portanto inalcançável. Em vez de um "não-lugar", a Utopia transforma-se num lugar real no futuro. Ela torna-se então dinâmica. Veiculando a ideia de continuidade histórica, ela deixa de se definir como a antítese do tempo presente para se afirmar como a continuação desse mesmo tempo. A diferença entre o real e o imaginário, tão evidente nas Utopias anteriores, esbate-se. Os acontecimentos do futuro são-nos apresentados como acontecimentos reais. Nessa medida, a Utopia torna-se mais subversiva do que as Utopias anteriores. Na verdade, ao ligar as ideias expostas à sua concreta concretização num tempo futuro, atribuindo a essas ideias um significado histórico, Morris faz com que a sua Utopia exprima plenamente a sua função catalisadora. Assim, a dinâmica do texto ancora-se num acto político que é visto como imprescindível para que a utopia se possa instaurar. Em segundo lugar, ao aderir à teoria da evolução histórica de Marx, Morris deixa também em aberto a ideia de que a Utopia não é um "ponto de chegada", mas um "ponto de passagem". Na verdade, como disse quando me debruçei sobre a ideia marxista de futuro,<sup>36</sup> Marx nunca afirmou que a sociedade comunista que ele descreve como sendo o seu ideal seria o último estágio da civilização. Vamos encontrar em Morris a mesma premissa de que parte Marx quando fala das possibilidades de evolução da história da humanidade. A sociedade pode mudar, mesmo depois de ter

---

35 Diz Nadia Khouri que os capítulos de *News from Nowhere* que versam sobre o período de transição da sociedade vitoriana para a sociedade do futuro terão sido escritos a partir de notas que Morris tirara de *O Capital* e desenvolvera (Khouri 1981: 395). Penso que assim se explica a quase colagem das teorias marxistas de que Morris tem tantas vezes sido acusado.

36 Ver o terceiro capítulo da Parte II deste trabalho.

atingido um ponto considerado ideal, até porque na sociedade do futuro de Morris não existe um governo forte e centralizador, que evite a mudança. Ao encarar a revolução como um processo, nos termos em que Marx a descreve, pressupondo assim primeiro uma mudança económica da sociedade e depois uma transformação psicológica do próprio homem, Morris faz repousar nos ombros da humanidade a responsabilidade pela manutenção do ideal alcançado. É para o perigo de uma mudança para pior que Morris nos alerta em *News from Nowhere*, fazendo da sua Utopia uma "obra aberta". Nas páginas que se seguem, procurarei explorar estas duas consequências que enunciei, e demonstrar como, também por estes meios, Morris coloca *News from Nowhere* nos limites da tradição da literatura utópica inglesa.

\* \* \*

O espanto de William Guest quando dá as primeiras braçadas no rio que banha a casa da sociedade do futuro onde acorda, é provocado não tanto pelo facto de as águas serem límpidas e se encontrarem repletas de salmões, mas por se tratar do rio Tamisa. "But is this the Thames?" (CW XVI: 8), a pergunta que Guest consegue calar a tempo, a fim de não denunciar a Dick as suas origens, dá de facto o mote para o resto da sua exploração do mundo do futuro. O que Morris tem dificuldade em acreditar é que aquela terra sem "soap-works with their smoke-vomiting chimneys" (CW XVI: 8), sem horríveis pontes de ferro, onde as pessoas trabalham porque gostam e não esperam ser recompensadas pelos seus serviços, seja a Inglaterra que ele tão bem conhece.<sup>37</sup> Gradualmente, à medida que contacta com os habitantes da sociedade do futuro, Guest vai-se apercebendo de que a sociedade que ele visita se define por uma completa oposição à sociedade vitoriana. Assistimos, pois, à primeira vista, à tradicional inversão de valores que,

---

<sup>37</sup> William Guest apercebe-se de todos estes aspectos da sociedade do futuro logo no segundo capítulo de *News from Nowhere*, "A Morning Bath".

nas Utopias que compõem a tradição da literatura utópica inglesa, se traduz na separação entre o real e o imaginário.

Contudo, a relação de antítese entre a sociedade real e a sociedade idealizada que impera geralmente nas Utopias é anulada em *News from Nowhere* através da identificação do território e da localização da utopia num tempo futuro. A utopia deixa de ser um "não-lugar", isto é, um lugar teórico e abstracto, impossível de ser concretizado, para passar a ser a Inglaterra do futuro. É pois a noção de continuidade histórica que prevalece e concede força à ideia da possibilidade de concretização do modelo proposto. Porque está ciente de que tem de pôr a ênfase nesta ideia da continuidade para que a sua Utopia seja distinguida das Utopias que lhe são anteriores, Morris recorre à menção repetida a objectos, lugares, instituições e acontecimentos históricos que ele sabe que serão facilmente reconhecidos pelos seus contemporâneos.<sup>38</sup> São pois essas referências familiares ao seu público que asseguram a Morris a aceitação da construção da sólida ponte que ele pretende erguer em direcção ao futuro.

Mencionei já neste trabalho o episódio em que Guest constata que a filial de Hammersmith da "Socialist League" a que ele pertence terá tido a ver com a instauração da felicidade que prevalece na sociedade do futuro. Existem, no entanto, mais exemplos que poderiam ser realçados. Mencionarei apenas dois, que me parecem ser os mais importantes. Referirei, assim, em primeiro lugar, as duas casas que nos são descritas no início e no fim de *News from Nowhere*. Note-se como a "Guest house" onde William Guest toma o seu primeiro pequeno-almoço na sociedade do futuro é descrita em termos entusiásticos por este amante da arquitectura gótica:

---

<sup>38</sup> Não pretendo de forma alguma defender a ideia de que Morris terá sido o primeiro a fazer este tipo de aproveitamento do passado. A relação de antítese entre o real e o imaginário que existe nas Utopias tradicionais é esbatida em qualquer eucronia, quer se trate da eucronia de Mercier, de Bellamy ou de Morris. Se concedo particular ênfase a este aspecto, neste momento do meu trabalho, é porque, por um lado, considero que é uma alteração importante provocada na tradição da literatura utópica inglesa, e, por outro, porque me permitirá analisar de que forma o passado, o presente e o futuro são perspectivados em *News from Nowhere*. Essa perspetivação, no caso morrisiano, é merecedora de uma cuidada atenção, na medida em que, como veremos, é animada por ideias ruskinianas e marxistas.

"It was a longish building with its gable ends turned away from the road, and long traceried windows coming rather low down set in the wall that faced us. It was very handsomely built of red brick with a lead roof; and high up above the windows there ran a frieze of figure subjects in baked clay, wery well executed, and designed with a force and directness which I had never noticed in modern work before." (CW XVI: 13)

Trata-se, como tem vindo a ser sobejamente notado pela crítica morrisiana, da "Kelmscott House", em Hammersmith, que William Morris comprara em 1878. Esta referência conduz inevitavelmente o leitor do jornal *Commonweal*, que tão bem conhece a vida de Morris, a identificar a casa do escritor com a do narrador de *News from Nowhere*. Repare-se aliás no jogo de palavras (que não tem vindo a ser realçado pela crítica) que encontramos neste capítulo: é que "guest house", para além de remeter para a função que na sociedade do futuro aquele edifício desempenha (albergar eventuais visitantes), é literalmente a "casa de Guest", o viajante utópico. Da mesma forma, a casa descrita no término da viagem de Guest pelo rio Tamisa e que tanto seduz Ellen (ao ponto de a fazer exultar de prazer) é "Kelmscott Manor", em Oxfordshire, que Morris adquirira em 1871. Deste modo, a ideia de continuidade histórica sobre a qual se funda a construção da Inglaterra do futuro é alicerçada na vida do próprio Morris. Tendo apreendido a noção de que Guest é o alter-ego do escritor, o leitor é levado a reconhecer, nas ideias que Morris defende na vida real (e que tantas vezes expusera nos seus ensaios e nos artigos que publicara no jornal *Commonweal*), o gérmen dos princípios que subjazem à organização da sociedade do futuro. O leitor não deverá por isso admirar-se quando Guest reconhece no velho Hammond uma forte semelhança física consigo mesmo, levando pois a supor (e tendo em conta o tempo que decorrera entre 1890 e 2102) que Hammond viria a ser o seu neto:

"(...) in truth his face, dried-apple-like as it was, seemed strangely familiar to me; as if I had seen it before -- in a looking-glass it might be, said I to myself." (CW XVI: 53).

Deparamos com um segundo exemplo da forma como Morris trabalha no seu texto a ideia de continuidade histórica na referência ao episódio que ocorre em Trafalgar Square em 1887. Guest recorda esse episódio quando, no caminho para Bloomsbury, passa por essa praça histórica. O velho a quem ele e Dick dão boleia menciona o registo histórico de uma luta que opusera operários, socialistas e radicais às forças policiais do governo. Na sua opinião, o registo deverá ser inexacto, de tão incrível, mas Guest assegura-lhe que é verídico:

"I have read a muddled account in a book -- O a stupid book! -- called James's Social Democratic History, of a fight which took place here in or about the year 1887 (I am bad at dates). Some people, says this story, were going to hold a ward-mote here, or some such thing, and the Government of London, or the Council, or the Commission, or what not other barbarous half-hatched body of fools, fell upon these citizens (as they were then called) with the armed hand. That seems too ridiculous to be true; but according to this version of the story, nothing much came of it, which certainly *is* too ridiculous to be true.'

'Well,' quoth I, 'but after all your Mr. James is right so far, and it *is* true; except that there was no fighting, merely unarmed and peaceble people attacked by ruffians armed with bludgeons.'" (CW XVI: 42)

O "Bloody Sunday", como é conhecido este episódio sangrento da história da Inglaterra finissecular, é um acontecimento que William Morris conhece bem, porque nele desempenhara um papel activo.<sup>39</sup> Como comenta Michael Fellman, o que se passa em Trafalgar Square a 13 de Novembro de 1887, põe fim às esperanças de muitos socialistas que antes haviam considerado que o dia da revolução estaria iminente. A falta de poder de organização da facção composta por operários, socialistas e demais radicais, bem como a falta de preparação para a luta armada por parte destes homens, determinam a perda da batalha e, por arrastamento, a mudança no pensamento político de muitos revolucionários da

---

39 Todas as biografias de William Morris cobrem de um modo exaustivo este episódio em que o utopista se envolve em 1887. Creio no entanto que o relato que Fionna MacCarthy nos faz deste incidente é o mais documentado (ou não fosse a sua biografia a mais recente, tendo por isso a autora tido acesso a todos os trabalhos anteriores). Cf. MacCarthy 1995, especialmente pp. 567-73).

altura. Fellman cita o caso de Bernard Shaw que, antes de 1887, defendera a promoção da revolução, mas que, depois do episódio de Trafalgar Square, onde a proporção das forças policiais para os eventuais revoltosos havia sido de "um para mil",<sup>40</sup> opta por subscrever a política gradualista dos fabianos (Fellman 1990: 11).

No rescaldo desse episódio, Morris também se mostra algo apreensivo, mas a sua interpretação do massacre é distinta da de Shaw. Como nota Fionna MacCarthy, a reacção imediata de Morris ao sucedido pauta-se por um misto de esperança e de pessimismo. Esperança, porque no confronto entre estas duas forças, ele consegue ver despontar no povo o espírito revolucionário, o sinal inequívoco de que a fase de transição que conduzirá à sociedade ideal terá já começado. Pessimista, porque tivera a oportunidade de constatar que faltara aos seus companheiros de luta capacidade de organização (MacCarthy 569-70). Podemos dizer que os confrontos que se seguirão ao "Bloody Sunday" (refiro-me em especial à sequela da luta que ocorrerá em Hyde Park no domingo seguinte e onde virá a perecer o radical Alfred Linnell) virão trazer a Morris a confirmação de que o momento da revolução estará ainda longe. Mas, curiosamente, assistimos em *News from Nowhere*, para além da evocação deste "Bloody Sunday", que ocorre em 1887, à descrição de um outro domingo sangrento, temporalmente localizado num momento em que as forças revolucionárias se encontram já devidamente organizadas. O epílogo do massacre de Trafalgar Square de 1952, relatado na *Utopia* de Morris, será no entanto bem diferente do de 1887.

O "Bloody Sunday" de 1952 é descrito no mais longo capítulo de *News from Nowhere*, o capítulo XVII que, como o título indica ("How the Change Came") versa sobre o período de transição. Nesse capítulo Hammond conta como, em meados do século XX, eclodira a revolução que viria a estar na base da nova organização social da Inglaterra do futuro. Trafalgar Square havia já sido palco de alguns

---

40 Esta proporção evocada por Shaw não é obviamente exacta, mas simbólica do seu sentimento de que, se a batalha fora perdida pela sua facção, tal se devera à superioridade das forças policiais não em número, mas em termos físicos, preparação para a luta e armamento. Na realidade, a luta envolveu dez mil operários, socialistas e radicais contra um exército governamental integrado por dois mil polícias, quatro esquadrões de cavalaria e quatrocentos soldados marchando a pé (MacCarthy 1994: 568).

episódios sangrentos, nesse ano de 1952 (CW XVI: 111), mas nenhum poderia ser comparado àquele que tivera lugar no domingo em que o "Committee of Public Safety" aí promovera uma reunião dos seus apoiantes, uma multidão de homens que, na sua maioria, se encontrava desarmada. Evocando o relato de uma testemunha, Hammond conta a Guest a forma como um cruel general, a mando do governo, perpetrara a execução de inocentes. Nesta descrição, Morris põe na boca da testemunha que Hammond refere, toda a emoção que só quem passou por momentos como este é capaz de exprimir:

"'I was near the edge of the crowd, towards the soldiers,' says this eye-witness, 'and I saw three little machines being wheeled out in front of the ranks, which I knew for mechanical guns. I cried out, «Throw yourselves down! they are going to fire!» But no one scarcely could throw himself down, so tight as the crowd were packed. I heard a sharp order given, and wondered where I should be the next minute; and then -- It was as if the earth had opened, and hell had come up bodily amidst us. It is no use trying to describe the scene that followed. Deep lanes were mowed amidst the thick crowd; the dead and dying covered the ground, and the shrieks and wails and cries of horror filled all the air, till it seemed as if there was nothing else in the world but murder and death.'" (CW XVI: 116)

No balanço dos mortos e dos feridos do lado dos populares e das forças governamentais, o massacre de 1952 assemelhará-se, sem dúvida, ao de 1887 (entre 1000 e 2000 mortos para os populares e seis mortos e doze feridos para o exército do general). As diferenças haviam-se contudo feito sentir a nível das consequências imediatas. Ao contrário do massacre de 1887, que reprimira de forma definitiva quaisquer tentativas de revolta, o de 1952 representara o início de uma nova etapa:

"'How fearful! And I suppose that this massacre put an end to the whole revolution for that time?' [asked Guest]  
'No, no,' cried old Hammond; 'it began it!'" (CW XVI: 117)

Assim tivera de facto início a guerra civil, que se arrastara por dois anos. Fora frequentemente pontuada por mandatos de prisão dos líderes do "Committee of Public Safety" (que mais tarde mudaria o nome para "Board of Conciliation and its local offices"), por greves (que viriam a tomar a dimensão de uma prolongada greve geral), por pequenas rebeliões por parte dos populares, de início esmagadas sem dificuldade pelas forças do governo, mas que aos poucos favoreceriam a conquista popular da vitória. Mas tudo se resolvera quando, finalmente, os operários se aperceberam de que deles dependeria a sobrevivência da nação. Gradualmente, a vitória fora-se consolidando para o lado dos populares, com eles vencendo a esperança que havia já animado tantas gerações de revoltosos:

"Lastly, many thousands gave way and submitted to 'the rebels'; and as the numbers of these latter increased, it at last became clear to all men that the cause which was once hopeless, was now triumphant, and that the hopeless cause was that of slavery and privilege." (CW XVI: 130).

É esta, sem dúvida, a história de uma revolução que Morris tanto esperara poder vir a presenciar, ou, como ele pensa enquanto escuta o relato de Hammond, "the tale of what I had often thought might happen" (CW XVI: 117). Neste sentido, a sua Utopia, ao inscrever-se na linha da história, assume-se como o relato de um dos desenvolvimentos históricos possíveis (e, do ponto de vista de Morris, o mais desejável). Mas importará notarmos também um outro aspecto relativamente à repetição de dois episódios semelhantes (os "Bloody Sundays" de 1887 e de 1952) com desfechos tão distintos. Na verdade, aqui Morris desenvolve uma ideia que explorara já em *A Dream of John Ball*, um texto que escrevera anteriormente e publicara no jornal *Commonweal* entre Novembro de 1886 e Janeiro de 1887, a ideia do desenvolvimento espiralado da história. Mas creio que, para compreendermos melhor esta questão, teremos de nos debruçar sobre a concepção de tempo que informa o pensamento de William Morris na fase da síntese do percurso dialéctico que atrás reconheci na sua obra, e de que fazem parte *A Dream of John Ball* e *News from Nowhere*.

Penso que, no que respeita à concepção do tempo, a influência das teorias de Marx e de Engels no pensamento de Morris na fase da síntese da sua obra deverá ser realçada. De facto, é o marxismo que leva Morris a considerar como imprescindível a ideia de uma revolução sangrenta, que assume mesmo os traços de um acontecimento apocalíptico.<sup>41</sup> Mas Morris não perspectiva esse apocalipse do velho mundo vitoriano de forma pessimista.<sup>42</sup> Este aspecto poderá ser sem dúvida compreendido à luz da teoria marxista que, à semelhança do cristianismo, do judaísmo e do islamismo, encara o *escathon* da história como o início de uma era de felicidade.<sup>43</sup> Esta ideia de que o fim de um ciclo implica o início de um outro

---

41 Note-se que apesar de eu considerar que é a teoria marxista quem mais pesa na concepção de tempo que informa as obras de Morris da fase da síntese, não poderei deixar de reconhecer, com Alexander MacDonald, a influência que as teorias de Carlyle e de Ruskin exercem em Morris, antes do contacto deste com os textos marxistas. De facto, a perspectiva dialéctica do progresso da humanidade postulada por Morris é de origem carlyleana e ruskiniana, embora venha a ser consideravelmente modificada pelo marxismo. Segundo MacDonald, Marx torna o pensamento de Morris revolucionário, ao preconizar a necessidade da demolição total das estruturas vigentes. MacDonald chama ainda a atenção para a diferença de concepção de progresso que separa o pensamento de Morris do de Bellamy. Enquanto que Morris perspectiva o progresso de forma dialéctica, Bellamy concebe-o em sentido linear e ascendente, já que ele imagina a evolução das estruturas existentes (MacDonald 1993: 81). Concordo com a análise de MacDonald, mas penso que lhe falta a consideração da concepção do progresso histórico pós-revolucionário, que na minha perspectiva é espiralado.

42 Penso que o optimismo de Morris neste sentido não nos deverá surpreender já que, como explica Mircea Eliade, a ideia de apocalipse é normalmente informada por uma atitude optimista em relação ao futuro, comportando a crença no nascimento de um devir mais feliz. É esta ideia que subjaz a todas as mitologias primitivas do fim do mundo, excepto a dos Negritos da Península de Malaca, como explica Eliade: "(...) toda a escatologia insiste neste facto: a Nova Criação não pode surgir enquanto este mundo não for definitivamente abolido. Não se trata já de regenerar o que está degenerado, mas de destruir o velho mundo para que ele possa ser recriado *in toto*. A obsessão da beatude dos primórdios exige a destruição de tudo o que já existia e que se degradou depois da criação do Mundo; é a única hipótese de reintegrar a perfeição inicial." (Eliade 1989: 49). Sobre o caso dos Negritos, ver a p. 53 deste texto de Eliade.

43 Em *The Image of the Future* Fred Polak explica que a visão teleológica marxista é claramente influenciada pelas imagens cristãs do futuro, estando por isso nesse aspecto muito próxima da escatologia cristã. Polak evoca o rol de influências que o marxismo terá absorvido do cristianismo, ainda que de forma inconsciente. Fala assim da forma como Marx sempre se comportou como o Messias de uma nova religião, agora revelada. Debruça-se também sobre a forma como o sentido do apocalipse bíblico é recuperado e secularizado pelo marxismo, sendo o "Dia da Revolução" anunciado e pressentido em termos semelhantes ao "Dia do Senhor" cristão. Polak lembra ainda que o marxismo é, tal como o cristianismo, uma teoria do sofrimento, já que apenas os que tiverem sofrido (os proletários) serão eleitos. Tal como no cristianismo, a revolução acabará com todos os pecados: "The sin of accumulation is responsible for the fall of men, and he will be delivered from sin by the coming destruction of the system of accumulation and its accompanying revolution." (Polak 1961 I: 280).

torna-se evidente em vários passos de *News from Nowhere*,<sup>44</sup> e o leitor compreende-a melhor a partir do capítulo XVIII, simbolicamente intitulado "The Beginning of the New Life", que se segue imediatamente ao capítulo em a revolução é descrita.<sup>45</sup> Mas dever-se-á notar que embora o marxismo (tal como o cristianismo, de resto) estabeleça uma meta primeira para a transformação da história (a destruição das estruturas vigentes), a concepção de tempo que o anima não é linear. Com efeito, como explica Isabel Allegro de Magalhães, essa meta deverá ser alcançada através de movimentos em espiral:

"(...) trata-se duma aproximação que se vai fazendo circularmente, através da recapitulação da história anterior, onde -- para o Cristianismo -- um acontecimento único e central (a ressurreição de Cristo) vai sendo reactualizado liturgicamente até ao final dos tempos." (Magalhães 1987: 33)

No caso do marxismo, a meta a atingir é a instauração da sociedade comunista, pois só a partir de então o Homem poderá afirmar-se em toda a sua plenitude. No marxismo, o desenvolvimento histórico assume um carácter espiralado, "repetindo-se" estádios que já terão passado -- como o reconheceu o próprio Lenine -- mas fazendo-o "de maneira diferente, num nível mais elevado" (*apud* Magalhães 1987:

---

44 Segundo Lloyd Wendell Eshleman, Morris chega a esta ideia influenciado por Gibbon, que defendia que apenas a decadência da humanidade possibilitaria o seu renascimento. Eshleman explica: "This view, as we have noted, is one that Morris welcomed. He preferred barbarism in order that society might be rebuilt on more secure foundations. At that time he believed also, with Gibbon, in a twilight of the Gods -- a cataclysm -- which might 'change the face of society.'" (Eshleman 1940: 354) Embora não queira menosprezar a possibilidade da influência de Gibbon no pensamento de Morris, penso que a ideia de apocalipse adquire contornos nítidos na teoria morrisiana apenas após o contacto do utopista com o marxismo. Note-se que o texto de Eshleman data de 1940, altura em que o peso do marxismo para a formação da teoria morrisiana não era normalmente considerado.

45 A ideia de que o mundo do futuro é um mundo renascido, que vive a sua segunda infância, é explorada no capítulo XVI (CW XVI: 102) e volta a ser desenvolvida no capítulo XIX (CW XVI: 136) de *News from Nowhere*. Debruçar-me-ei mais adiante neste trabalho sobre a importância dessa ideia para a compreensão da forma como, uma vez mais e através desse processo, Morris coloca a sua obra nos limites da tradição da literatura utópica inglesa.

40)<sup>46</sup>. Como refere Magalhães, a concepção espiralada do tempo confere ao presente um sentido importante para a construção do futuro, "a consciência de viver o tempo com *uma dimensão histórica construtiva*, de avançar para um objectivo conferidor de sentido" (Magalhães 1987: 38). Mais importante ainda: essa vivência do momento presente é animada por uma forte esperança, o que torna a relação entre o presente e o futuro ainda mais estreita, sobretudo nas teorias escatológicas.

Interessará notarmos que, segundo Jack Lindsay, a ideia da concepção espiralada do progresso histórico que normalmente é associada ao marxismo é formalmente definida em texto por Engels e por Lenine apenas no dealbar do nosso século (respectivamente em 1908 e 1925). Contudo, como realça Lindsay, essa ideia é já formalmente explicitada no *Manifesto* que Morris e Bax escrevem para a "Socialist League", publicado em Janeiro de 1885.<sup>47</sup> Nesse texto, Morris e Bax afirmam que na sociedade socialista do futuro não haverá um sistema de produção regulamentado por uma lógica capitalista. De certo modo, voltar-se-á a uma situação que a humanidade já terá vivido nos seus primórdios. No entanto, esse regresso a uma situação anterior não deverá ser visto como um retrocesso, como explicam os autores do *Manifesto*:

"The enemy will say, 'This is retrogression not progress': to which we answer, All progress, every distinctive stage of new development returns to a point which represents the older principle elevated to a higher plane; the old principle reappears transformed, purified, made stronger, and ready to advance on to the fuller life it has gained through its seeming death... The progress of all life must be not on the straight line, but on the spiral." (apud. Lindsay 1978: 21)

---

46 Sobre o assunto, continua Lenine na sequência do passo acima transcrito: "(...) um desenvolvimento que avança, por assim dizer, por espirais e não em linha recta; um desenvolvimento por saltos, catástrofes e revoluções; *quebras de continuidade*; a transformação da quantidade em qualidade (...)" -- W. Ilic Lenin, *Marx*, apud. Magalhães 1987: 40.

47 Como explica Nicholas Salmon, o *Manifesto* que Morris e Bax escrevem para a "Socialist League" é baseado em *O Capital* e os seus autores fazem questão de esclarecer alguns aspectos do pensamento marxista de mais difícil compreensão, como é o caso da "mais-valia" (Salmon 1996a: 140). Creio no entanto que Morris e Bax terão feito mais do que uma simples colagem dos princípios expostos nesse texto fulcral da doutrina marxista, como o prova o facto de avançarem já a ideia de um conceito espiralado do progresso histórico que Marx não explicitara na sua obra.

Como nota Lindsay, Morris e Bax não terão chegado a esta concepção espiralada do progresso histórico sozinhos. A ideia terá provavelmente surgido no âmbito das discussões que ambos terão mantido com Engels, na altura da publicação do *Manifesto* da "Socialist League". Lindsay põe contudo a ênfase, de forma pertinente, no contributo que Morris terá dado para a definição desse conceito (Lindsay 1978: 21). De facto, a ideia da repetição de acontecimentos históricos que, num contexto diferente, têm sequelas distintas, é trabalhada nos textos morrisianos anteriores ao contacto do utopista com os textos de Marx<sup>48</sup> e é desenvolvida com particular insistência nos *romances* que o utopista escreve na fase da síntese.

Em *A Dream of John Ball*, esta perspectiva espiralada da história torna-se evidente na forma como é trabalhada a ideia de continuidade histórica. O título deste *romance* de Morris indicia apenas um sonho (o de John Ball, que sonha com o futuro), mas a estrutura do texto assenta no sonho de um outro homem, o narrador, claramente um alter-ego de William Morris. Desta forma, a relação entre o passado, o presente e o futuro é clarificada. John Ball fica esperançado quando sabe que aquilo por que luta afectará o futuro,<sup>49</sup> da mesma forma que o narrador encontra no seu sonho com o passado a confirmação de que a sua batalha contra o capitalismo vitoriano é apenas uma das muitas que compõem esta longa guerra encetada há tantos séculos. Trata-se de uma guerra feita em nome de um ideal que permanece, embora frequentemente os homens o designem com nomes diferentes (CW XVI: 232). E como diz John Ball, a perda de uma batalha (como sucederá no seu caso) não implica de forma alguma a derrota nessa guerra. "Fellowship"

---

48 Refiro-me particularmente às palestras que Morris faz antes de 1883 sobre o futuro da arte, e onde recorrentemente fala na possibilidade de a verdadeira arte voltar a vingar, como se passara já na Idade Média.

49 Note-se contudo que o relato que o narrador faz do futuro a John Ball o deixa de certa forma desanimado. Como o narrador lhe explica, embora os vilões venham a ser libertados, continuarão numa situação de subalternidade. O narrador fala dos operários do século XIX como os descendentes destes homens agrilhoados pelo sistema feudal.

continuará a ser o ideal, nutrido por homens de gerações diferentes mas comungando dessa forma num mesmo sonho (CW XVI: 233). Por essa razão afirma o narrador que o nome de John Ball, mesmo após a sua morte, nunca mais será esquecido (CW XVI: 285) e os homens do futuro recordarão que a revolução é o único remédio para acabar com a opressão:

"(...) they shall come to know it clearly, and then shall they bring about the remedy; and in those days shall it be seen that thou hast not wrought for nothing, because thou hast seen beforehand what the remedy should be, even as those of later days have seen it." (CW XVI: 277)

Na verdade, aquilo que o narrador conclui, no final do sonho, é que a divisa inscrita na bandeira dos rebeldes liderados por John Ball ("When Adam delved and Eve Span,/ Who was then the gentleman?" [CW XVI: 228]) continua a ter pertinência. É este mesmo sentido de continuidade histórica que encontramos em *News from Nowhere*, na análise da relação entre a sociedade do futuro e o passado medieval. Note-se que o facto de estes dois *romances* desenvolverem basicamente a mesma ideia, fazendo depender a respectiva estrutura narrativa de um sonho, não deve ser visto com estranheza. Existe, na verdade, uma relação íntima entre os dois textos, tornada explícita nas palavras de despedida que John Ball dirige ao narrador:

"(...) though hast been a dream to me as I to thee, and sorry and glad have we made each other, as tales of old time and the longing of times to come shall ever make men to be. I go to life and to death, and leave thee; and scarce do I know whether to wish thee some dream of the days beyond thine to tell what shall be, as thou hast told me, for I know not if that shall help or hinder thee; but since we have been kind and very friends, I will not leave thee without a wish of good-will, so at least I wish thee what thou thyself wishest for thyself, and that is hopeful strife and blameless peace, which is to say in one word, life. Farewell, friend." (CW XVI: 286)

Através deste jogo de palavras, John Ball abre o caminho para o sonho de William Guest com o futuro da Inglaterra pós-revolucionária, sublinhando a ideia de que o ideal que inspirará os revolucionários de 1952 será o mesmo: "fellowship".

A noção de continuidade entre estes *romances* é também veiculada pela utilização de um mesmo vocabulário para designar diferentes formas de estar na vida. A título de exemplo, tenha-se em consideração a última frase do passo acima transcrito, onde Ball resume o ideal que subjaz à atitude revolucionária a uma só palavra: "life". A definição do conceito de vida feita nestes termos por Ball, ilumina, na minha perspectiva, o passo de *News from Nowhere* em que Ellen, a ex-mulher de Dick, afirma "I love life better than death."(CW XVI: 158). Mas creio que a relação mais forte entre estes dois *romances* se prende com a ideia que neles se encontra implícita e que em *A Dream of John Ball* é explicitada no título do último capítulo, "I would Change Be at Whiles Were it not for the Change Beyond the Change."(CW XVI: 278) Desta forma, Morris remete-nos não para a consequência imediata das acções humanas, mas para aquilo que delas poderá nascer a longo prazo. Leva-nos pois a compreender, em primeiro lugar, por que razão encontramos em *News from Nowhere* dois "Bloody Sundays". Na verdade, o massacre de 1887 mais não é do que um dos símbolos da vontade de resistência de um povo que conseguirá afirmar os seus direitos num acontecimento semelhante, em 1952. Note-se, no entanto, que a noção de semelhança não implica a de repetição. Com efeito, o resultado é diferente, porque os agentes da acção revolucionária se encontram agora mais organizados e já "educados". Em segundo lugar, o título do último capítulo de *A Dream of John Ball* permite-nos a compreensão de uma ideia que se vai desenvolvendo (não num nível de superfície mas num nível mais profundo) ao longo de *News from Nowhere*: a noção de que, quando olhamos para o futuro, temos de procurar os indícios do seu desenvolvimento mais longínquo. De facto, a Utopia de Morris, ao incorporar a dinâmica da ideia marxista do futuro, leva-nos à consideração do que poderá passar-se depois da instauração da sociedade comunista, lá ao longe, isto é, no momento da "change beyond the change".

Uma vez tecidas estas considerações em torno deste tema, penso que se torna claro que as afirmações que têm vindo a ser feitas por parte de alguns estudiosos do pensamento morrisiano, no sentido da constatação da

predominância de uma concepção circular do tempo em *News from Nowhere*, não têm fundamento. Não posso assim deixar de manifestar a minha discordância em relação à posição defendida por Carole Silver que afirma que "adopting a Marxist faith in progress, albeit of a cyclical rather than a linear kind, Morris came to see time and change as purposive universal laws." (Silver 1982: XV - sublinhado meu). Do mesmo modo, considero inaceitável a visão proposta por Mário Raposo que, subscrevendo a interpretação de *News from Nowhere* que Graham Hough nos oferece em *The Last Romantics*, encara a Inglaterra do futuro como um arquétipo, um mito,<sup>50</sup> e defende que, subjacente à Utopia de Morris, se encontra uma concepção cíclica do tempo, isto é, um retorno ao início (Raposo 1988: 112,276).<sup>51</sup> Penso também que a afirmação que Norman Talbot faz em "A Guest in the Future" no sentido de que "Morris and Bax were the first socialists to posit a cyclic theory of historical change, recognizing the repetition of principles in a context of wide and vital variation" (Talbot 1990: 59), não tem em consideração o passo do *Manifesto* que os dois socialistas escreveram para a "Socialist League" e onde definem explicitamente a sua perspectivação espiralada do progresso histórico.

Na verdade, não creio que seja detectável, nem em *News from Nowhere* nem nos restantes textos que compõem a vasta obra de Morris, a ideia de um retorno ao início. Julgo antes que impera nesses textos (e particularmente na Utopia de Morris) a noção de que a história não se pode repetir. A prova de que é esta noção que predomina em *News from Nowhere* poderá ser encontrada no final

---

50 Mário Raposo desenvolve esta ideia em "William Morris ou a Outra Face do Vitorianismo", onde explica, referindo-se à Inglaterra do futuro: "(...) temos uma espécie de nova dimensão com um retorno ao paraíso perdido que se atinge numa noite de sonho. É neste sonho que rejeita o seu tempo, e se lança em fuga/evasão para a Inglaterra futura que, com adornos do passado, tem a força de um arquétipo. O seu país vai aparecer aos nossos olhos com a força que lhe advém da sua própria natureza mítica que lhe vem de pretender ser a objectivação de um ideal tão velho como a humanidade. Como diz Graham Hough, este país tem o impacto do próprio mito." (Raposo 1988: 112)

51 Sobre esta questão, afirma Raposo: "(...) nesta obra [*News from Nowhere*] temos subjacente uma concepção cíclica da história que compartilha do mito da idade do ouro e correspondente queda, ideia que, como é sabido, é comum à grande maioria das mitologias conhecidas. A unidade ancestral perdeu-se e toda a história humana é vista em termos de retorno ao início, uma espécie de religião ao todo inicial." (Raposo 1988: 276). Como disse já, não posso concordar com Raposo porque não creio que em *News from Nowhere* deparemos com um retorno ao início, mas com a reelaboração de uma ideia antiga que é tratada em termos diferentes e que por isso tem consequências distintas.

do capítulo XXI onde, depois de (no capítulo XIX) Guest ter sido recordado por Hammond de que o mundo do futuro vive a sua segunda infância, ele conclui: "And now, the world had grown old and wiser, and I was to see my hope realised at last!" (CW XVI: 144) A sabedoria, que é apanágio do mundo que Guest se empenha em descobrir, é, a meu ver, a prova cabal de que Morris põe em prática, em *News from Nowhere*, a teoria que havia exposto no *Manifesto* que escrevera juntamente com Bax para a "Socialist League", no sentido de que "the progress of all life must be not on the straight line, but on the spiral." O mundo volta à infância, mas este segundo período não pode ser identificado com o primeiro, já que os habitantes de Nowhere, ao "renascerem", não esqueceram tudo o que até então haviam aprendido. Daí a preocupação que Ellen exprime no sentido de compreender o passado. Na sua opinião, ele não deve ser esquecido, já que o seu conhecimento por parte dos nowhereanos poderá evitar que a sociedade degenerere no futuro:

"But I think sometimes people are too careless of the history of the past -- too apt to leave it in the hands of old learned men like Hammond. Who knows? happy as we are, times may alter; we may be bitten with some impulse towards change, and many things may seem too wonderful for us to resist, too exciting not to catch at, if we do not know that they are but phases of what has been before; and withal ruinous, deceitful, and sordid." (CW XVI: 194)

Esta fala de Ellen, que tantas vezes tem sido citada pelos críticos que defendem a predominância de uma visão cíclica da história em *News from Nowhere* é, na minha perspectiva, a melhor prova de que a visão que Morris privilegia é espiralada. Com efeito, o que Ellen diz é que se os nowhereanos esquecerem o passado, o mundo poderá voltar a soçobrar sob o peso do sistema capitalista. Contudo, se eles conservarem a sabedoria adquirida após séculos de luta, tudo poderá ser diferente. Note-se que Ellen não põe em dúvida o facto de a ordem das coisas poder vir ser alterada. Ela sabe que essa mudança é inevitável porque o mundo inventado por Morris não é estático, encontrando-se agora a viver (como indica o sub-título de *News from Nowhere*) "An Epoch of Rest".

Penso que se torna agora clara a utilização que Morris faz da Idade Média,

na sua Utopia. A referência a um passado relativamente longínquo não traduz, de forma alguma, um movimento de escapismo em relação ao presente. Morris não é, como sublinha Clive Wilmer, um "reaccionário nostálgico", já que aquilo que ele pretende recuperar do passado não é fielmente transposto para o futuro, mas actualizado para um contexto diferente e, nesse sentido, modificado. A este propósito, Wilmer lembra a forma como um dos edifícios da sociedade do futuro é descrito no capítulo IV de *News from Nowhere*, pelo entusiasta apreciador da arquitectura gótica, William Guest:

"(...) a splendid and exuberant style of architecture, of which one can say little more than that it seemed to me to embrace the best qualities of the Gothic of northern Europe with those of the Saracenic and Byzantine, though there was no copying of any one of these styles." (CW XVI: 24)

Como sublinha Wilmer, a ideia que esta descrição veicula é a de que, embora as referências arquitectónicas desse edifício se reportem a conceitos artísticos do passado, o edifício é, na verdade, um edifício moderno, pelo eclectismo das influências que testemunha e pela sua adaptação a funções que outrora, construções como aquela, nunca haviam desempenhado.<sup>52</sup> Desta forma, conclui Wilmer, o edifício, "influenced by medieval design, (...) is anything but a copy" (Wilmer 1997).<sup>53</sup> Trata-se, com efeito, de um novo conceito de arquitectura que, como lembra Jean Gattegno, faz com que Morris seja visto, nos nossos dias, simultaneamente como um conservador e como o iniciador de uma corrente

---

52 O edifício descrito insere-se no alinhamento das construções que compõem o "Hammersmith market".

53 Cito de um texto de Clive Wilmer, apresentado ao XVIII Encontro da Associação Portuguesa de Estudos Anglo-Americanos e ainda não publicado. Num outro momento deste mesmo texto, e para clarificar esta ideia de que Morris se inspira no passado sem contudo tentar recuperá-lo fielmente, Wilmer dá o exemplo da "Red House", que Philip Webb desenha para Morris, seguindo as especificações deste último. Webb e Morris inspiram-se em construções do passado, mas actualizam-lhe o sentido das formas, das proporções e das funções. Na verdade, os edifícios góticos que estes homens tanto admiravam eram igrejas, palácios e castelos, em cuja essência eles se inspiraram para conceberem uma casa de família inglesa dos finais do século XIX. O resultado é, como conclui Wilmer, um novo conceito de arquitectura.

profundamente moderna na área da arquitectura e da decoração (Gattegno 1985: VII-VIII).<sup>54</sup> De facto, como explica Nikolaus Pevsner em *The Englishness of English Art*, "the revolution which led to the establishment of modern architecture was prepared step by step in England, first by Morris in theory and design, then by such architects as Voysey" (Pevsner 1993: 80). É nesta geração de arquitectos que Pevsner reconhece as raízes da revolução arquitectónica que viria a operar-se, nas duas primeiras décadas do século XX, nos Estados Unidos da América, na França e na Alemanha. Curiosamente, a Inglaterra, onde as novas noções de arquitectura haviam despontado, demorará a aceitar as propostas arrojadas dos arquitectos estrangeiros já que, como diz Pevsner, "England dislikes and distrusts revolutions" (Pevsner 1993: 194).

Mas voltando a *News from Nowhere*, e à forma como a Idade Média é escolhida por Morris como o ponto de referência e o elemento dinamizador para a imaginação da sociedade ideal do futuro, julgo importante realçar a distinção a que Northrop Frye procede em "The Meeting of Past and Future in William Morris" entre os movimentos revolucionários políticos e económicos e os movimentos revolucionários culturais. De acordo com Frye, os primeiros movem-se geralmente em direcção ao futuro, enquanto que os últimos se reportam ao passado mas, note-se, a um passado longínquo. Com efeito, como nota Frye, nos momentos de mudança, a tendência dos movimentos culturais é para o repúdio do passado imediato. Da mesma forma que o Renascimento havia renegado a Idade Média e revalorizado a Antiguidade, os movimentos culturais revolucionários oitocentistas

---

54 Em "Morris, Architecture & Art", Edward Cullinan analisa a influência de Morris nas correntes modernas da arquitectura europeia. Centrando-se na noção de assimetria que Morris e Webb desenvolvem quer para a arquitectura exterior quer para a decoração da "Red House", Cullinan vê Morris como precursor de uma nova corrente: "In the Red House (1859) Philip Webb and Morris (...) developed that [concept of] asymmetry to make a building that while creating outside space, makes a series of different interior places related to a series of paths or routes through the building: a sequence but an asymmetrical one constantly varying the importance of the parts. Norman Shaw later takes the theme into the city, in the Swan House and the New Zealand Chambers; here developing the freestyle to a point which it makes not only linked interiors but mature, largely un-historical, inventive, layered elevations; more than a match for its city neighbours. Thence one might trace the path to Mackintosh and partly to Gaudí, and through the shingle style to Wright and the break-through of the Prairie School: all of the early twentieth century, and all imbued with Morris-like precepts of anti-revivalism, asymmetry, freestyle, limited means, truth to ordinary and available materials (...)." (Cullinan 1984: 51-2)

renegam o Renascimento e revalorizam a Idade Média (Frye 1982: 314-5). Creio, de facto, que esta explicação fornecida por Frye nos ajuda a compreender melhor como é que Morris pode ser ao mesmo tempo medievalista e revolucionário. É que, ao contrário de Carlyle e de Ruskin, que vêem no passado um modelo de excelência a todos os níveis, Morris apenas se interessa pela exemplaridade do espírito artístico medieval. Assim, ele coadjuva a este movimento em relação ao passado, um movimento futurista, a nível económico e social. Ele actualiza os valores culturais do passado ao afirmar que eles apenas poderão vir a ser reimplantados como consequência de uma nova ordem económica que pressupõe a abolição da propriedade privada. Mas note-se que essa ordem económica, apesar de muitos críticos morrisianos insistirem em considerá-la retrógada porque nostálgica de um passado pré-capitalista, é essencialmente moderna. Com efeito, não creio, ao contrário do que defende Darko Suvin, que a recusa da industrialização em *News from Nowhere* seja um sintoma do escapismo geral que se presente no texto de Morris em relação à Inglaterra industrializada.<sup>55</sup> Mais do que sinal de escapismo, essa recusa é, a meu ver, um sinal de reconstrução de uma sociedade diferente. Como Ray Watkinson salienta, Morris terá começado, na primeira fase da sua vida (que corresponderá à fase da tese que eu atrás defini), por definir a sua hostilidade em relação à máquina no estilo romântico e à maneira ruskiniana. A sua atitude terá no entanto posteriormente evoluído, tendo Morris passado a apreciar a máquina em termos sociais, apercebendo-se das suas potencialidades enquanto ajudante do homem (Watkinson 1990: 99).

A meu ver, na fase da síntese em que Morris escreve *News from Nowhere*, ele não defende a abolição total da máquina, mas das relações que na sociedade capitalista a ligam ao homem. Porque defende na sua Utopia a possibilidade de um desenvolvimento da própria humanidade, Morris não pode deixar que o homem continue a definir-se como uma mera extensão da máquina, abandonando o estatuto de "trabalhador inteligente". Na verdade, o que nos é descrito em *News*

---

<sup>55</sup> Darko Suvin considera que o elemento escapista é predominante no texto, sendo na sua opinião "most disturbing for a utopian tale" (Suvin 1981: 66).

*from Nowhere* é a libertação nesses termos do homem em relação à máquina. Ela não deixa de existir, mas já não controla o homem,<sup>56</sup> nem prejudica a sua saúde. Por isso encontramos, em *News from Nowhere*, uma forma de energia utilizada a nível doméstico que não é explicitada mas que sabemos que não é poluidora (CW XVI: 46) e "force-barges" movidas a uma energia misteriosa que vieram substituir os velhos barcos a vapor (CW XVI: 162). Numa época que não se define como uma era de invenções (CW XVI: 169), a máquina só desempenha o papel que a nova economia e o novo espírito emergente da revolução lhe reservam, o de auxiliar o homem nas tarefas mais árduas.

Morris tem sido muitas vezes criticado pela contradição aparente que resulta da aplicação das teorias marxistas no que respeita à necessidade de uma revolução para a modificação da sociedade e da recusa do princípio marxista do aproveitamento da industrialização para o estabelecimento da sociedade socialista. Neste sentido, Fred Polak é um dos mais ferverosos detractores do utopista. Defende este crítico que a Utopia de Morris não poderá nunca ser considerada como uma Utopia marxista. E explica: "The workers cannot rule this society for the workers have been abolished too. Where Marx uses the system of production as a means to the establishment of socialism, Morris uses socialism as a means to destroy the system of production" (Polak 1961 I: 359). Penso que a crítica que Polak faz, nestes termos, às possíveis contradições do marxismo de Morris não tem fundamento, porque ele descarta o passo de *News from Nowhere* onde Morsom explica a Guest como se fizera a transição da sociedade industrializada pós-revolucionária para a sociedade "artística" do século XXII. Como diz Morsom, a recusa sistemática da máquina para a fabricação de bens que poderiam ser feitos, de forma mais artística, manualmente, não se dá imediatamente após a revolução, mas fora um processo gradual, que se havia definido ao longo de meio século:

---

56 Como nota James Leatham, Morris não desconhecia as vantagens das máquinas, já que as utilizava para a fabricação em série dos tecidos que desenhava (Leatham 1934: XI). Também F.B. Singleton chama a atenção para o facto de, na recensão crítica que Morris assina de *Looking Backward*, ele não se opor formalmente à máquina mas ao sistema em que a sua utilização se enquadra.

"'When did this new revolution gather head?' said I [William Guest]  
'In the half-century that followed the Great Change,' said Morsom, 'it began to be notheworthy; machine after machine was quietly dropped under the excuse that the machines could not produce works of art, and that works of art were more and more called for.'" (CW XVI: 179)

Note-se que aquilo que Morson descreve neste passo não é a transição da sociedade capitalista (que fora completamente obliterada após 1952) para a sociedade socialista, mas a passagem da sociedade socialista para a sociedade comunista. Nesta última, como demonstrei no terceiro capítulo da Parte II deste trabalho, Marx nunca disse que a máquina viria a desempenhar um papel preponderante. Na verdade, a evocação que Marx faz em vários dos seus textos (tais como *A Ideologia Alemã*) da sociedade do futuro aponta mais para uma sociedade rural (do tipo da que Morris nos descreve em *News from Nowhere*) do que para uma sociedade urbana. Na minha opinião, Morris terá compreendido melhor o marxismo do que muitos homens da sua época e muitos críticos do nosso século, estando nesse número sem dúvida incluído Fred Polak.

Assim procura Morris construir o mundo do futuro, não prevendo que seja necessário voltar-se ao início, mas fazê-lo com a sabedoria de quem já muito aprendeu, ao longo dos tempos. No caso da máquina, a utilização que dela é feita na sociedade de *Nowhere* é cautelosa, porque está ainda presente a ideia da escravização humana de que ela em tempos fora a grande perpetradora. A ideia de um desenvolvimento espiralado imparável da história proporciona, em *News from Nowhere*, a afirmação de uma noção de continuidade apontando para um modelo de excelência. Mas o leitor é também alertado para o perigo do esquecimento dessa sabedoria ancestral. O carácter volúvel do homem poderá levá-lo ao oblívio dos horrores que antes haviam caracterizado o sistema capitalista e à sedução perante as vãs promessas de uma vida mais agitada e por isso mais excitante. Deste modo, Morris coloca a Utopia, outrora um modelo estático e uma meta a atingir, na vertigem das possibilidades infinitas do desenvolvimento histórico, o

mesmo será dizer, nos limites da tradição da literatura utópica inglesa.

\* \* \*

Na sociedade de Nowhere, onde o interesse pelo passado é diminuto (como explica Hammond "The last harvest, the last baby, the last knot of carving in the market-place, is history enough for them" [CW XVI: 54]), a inevitabilidade de uma mudança, no futuro, é aceite como algo de natural. Os nowhereanos estão conscientes de que vivem a sua "epoch of rest" depois da árdua guerra que venceram contra o sistema capitalista. Sabem, assim, que o relato da história da revolução por que lutaram não é o epílogo da história da humanidade, mas apenas "some chapters from a utopian romance", como de resto indica o sub-título de *News from Nowhere*. Mas a atitude prevalecente em relação ao futuro não é de apreensão. Como o velho Hammond diz a Guest, os nowhereanos esperam que esta segunda infância do mundo dure muito tempo e que se o futuro vier a reservar dias mais amargos, que eles sejam coroados por uma nova infância, como a que se vive em Nowhere no século XXII. Por agora, na opinião de Hammond, o que importa é tirar o máximo partido da felicidade que parece ser o apanágio desta nova sociedade:

"Meantime, my friend, you must know that we are too happy, both individually and collectively, to trouble ourselves about what is to come hereafter." (CW XVI: 102-3)

Da mesma opinião é o velho Morsom que, como Hammond, tão bem conhece a história dos tempos idos. À pergunta que Guest lhe coloca "what is to come after this?", Morsom responde rindo-se, animado pelo mesmo princípio por que Hammond se regera ao falar da necessidade de se viver o quotidiano: "'I don't know,' said he: 'we will meet it when it comes.'" (CW XVI: 180)

Note-se, contudo, que Hammond e Morsom são personagens plenamente

satisfeitas com o sistema instituído, tentando por isso acarinhá-lo, embora estando cientes de que ele não é perene. Mas existem em *News from Nowhere* outras personagens que não subscrevem o sistema e olham com nostalgia para o passado. É sem dúvida o caso do avô de Ellen, cujo nome não é desvendado, sendo apenas apresentado como "the old grumbler". A sua é a voz dissidente que se faz sentir com mais força em *News from Nowhere*. Na verdade, a preocupação de Morris no sentido de combater a ideia que preside às Utopias de tipo moreano de uma sociedade uniforme onde a perspectiva imposta pelo Estado é a única que deve prevalecer, leva-o à concepção de uma sociedade onde a dissidência é não só admitida como também reconhecida como sinal do direito à diferença. William Guest vai-se dando conta da existência dessas vozes dissidentes à medida que penetra no mundo nowhereano e conversa com vários dos seus habitantes. Parece-me de facto importante salientar o facto de existir mais do que um "guia" em *News from Nowhere*. Sendo guiado por diferentes personagens, Guest fica a conhecer diferentes facetas da vida nowhereana. *News from Nowhere* é, com efeito e como sublinha Ady Mineo, um texto polifónico na definição de Bakhtin, "where the reader is confronted by a plurality of ideological positions and discourses." (Mineo 1996)<sup>57</sup>

Segundo Jan Holm, os dois capítulos de *News from Nowhere* em que Guest encontra "the old grumbler" constituem um período de relaxe para o leitor, depois de ter visto desenrolar-se perante os seus olhos toda a pesada descrição teórica do velho Hammond. Defende Holm que Hammond é um verdadeiro conhecedor do passado pré-revolucionário, apreciando por isso devidamente o presente. Já o velho avô de Ellen tem um conhecimento muito superficial desse passado (ele conhece-o apenas pelas descrições dos romances realistas do século XIX) e, por isso, a sua atitude é nostálgica e escapista. Holm vê "the old grumbler" como um estereótipo do eterno insatisfeito e como o meio privilegiado para a crítica, por parte de Morris, aos argumentos apologistas da política imperialista que vingara na

---

57 Não se encontrando este texto de Ady Mineo ainda publicado, não poderei referir a página em que a autora tece estas considerações.

Inglaterra vitoriana.<sup>58</sup> O velho avô de Ellen é, na perspectiva de Holm, uma personagem desacreditada pelo seu próprio discurso, pela sua incapacidade de avançar argumentos válidos, alimentando assim um saudosismo que é inevitavelmente visto como infundado (Holm 1993: 18-20).<sup>59</sup>

Concordo com a forma como Holm vê o velho resmungão como uma figura estereotipada, o símbolo por excelência da insatisfação. Não creio, contudo, que os dois capítulos em que "the old grumbler" é apresentado venham aligeirar o pesado discurso de Hammond. Na verdade, julgo que Morris tenta, através desta personagem, alertar para o perigo que comporta toda a "epoch of rest", o de as pessoas se cansarem de descansar e de passarem a ambicionar mais movimento.<sup>60</sup> Neste sentido, a incorporação da voz dissidente do avô de Ellen nesses dois capítulos deverá ser lida como um mau presságio para a sociedade de Nowhere, no sentido da possibilidade do retorno, num futuro relativamente remoto, ao período de luta que precedera o descanso ou, como diz Hammond, ao "next period of wise and unhappy manhood." (CW XVI: 102)

Julgo também que Holm tem razão quando diz que os argumentos que o velho resmungão avança, no sentido de justificar o seu saudosismo, são infundados. Creio, no entanto, que o sentimento que anima esta velha personagem não é passível de justificação teórica porque faz parte do mundo das emoções. É a sua sensibilidade que leva o velho avô de Ellen a rejeitar o novo mundo de paz que lhe é oferecido. Penso que a explicação para a atitude de "the old grumbler" se encontra no passo do capítulo XXI em que Clara comenta a beleza daquele dia:

---

58 Em "A Note on Morris and Imperialism", Peter Faulkner desenvolve este tema, dando vários exemplos do anti-imperialismo de Morris, tanto em *News from Nowhere* como em outros textos seus. Faulkner lembra que Morris terá sido levado à acção política pelo seu ódio pelo nacionalismo, por ocasião daquilo que ficou conhecido como "The Eastern Question" (cf. Faulkner 1991: 22-26)

59 Segundo Jan Holm, o velho resmungão é desacreditado pela falta de argumentos que revela. Na verdade, de cada vez que o velho resmungão termina um diálogo, fá-lo com uma pergunta retórica que testemunha a sua falta de capacidade de argumentação (cf. Holm 1993: 18-9).

60 Também Paul Meier considera "the old grumbler" uma personagem importante de *News from Nowhere*. Cf. Meier 1978: 570.

"(...) Clara took his hand in a coaxing way which I noticed she used with old men; and as we went on our way, made some commonplace remark about the beauty of the day. The old man stopped short, and looked at her and said: 'you really like it then?'

'Yes', she said, looking very much astonished, 'don't you?'

'Well,' said he, 'perhaps I do. I did, at any rate, when I was younger; but now I think I should like it cooler.'" (CW XVI: 147 -- sublinhado meu)

Da mesma forma, creio que é o velho resmungão quem fornece a resposta à pergunta retórica que Hammond havia deixado no ar no capítulo X. Nesse capítulo, Hammond elogiara o novo espírito nowhereano, veiculando a ideia da satisfação plena dos desejos da humanidade:

"That we live amidst beauty without any fear of becoming effeminate; that we have plenty to do, and on the whole enjoy doing it. What more can we ask of life?" (CW XVI: 72)

Mas "the old grumbler" tem mais o que desejar da vida. Como ele afirma no capítulo XXIII, "An Early Morning By Runnymede", "Well, for my part I like reading a good old book with plenty of fun in it, like Thackeray's 'Vanity Fair'" (CW XVI: 158). Na verdade, se o velho aprecia tanto o século XIX não é apenas porque, como defende Holm, ele não o conhece suficientemente bem. Penso que se trata de algo de mais complexo, que se prende com a ideia morrisiana de que, como o utopista diz na recensão de *Looking Backward* que assina para o jornal *Commonweal*, "The only safe way of reading a Utopia is to consider it as the expression of the temperament of its author." (Morris 1993: 354). Julgo, com efeito, que quando escreve *News from Nowhere* Morris tem a plena consciência de que o seu ideal não será subscrito por todos, já que é o produto da sua vivência e dos seus sonhos pessoais. Mas creio que Morris vai ainda mais longe. De facto, ao incorporar vozes dissidentes na sua Utopia, Morris aponta para o âmago da grande questão que subjaz ao sonho utópico, e que eu referi no início deste trabalho: será que depois de concretizada, a

Utopia continua a ser um ideal?<sup>61</sup> É essa, a meu ver, a questão que é equacionada pelo avô de Ellen quando, conversando com Guest, ele afirma não se contentar com o céu:

"Said he [the old grumbler]: 'First of all (excuse my catechising), is there competition in life, after the old kind, in the country whence you come?'  
 'Yes,' said I [William Guest], 'it is the rule there.' And I wondered as I spoke what fresh complications I should get into as a result of this answer.  
 'Question two', said the carle: 'Are you now on the whole much freer, more energetic -- in a word, healthier and happier -- for it?'  
 I smiled. 'You wouldn't talk so if you had any idea of our life. To me you seem here as if you were living in heaven compared with us of the country from which I came.'  
 'Heaven?' said he: 'you like heaven, do you?'  
 'Yes,' said I -- snappishly, I am afraid; for I was beginning rather to resent his formula.  
 'Well, I am far from sure that I do,' quoth he. 'I think one may do more with one's life than sitting on a damp cloud and singing hymns'" (CW XVI: 151-2 -- sublinhado meu)

A voz dissidente de "the old grumbler" é assim por Morris incorporada em *News from Nowhere* não só com o fito de ilustrar a liberdade de pensamento que caracteriza a sociedade que ele imagina, como também o perigo que ela representa para a manutenção do seu ideal. A sociedade do futuro poderá mudar para pior se outras vozes dissidentes se juntarem à do velho resmungão. Felizmente, como nota Dick, já subsistem poucos homens como o avô de Ellen: "Once upon a time, I am told, they were quite a nuisance" (CW XVI: 148). No entanto, outras vozes dissidentes, animadas por outros princípios, ameaçam a serenidade do ambiente de *Nowhere*. Repare-se no interesse que, desde logo, o século XIX parece suscitar em homens como Boffin, cuja fraqueza consiste em escrever "romances reaccionários" (CW XVI: 22). Mas os "obstinate refusers", a quem Morris dedica um capítulo inteiro, são sem dúvida um outro exemplo digno de menção no que respeita à possibilidade de o futuro mudar substancialmente, se for conduzido por outras mãos que não as dos embaixadores do ideal morrisiano em *News from*

---

61 Cf. o capítulo II da Parte I deste trabalho.

*Nowhere*.

O capítulo XXVI de *News from Nowhere*, intitulado "The Obstinate Refusers", não existia na versão original da Utopia de Morris publicada no jornal *Commonweal*. Com efeito, ele é preparado por Morris para a publicação de *News from Nowhere*, sob a forma de livro, em Boston, em 1890 e em Londres, em 1891. Inteiramente dedicado à observação das actividades a que se entrega um grupo de dissidentes que se recusa a participar na ceifa do feno em que o resto da população se empenha para, em vez disso, construir uma casa, este capítulo é, na minha opinião, um dos mais importantes de *News from Nowhere*, pela forma como indicia essa possibilidade de mudança da sociedade nowhereana enunciada em outros passos do texto. Para Michael Liberman, o episódio dos "obstinate refusers" é introduzido por Morris com dois objectivos. Em primeiro lugar, mostrar a construção de um edifício, justificar a escolha do local, dos materiais e das decorações e explicar as técnicas utilizadas. Em segundo lugar, responder às pressões anarquistas que Morris sofre no período em que escreve a sua Utopia. Segundo Liberman, através deste episódio Morris pretende transmitir-nos a ideia da fragilidade de uma sociedade com muitos dissidentes: "(...) this society is in very delicate balance. If sufficient numbers of the population refuse to accede to the desires of the majority, the society will collapse." (Liberman 1986: 354) A meu ver, este capítulo é ainda importante pela forma como nos fornece duas pistas para adivinharmos como será o devir desta sociedade do futuro ou, como é dito em *A Dream of John Ball*, "the change beyond the change". Na verdade, é neste capítulo que deparamos com quatro personagens que indiciam a possibilidade de mudança em dois campos diferentes, relativamente à esfera do trabalho e à posição da mulher em *Nowhere*.

No que respeita ao primeiro aspecto, penso, de facto, que deverá ser salientada a personagem feminina que recebe Dick, Guest, Walter e Clara quando eles vão visitar os "obstinate refusers". Como é tornado claro no texto, ela não pertence ao grupo de seis homens e duas mulheres cuja teimosia os celebrizara como "the obstinate refusers". Note-se a forma como ela se distingue do grupo

pelas roupas que enverga:

"(...) there were at work in the shed and on the scaffold about half a dozen men and two women, blouse-clad like the carles, while a very pretty woman who was not in the work but was dressed in an elegant suit of blue linen came sauntering up to us with her knitting in her hand." (CW XVI: 173)

Como essa bonita rapariga diz a Dick, a sua presença no local define-se mais no sentido de dar apoio ao grupo dissidente do que de trabalhar. Na verdade, como ela explica, "I am the lucky one who doesn't want to work; though sometimes I get it, for I serve as model to Mistress Philippa there when she wants one" (CW XVI: 174 - sublinhado meu).

O facto de alguém, em Nowhere, não gostar de trabalhar, deixa decerto o leitor perplexo, sobretudo depois de, no capítulo VI, ter assistido à explicação fornecida a Guest da forma como a "preguiça" fora erradicada da sociedade do futuro. Essa fora uma doença típica do século XIX, descrita nos compêndios de medicina e chamada "Mulleygrubs":

"(...) it was thought at the time that it was the survival of the old mediaeval disease of leprosy: it seems it was very catching, for many of the people afflicted by it were much secluded, and were waited upon by a special class of diseased persons queerly dressed up, so that they might be known. They wore amongst other garments, breeches made or worsted velvet, that stuff which used to be called plush some years ago." (CW XVI: 40)

A descrição desta doença é, sem dúvida, feita com ironia, mas o que ressalta deste episódio é o comentário final de Dick: "Fancy people not liking to work! -- it's too ridiculous." (CW XVI: 40). Mas quando o leitor chega ao capítulo XXVI e encontra uma jovem que, apesar de não estar completamente inactiva, afirma não gostar de trabalhar, dá-se inevitavelmente conta da contradição que vive a população de Nowhere. Na verdade, apesar de Hammond ter explicado a Guest, no capítulo XII, que a felicidade daquele povo depende do prazer que tira do trabalho, a jovem bem

vestida é feliz apesar de praticamente não trabalhar. Aqui encontramos pois um indício de que os "Mulleygrubs" poderão vir a contaminar a população de Nowhere.

Mas, como disse já, encontramos também no capítulo XXVI de *News from Nowhere* indícios de um outro tipo de mudança, relativamente à posição da mulher na sociedade. Neste sentido, são três as personagens que deverão ser realçadas. Refiro-me a Philippa, a escultora-chefe, e à sua filha, as únicas personagens femininas de *News from Nowhere* cujo trabalho se inscreve fora da esfera doméstica. Refiro-me também ao jovem que, no final desse capítulo põe a mesa para que todos brindem ao prazer que retiram do seu trabalho. Contudo, para que compreendamos melhor a importância destas personagens na subversão da organização social de Nowhere, teremos de analisar o lugar que Morris reserva para as mulheres nessa sociedade.<sup>62</sup>

As mulheres de Nowhere desempenham, geralmente, aquilo a que se convencionou chamar "tarefas femininas". São elas que fazem os trabalhos domésticos, cozinham, servem as refeições, varrem o chão. Morris oferece-nos, ao longo do seu texto, vários exemplos da forma despreocupada e feliz como elas executam essas tarefas, alternando com momentos do mais puro lazer de que elas podem usufruir, como por exemplo a participação num piquenique enquanto os homens que as acompanham trabalham na reparação das estradas.<sup>63</sup> Veja-se a forma como, no que respeita ao trabalho árduo dos cantoneiros, as mulheres são descritas no capítulo VII de *News from Nowhere* como meras observadoras:

"Beside them [the gang of men road-mending] lay a good big basket that had hints about it of old pie and wine: a half dozen of young women stood by watching the work of the workers, both of which were worth watching (...). They were laughing and talking merrily with each other and the women (...)." (CW XVI: 47)

---

62 Explorei já este temas em "Varrendo o chão de forma científica: o Lugar da mulher na Utopia dinâmica de William Morris", comunicação que apresentei à I Jornada de Cultura Inglesa, realizada em Novembro de 1997, na Universidade de Lisboa (Vieira 1997)

63 Referindo-se a este aspecto, Jan Marsh comenta que a vida para as mulheres de Nowhere é um "permanent holiday" (Marsh 1990a: 120).

E se é certo que também as mulheres participam na ceifa do feno, tal deve-se ao facto de esta actividade ser encarada como uma forma de celebração do novo espírito de solidariedade de que falei já. Com efeito, à excepção desta actividade agrícola, as tarefas a que as representantes do sexo feminino se dedicam em Nowhere são todas leves e domésticas.

Nota-se, no entanto, que o estatuto da mulher na sociedade do futuro não é já o mesmo. Como Hammond explica a Guest, a grande mudança devera-se à abolição da propriedade privada no século XX. De facto, essa revolução económica transformara profundamente as relações entre os sexos, fazendo com que o casamento deixasse de ser encarado como um contrato de propriedade para passar a ser visto como a associação livre de dois seres que se amam. Como diz Hammond, uma vez abolido o sistema de propriedade privada os homens haviam deixado de ter oportunidade de tiranizar as mulheres e as mulheres de tiranizar os homens. Cada sexo passara a dedicar-se ao que melhor poderia fazer: "The women do what they can do best, and what they like best, and the men are neither jealous of it or injured by it. This is such a commonplace that I am almost ashamed to state it." (CW XVI: 59)

Assim, se as mulheres em Nowhere se dedicam a actividades domésticas é porque é o que elas fazem melhor, ou, se quisermos, aquilo para que são mais aptas. De facto, em Nowhere, onde o ritmo da vida dos indivíduos segue o da natureza, a ideia que preside à atribuição de tarefas domésticas apenas às mulheres é a de que elas são mais conformes à identidade feminina. Contudo, tal atribuição não deve ser vista de forma negativa. De facto, Morris deixa no ar a ideia de que é preciso ser-se inteligente para executar tais tarefas. É essa ideia que o seguinte passo do capítulo IX de *News from Nowhere* pretende ilustrar:

"I recommend to your notice an old Norwegian folk-lore tale called How the Man minded the House, or some such title; the result of which minding was that, after various tribulations, the man and the family cow balanced each other at the end of a rope, the man hanging half-way up the chimney, the cow dangling from the rood,

which, after the fashion of the country, was of turf and sloping down low to the ground. Hard on the cow, / think." (CW XVI: 60)

O que Hammond pretende dizer a Guest é que tal cena nunca se teria passado com uma mulher. Linhas abaixo do passo transcrito, Hammond continua a elogiar as capacidades da mulher que sabe executar os serviços domésticos e que encara o governo da casa como um desafio à sua inteligência:

"(...) don't you know that it is a great pleasure to a clever woman to manage a house skilfully, and to do it so that all the house-mates about her look pleased, and are grateful to her?" (CW XVI: 60)

Como comenta Alexander MacDonald, só não se compreende por que razão não encaram também os homens o governo de uma casa como um desafio à sua inteligência (MacDonald 1993: 25).

Anos após a publicação de *News from Nowhere*, Morris virá a insistir, numa entrevista concedida a Sarah Tooley (1894), na ideia de que as mulheres possuem uma aptidão natural para a vida doméstica, e de que as tarefas nessa esfera exigem empenho e inteligência:

"I consider (...) that a woman's special work -- housekeeping -- is one of the most difficult and important branches of study. People lift their eyebrows over women mastering the higher mathematics; why, it is infinitely more difficult to learn the details of good housekeeping. Anybody can learn mathematics, but it takes a lot of skill to manage a house well. Don't let the modern women neglect or despise housekeeping." (Tooley 1994: 8)

Contudo, ele irá reconhecer, nessa mesma entrevista, que as mulheres têm também aptidão para outras profissões, nomeadamente a de médica e de "mulher de negócios". Ora este é um aspecto que praticamente não é contemplado em *News from Nowhere*. Na verdade, exceptuando Philippa e a sua filha, as mulheres dedicam-se exclusivamente às tarefas domésticas, contrastando a univocidade das

suas actividades com a multiplicidade dos trabalhos executados por homens como Dick, Boffin e Robert. Teremos pois de tentar compreender por que razão é que Morris não reconhece à mulher, na sua Utopia, o direito ao mesmo eclectismo de interesses que caracteriza os elementos do sexo masculino.

A questão é de certa forma delicada, e será sem dúvida difícil entendê-la se não tivermos em conta dois factores que condicionaram a produção de *News from Nowhere*: em primeiro lugar, a influência das teorias de Marx e de Engels, e em segundo lugar o medo que Morris tivera de não ver a sua Utopia ser aceite pelo público socialista masculino por causa das ideias aí expostas em relação à posição da mulher na sociedade do futuro. No que respeita ao primeiro aspecto, interessará salientar que as teorias marxistas não contemplam a questão da emancipação feminina que se começa a discutir na Inglaterra dos finais do século XIX como uma questão premente. Para Marx, como para Engels, os problemas das mulheres são o fruto do sistema capitalista e patriarcal implantado no mundo ocidental. Na teoria marxista, uma vez abolido esse sistema, todos esses problemas resolver-se-ão, afirmando a mulher a sua feminilidade, na esfera doméstica, que será redignificada, bem como na maternidade.<sup>64</sup> Esta lógica do pensamento marxista pode ser sem dúvida reconhecida nas explicações que Hammond dá a Guest e que acima comentei, assim como na entrevista que Morris concede a Tooley. No que respeita ao segundo aspecto, convirá lembrarmo-nos do carácter conservador do socialismo vitoriano finissecular relativamente à questão da emancipação da mulher. De facto, como lembra Linda Richardson, as reivindicações das sufragistas inglesas deste período são vistas com desagrado pelos socialistas vitorianos por várias razões. Uns alegam ter receio de que o voto das mulheres contribua para o engrossamento das fileiras conservadoras ou ainda que as mulheres, entrando para o mercado de trabalho em pé de igualdade com os homens, lhes roubem os empregos. Outros (como Morris), seguindo a lógica do anti-parlamentarismo marxista, temem que a

---

<sup>64</sup> Jan Marsh desenvolve este tema em "Concerning Love", onde analisa as teorias que Engels expõe em *The Origin of the Family*, bem como as ideias de Bebel e Eleanor Marx sobre o assunto. Cf. Marsh 1990a: 107-11.

reivindicação do direito ao voto para a população feminina distraia os militantes do partido do verdadeiro objectivo a seguir, a preparação para a necessária revolução. Para além disso, consideram que só a abolição da propriedade privada resolverá a tensão que preside às relações entre homem e mulher, pelo que todo e qualquer esforço no sentido de reivindicar mais direitos para a população feminina é irrelevante. Outros ainda, como Belfort Bax, rejeitam as pretensões feministas por uma questão de misoginia que não pretendem sequer encobrir. E nem mesmo a "Fabian Society", tendo uma mulher como Beatrice Webb na direcção do partido, integra no seu rol de objectivos primários a conquista do direito de voto para as mulheres. Na verdade, teremos de esperar até 1908 para que Charlotte Wilson obrigue a uma reformulação das prioridades fabianas nesse sentido (Richardson 1990: 299-305).

Assim, embora não queira parecer que despreza as reivindicações feministas, Morris sente que não se pode esquecer de que se dirige a um público específico, composto pelos leitores socialistas que semanalmente compram o jornal *Commonweal*, onde *News from Nowhere* é publicado em fascículos. Com efeito, na altura em que escreve a sua Utopia, Morris não pretende de forma alguma hostilizar o seu público, maioritariamente masculino, com imagens irreverentes no que respeita ao lugar da mulher na sociedade do futuro. Por outro lado, Morris não quer deixar de atrair também as mulheres para o seu sonho social. A solução que ele encontra é então uma solução de compromisso. Com efeito, em *Nowhere* as mulheres executam as tarefas que lhes são tradicionalmente atribuídas, mas o seu estatuto muda. Como nota Eileen Sypher, o papel das nowhereanas não é alterado em relação à sociedade vitoriana, o que se modifica é apenas a forma positiva como o *status* de doméstica e de mãe é encarado (Sypher 1984: 98). É sem dúvida no intuito de conceder ênfase a essa mudança de estatuto que Morris insiste na inteligência que envolve o recto governo de uma casa, ou ainda a limpeza de um

chão.<sup>65</sup>

A primeira versão de *News from Nowhere*, publicada em episódios no jornal *Commonweal* em 1890, mantém assim a mulher no espaço doméstico em que ela anteriormente vivera. Contudo, ao acrescentar ao texto original o capítulo XXVI, "The Obstinate Refusers", para a publicação da sua Utopia sob a forma de livro, Morris introduz vozes de dissidência também em relação ao papel que é normalmente desempenhado pelas mulheres. Na verdade, Philippa e a sua filha são escultoras, tendo a primeira alcançado alguma notoriedade nesse campo, uma vez que é a "escultora-chefe" e os seus companheiros haviam resolvido esperar que ela recuperasse da doença de que padecera para darem início à construção da casa que os levava a recusar a participação na ceifa anual do feno. Note-se, no entanto, que o capataz da obra não é ela mas um homem. Morris não fala pois ainda da completa afirmação da mulher no mundo masculino, mas apresenta-nos indícios de uma mudança nesse sentido. O facto de a filha de Philippa trabalhar também como escultora, aponta, a meu ver, para uma importante "change beyond the change", um tempo em que o espaço doméstico não será necessariamente identificado como um espaço feminino. Nesse sentido, creio, como Ady Mineo, que a quarta personagem dissidente que acima mencionei, o jovem que no fim do capítulo XXVI vai buscar uma mesa, copos e bebidas (CW XVI: 175) para que todos brindem ao trabalho que executam, é também o prenúncio de uma mudança (Mineo 1996).

Não quero com estas considerações afirmar que Morris apresenta, na segunda versão de *News from Nowhere*, que publica pela primeira vez em Boston em 1890, a sociedade do futuro como um paraíso feminino.<sup>66</sup> Pretendo antes

---

65 Refiro-me ao episódio descrito no capítulo XXI de *News from Nowhere*, onde seis lindas raparigas varrem o chão de forma "científica" ("in quite a scientific manner" -- CW XVI: 142). Analisei já o significado desse episódio num outro texto que escrevi sobre o lugar da mulher na Utopia de Morris (cf. Vieira 1997).

66 Creio ser importante chamar aqui a atenção para uma explicação que Linda Richardson nos dá para o facto de Morris não apresentar uma visão mais avançada relativamente ao papel que a mulher poderia vir a desempenhar na sociedade do futuro. É que, como diz Richardson, "it is important to remember, before judging Morris, that the feminist agenda was not set in his lifetime." (Richardson

defender que Morris acrescenta o capítulo XXVI à primeira versão de *News from Nowhere* que publica no jornal *Commonweal* essencialmente por duas razões. Em primeiro lugar, porque ele tem consciência de que a primeira versão não atrairá muitas mulheres para a subscrição do seu sonho social, sobretudo nos Estados Unidos da América, onde os movimentos feministas conseguem assegurar, no final do século XIX, uma implantação muito mais significativa do que a que têm em Inglaterra. Em segundo lugar, porque ele não se encontra já condicionado pela misoginia dos leitores de *Commonweal*. Assim, embora respeitando as tradicionais convicções anti-feministas dos socialistas que ele espera que venham a comprar um exemplar de *News from Nowhere*, ele dirige-se, na segunda versão da sua Utopia, ao público feminino, prometendo-lhe um futuro embora muito remoto, onde o mundo do trabalho das mulheres (que ao longo da sua vida ele sempre tratara como iguais) e dos homens possa vir a ser um só. Outra atitude não seria aliás de esperar por parte de um homem que tivera como interlocutores políticos mulheres tão válidas como Eleanor Marx Aveling, Annie Besant, Charlotte Wilson e Helen Taylor<sup>67</sup> e que a feminista Sylvia Pankhurst vira como um modelo.<sup>68</sup>

Mas importará realçar que apesar de Morris reservar para a mulher do futuro de *Nowhere* um lugar bastante mais atraente do que aquele que ela ocupa no século XXII, revelando assim uma maior abertura em relação às reivindicações feministas da Inglaterra vitoriana, a visão que nos é oferecida em *News from Nowhere* é claramente uma visão masculina. Alfred Noyes é primeiro o crítico a

---

1990: 303)

67 Florence e William Boos lembram ainda que Morris tinha em casa duas filhas inteligentes (Boos & Boos 1990: 49). Na minha opinião, este é um aspecto relevante, já que Morris terá sido levado por elas a ver as mulheres como seres capazes de se afirmarem pelas suas qualidades intelectuais.

68 É Linda Richardson quem faz esta afirmação em *William Morris and Women*, onde explica que muitas das opções políticas de Sylvia Pankhurst terão sido influenciadas por Morris. É nesse sentido que Richardson explica: "Sylvia Pankhurst, who had met Morris on a few occasions when she was a very young girl, was very much a Morrisian socialist. (...) without relaxing her advocacy of women's suffrage, [she] saw that the struggle for women's rights was only one part, however integral, of the struggle to increase the range of human freedoms. She became an active communist propagandist. As Morris had done, she saw her work as primarily educating the masses towards revolution." (Richardson 1990: 309). Creio que o facto de Pankhurst considerar Morris um modelo é significativo, já que ela nunca admiraria um homem que considerasse misógino.

salientar este aspecto, notando no seu texto de 1908 como todas as mulheres de *Nowhere* são belas e sensuais (Noyes 1908: 134). Na verdade, a sensualidade, definida do ponto de vista masculino, está sempre presente, ao longo de toda a obra, e subjaz mesmo à atribuição de certas tarefas domésticas às mulheres. Como Hammond diz a Guest, "everybody likes to be ordered about by a pretty woman: why, it is one of the pleasantest forms of flirtation." (CW XVI: 60) Veja-se também a forma como Guest responde sexualmente a todas as mulheres que conhece na sociedade do futuro: ele admira a beleza das três mulheres que, no terceiro capítulo de *News from Nowhere* trabalham, na "guest-house" (CW XVI: 14), bem como da jovem que, no capítulo V, toma conta do cavalo que puxa o veículo em que ele e Dick viajam (CW XVI: 35), e ainda das seis jovens que varrem o chão de forma "científica" (CW XVI: 142)<sup>69</sup>. Quando vê Clara, deixa-se impressionar pela sua beleza (CW XVI: 53) e fica intimidado com a franqueza dos beijos de Annie (CW XVI: 140). Mas é sem dúvida em relação a Ellen que a descrição da beleza nowhereana atinge o seu clímax. Ellen é, de facto, a bela feiticeira que já tantos corações antes havia capturado e por quem Guest se deixa enfeitiçar (CW XVI: 155).

Mas a beleza feminina tem também os seus perigos, como fica claro em *News from Nowhere*, na descrição dos crimes passionais (os únicos que existem na sociedade do futuro) que as mulheres provocam e de que é exemplo o caso que Dick e Walter Allen discutem no capítulo XXIV. Note-se também que o isolamento a que Ellen se votara, na cabana em Runnymede, com o seu avô, deve-se à plena consciência que esta personagem tem do efeito perturbador que a sua beleza normalmente exerce nos homens. Como ela diz a Guest, "I have often troubled men's minds disastrously." (CW XVI: 188)<sup>70</sup> Para Ady Mineo, os crimes passionais

---

69 Jan Marsh chama a atenção para o facto de essa atracção sexual que Morris sente pelas nowhereanas ser sempre desapontada. Segundo Marsh, "[the] pattern of arousal and disappointment is in fact a key, recurrent, motif in the text." Marsh dá o exemplo da jovem que segura o cavalo e a quem Guest gaba a beleza, mas que não se encontra já no seu posto quando ele regressa, esperando revê-la (cf. Marsh 1990b: 19-20).

70 A este propósito comenta Jeffrey Spear que Ellen é, na verdade, "Hellen", a mulher que continua a perturbar a mente dos homens (cf. Spear 1984: 233).

que perturbam a serenidade do ambiente de *Nowhere* são a consequência inevitável de uma sociedade que se afirma pelo seu dinamismo e variedade. Como diz esta crítica italiana,

"(...) though diversity in the satisfaction of the basic human needs such as in food, clothes, housing or in the choice of social, working and intellectual activities is not disruptive, the gratification of sexual impulses is more problematic, because timing and reciprocity are unpredicable components in the free interplay of individual drives and feelings." (Mineo 1992: 13)

Concordo com Mineo. Na verdade, creio que o que Morris faz em *News from Nowhere* é construir uma Utopia que se assume pela diferença em relação às anteriores na medida em que é dinâmica e não autoritária e demonstra as vantagens desse seu ideal, denunciando ao mesmo tempo as suas possíveis falhas. Com Morris, a Utopia deixa pois de ser um modelo estático e ideal para se assumir como um visão atractiva mas comportando riscos que são expostos pelo próprio autor. E ao denunciar esses riscos, Morris coloca sem dúvida a sua Utopia nos limites da tradição da literatura utópica inglesa.

\* \* \*

Vimos já como, no que respeita à emancipação da mulher em relação ao espaço doméstico a que ela se encontra tradicionalmente confinada, Morris prevê que ela possa vir a ter lugar não num futuro próximo (se é que podemos considerar próximo um futuro que dista do século XIX mais de trezentos anos) mas num futuro remoto, na mudança para além da mudança que nos é descrita em *News from Nowhere*. Mas essa emancipação não se traduzirá apenas, a meu ver, na entrada da mulher na esfera do trabalho masculino. Na verdade, penso que deverá ser realçado o facto de as únicas personagens que pensam seriamente em como poderá vir a ser o futuro daquela sociedade que vive o seu período de descanso serem personagens femininas. Refiro-me a Clara, e à sua dificuldade em aceitar a

ordem estabelecida sem a questionar, ao seu esforço para compreender, por exemplo, por que razão os nowhereanos escrevem e pintam sobre temas antigos e não sobre a vida do século XXII. De facto, ao afirmar, no final do capítulo XVI, "I wish we were interesting enough to be written or painted about" (CW XVI: 103), Clara simultaneamente denuncia um dos pontos fracos de Nowhere (o facto de se tratar de uma sociedade que vive o seu período de descanso, que poderá vir a tornar-se pouco interessante, ao fim de algum tempo) e exprime um desejo, o de que essa situação possa vir a ser alterada. Mas refiro-me também a Ellen, que quer saber mais sobre o passado, para poder, um dia, contar aos seus filhos tudo o que aprendeu e assim influenciar a sua maneira de pensar (CW XVI: 194). Adivinha-se pois que mulheres como Clara e Ellen possam vir a desempenhar um papel preponderante no destino da sociedade de Nowhere. E se a influência de Ellen nos seus filhos (isto é, na geração seguinte e, através dela, nas posteriores) vier a ser suficientemente importante, isto é, se o conhecimento da história do passado capitalista não cair no oblívio, o futuro de Nowhere poderá vir a ser esplendoroso. O desenvolvimento far-se-á então em espiral e o mundo poderá evoluir verdadeiramente porque encarará os novos (velhos?) desafios com a sabedoria de quem já errou e sabe já de cor as soluções para os enigmas da história. É, sem dúvida, a mulheres como Clara e Ellen, que Morris gostaria de ver entregues as rédeas do desenvolvimento histórico.

Relativamente a Ellen, importará notarmos que, para além de ela ser uma das personagens principais de *News from Nowhere*, constituindo-se como o objecto inequívoco da paixão de Guest, e de ser também a personagem que mais se preocupa com os destinos da sua nação, ela cumpre igualmente na Utopia de Morris o papel de guia. Segundo Adriana Corrado, a análise deste aspecto de *News from Nowhere* não deverá ser descurada já que, na tradição da literatura utópica inglesa, a Utopia de Morris é a primeira em que existe um guia do sexo feminino. Na perspectiva de Corrado, este aspecto traduz o apreço que Morris tem pela capacidade de intervenção política das mulheres. E Corrado conclui:

" (...) I do believe that his elevating Ellen, whose physical attractions are not denied, to the role of supreme guide on their journey through the utopian world, means entrusting women with a far greater task within reformed society." (Corrado 1996)<sup>71</sup>

De facto, note-se que, dos três guias que conduzem Guest pela sociedade do futuro, Ellen é o único que assume um discurso profundo e interpretativo dos sentidos da sociedade nowhereana. O velho Hammond, verdadeiro repositório da sabedoria do passado, guia Guest através dos séculos, preenchendo o vazio que, no início da Utopia, separa o século XXII do século XIX, e facilitando assim ao viajante utópico os elementos necessários para a compreensão do funcionamento do novo mundo.<sup>72</sup> Hammond fornece pois a Guest o conhecimento teórico da sociedade nowhereana. Já Dick fornece ao viajante utópico um conhecimento prático da vida em Nowhere, levando-o a observar e participar em alguns quadros do seu quotidiano. É assim que, antes de apresentar Guest a Hammond, Dick vai-lhe explicando alguns dos princípios por que os nowhereanos se regem. É a essa apresentação "prática" do novo mundo que Dick procede quando oferece gratuitamente os seus serviços a Guest, (capítulo II), o leva às "guest-houses" onde as mulheres, executando trabalhos domésticos, irradiam felicidade (capítulo III), lhe explica como são agora construídos os monumentos (capítulo IV), o leva a passear pelos "Kensington Gardens", onde encontram grupos de jovens, testemunhas da nova educação livre e não livresca (capítulo V), lhe mostra que as "compras" em Nowhere se fazem sem dinheiro (capítulo VI), lhe aponta as fábricas de Nowhere e demonstra como os homens gostam de executar trabalhos pesados, como o de cantoneiro (capítulo VII). Depois da pesada explicação teórica de Hammond (que ocupa os capítulos VIII a XVIII, sendo apenas interrompida, no capítulo XVI para o

---

71 Este texto de Adriana Corrado, intitulado "Beatrix and Ellen, Ideal Guides from Heaven to Hell", foi apresentado à "William Morris Centenary Conference", realizada em Exeter College, Oxford, em Junho de 1996 e foi-me fornecido particularmente pela autora. Por essa razão, não poderei indicar a paginação referente à exposição das ideias que evoco.

72 Para Norman Talbot, Hammond funciona para Guest como um "blanket (...) against the cool of this very new world." Talbot 1990: 48).

jantar no "Hall of the Bloomsbury Market"), Dick irá continuar a guiar Guest, demonstrando-lhe que, naquela sociedade, a prática coincide com a teoria (capítulos XIX a XXI). E mesmo depois de Guest ter conhecido Ellen e o seu avô (capítulos XXI a XXIII), é Dick quem continua a servir-lhe de guia, indicando-lhe as novas funções que desempenham os antigos edifícios: Eton, visitado por todos quantos se interessam por consultar uma boa biblioteca e Windsor, agora uma espécie de museu, onde várias famílias se encontram instaladas. É também com Dick que Guest se apercebe de um avanço tecnológico de que não compreende verdadeiramente a natureza, mas que sabe possibilitar a deslocação dos barcos sem causar poluição, e conhece Walter Allen, que lhes fala do terrível homicídio passional que perturba temporariamente a população de Nowhere (capítulo XXIV). No capítulo XXII, e ainda com Dick a servir-lhe de guia, Guest fala com um grupo de raparigas e conclui que elas conhecem tão bem a natureza como os homens. No capítulo seguinte, Dick apresenta a Guest os "obstinate refusers", testemunhas vivas de que o direito à diferença de que Hammond falara a Guest é efectivamente observado em Nowhere. No capítulo XXVII é concedida a Guest a oportunidade de constatar como os sinais de pobreza, outrora tão óbvios em Wallingford, haviam desaparecido por completo, tendo sido as casas feias do século XIX substituídas por casas lindíssimas. É também pela mão de Dick que, nesse capítulo, Guest conhece Morson (que, como diz o narrador, "seemed in a country way to be another edition of old Hammond" -- (CW XVI: 176) e recebe mais uma lição teórica sobre o êxodo da cidade para o campo observado no período pós-revolucionário e a forma como o trabalho passara a ser visto como fonte de prazer. Contudo, a partir do momento em que Ellen chega, nesse mesmo capítulo, e se propõe acompanhá-los, é ela quem assume a função de guia.

A partir desse episódio, Ellen (e tudo o que ela representa) torna-se o objecto da atenção de Guest. Como a crítica tem vindo sobejamente a realçar, Ellen não é para Guest apenas uma linda mulher aos encantos de quem ele acaba por sucumbir. Ellen é, de facto, diferente de todas as outras mulheres de Nowhere, não só espiritualmente mas também fisicamente. Como nota Peter Faulkner, os

habitantes de Nowhere não parecem ingleses pelo seu aspecto físico, mas italianos.<sup>73</sup> Apenas Ellen é de compleição clara. A explicação para este fenómeno radica, na opinião de Faulkner, na recusa morrisiana, perceptível ao longo de todo o texto, do estereótipo inglês e de tudo o que ele representa (Faulkner 1992: 22).<sup>74</sup> Contudo, na minha opinião, o facto de Ellen ser fisicamente diferente dos restantes habitantes de Nowhere é o prenúncio da mudança que, como disse já, é a mais importante de *News from Nowhere*: a mudança que está para além da mudança. A compleição escura, vagamente italiana, dos nowhereanos é, a meu ver, a manifestação exterior do espírito artístico que os anima e que faz com que encontremos, em todos os habitantes de Nowhere, a alma de um Miguel Ângelo. Os nowhereanos vivem, de facto, a sua época de descanso, mas esse é, como disse já, um período de transição. Ellen, com os seus cabelos loiros e olhos cinzentos, simboliza o verdadeiro futuro da Inglaterra em que Morris vive. Um dia, se tudo correr bem, os campos verdejantes da ilha britânica poderão vir a ser ocupados pelos loiros filhos de Ellen, que, possuindo ainda a memória do passado, saberão construir sabiamente o futuro.

Ellen representa pois a esperança que Morris deposita na transformação que a sociedade de Nowhere virá inevitavelmente a sofrer. Na realidade, não creio que ela seja, ao contrário do que tem vindo a ser defendido por críticos como Florence e William Boos, Adriana Corrado, Krishan Kumar e Norman Talbot, o epítome da sociedade de Nowhere.<sup>75</sup> Na minha perspectiva, Ellen é o símbolo da Inglaterra pós-nowhereana, uma Inglaterra onde a proximidade entre o homem e a natureza poderá vir a ser ainda maior, o amor pela humanidade mais genuíno, e o

---

73 O primeiro crítico a realçar este fenómeno é Maurice Hewlett, como disse quando abordei esta questão no capítulo introdutório a este trabalho.

74 Segundo Faulkner o que Morris recusa implicitamente é a ideia de nacionalismo que impera na Inglaterra vitoriana: "(...) the English are serious, speculative, emotional in a deep way, and energetic in a non-self-indulgent way. By contrast, Nowhere refuses such easy stereotyping in nationalist terms." (Faulkner 1992: 23).

75 Todos estes críticos, embora recorrendo a formulações distintas, consideram que Ellen é a mais pura representante do espírito que preside à sociedade de Nowhere.

conhecimento da vida mais intenso. Mas note-se que, ao longo dos seis capítulos (capítulos XXVII a XXXII) em que Ellen serve de guia a Guest,<sup>76</sup> e onde, mais do que relatar a história, ela procura interpretar o sentido da história,<sup>77</sup> ela aprende também com o viajante utópico. Este é sem dúvida um aspecto inédito na tradição da literatura utópica inglesa. Nesta tradição, o viajante utópico limita-se a ouvir atentamente o relato de um guia que, em termos teóricos lhe explica o funcionamento da sociedade ideal e, em alguns casos, a percorrer as ruas do local imaginado, para, no final, regressar à sociedade em que se insere e levar as boas novas de uma fórmula infalível para a implantação de um mundo de paz. Mas em nenhuma Utopia anterior a *News from Nowhere* se põe a possibilidade de o visitante da sociedade imaginada se afirmar como o elemento dinamizador da questionação do ideal utópico, por parte dos próprios habitantes dessa sociedade. E esse é um aspecto que se verifica na Utopia morrisiana, em relação a três personagens: Clara, Dick e Ellen.

Interessará começarmos por salientar que Guest é o elemento catalisador do reatamento da relação entre Dick e Clara, já que o casal se reencontra quando Dick leva Guest a Bloomsbury para lhe apresentar o seu avô. Mas importará vermos também que é o facto de Guest representar o passado inglês que os nowhereanos procuram esquecer que faz com que as dúvidas em relação ao futuro daquela nação aparentemente tão feliz comecem surgir. De facto, após o relato que Hammond faz a Guest e a que Dick e Clara assistem parcialmente, a jovem manifesta ao avô do seu ex-marido a inquietação que lhe suscita o facto de se evocar o passado:

"Kinsman, I don't like this: something or another troubles me, and I feel as if

---

76 Incluo nestes capítulos o vigésimo sétimo, embora Ellen se junte aos viajantes apenas a meio desse capítulo (cf. CW XVI: 181).

77 Florence e William Boos chamam a nossa atenção para este aspecto em "*News from Nowhere and Victorian Socialist-Feminism*". Nesse texto, os autores defendem que Ellen é o guia que mais ajuda Guest a conhecer a sociedade de Nowhere, na medida em que ela não se limita a relatar a história mas procura interpretá-la (cf. Boos 1990: 25).

something untoward were going to happen. You have been talking of past miseries to the guest, and have been living in past unhappy times, and it is in the air all round us, and makes us feel as if we were longing for something that we cannot have." (CW XVI: 136 - sublinhados meus)

Mas também Dick se mostra afectado pelo viajante utópico. Como ele diz ao seu avô, "somehow he [Guest] makes us think of all kind of things; and already I feel as if I could understand Dickens the better for having talked with him." (CW XVI: 135) E, no último capítulo de *News from Nowhere*, Dick, após uma das suas mais profundas falas (onde disserta sobre a proximidade entre os ciclos da natureza e os da vida humana), volta a atribuir a Guest a culpa de ser levado a pensar no futuro quando o lema nowhereano é viver o presente:

"One thing seems strange to me,' said he -- 'that I must needs trouble myself about the winter and its scantiness, in the midst of the summer abundance. If it hadn't happened to me before, I should have thought it was your doing, Guest; that you had thrown a kind of evil charm over me." (CW XVI: 207)

Contudo, a personagem em quem Guest provoca maior impacto é sem dúvida Ellen, a única personagem com quem Guest consegue verdadeiramente comunicar. Note-se que antes de conhecer Ellen, Guest tem grande dificuldade em comunicar com as outras personagens, porque elas não sabem que ele pertence ao mundo do passado e não compreendem o sentido em que ele emprega algumas palavras. Os velhos Hammond e Morson são as únicas excepções, pelo conhecimento que detêm do passado. No entanto, as conversas que eles mantêm com Guest são factuais e pouco profundas relativamente aos sentimentos que o contacto com o novo mundo desperta em Guest. Com Dick, a comunicação é quase impossível, uma vez que ele não conhece o passado e por isso não compreende o sentido de algum do vocabulário que Guest utiliza. Logo nos capítulos iniciais de *News from Nowhere* esta dificuldade de comunicação é tornada evidente quando Dick afirma não entender o que Guest quer dizer quando ele fala de "country people" e de "poor people" (CW XVI: 25-6), de escolas (CW XVI: 28) e do facto de

ele considerar que o cachimbo que lhe fora oferecido ser demasiado valioso para ser utilizado (CW XVI: 45). Da mesma forma, Guest não consegue comunicar com o grupo de raparigas com quem fala no capítulo XXV ("they asked me a great many questions about the country I came from and the manners of life there, which I found rather puzzling to answer; and doubtless what answers I did give were puzzling enough to them." - CW XVI: 17).

Mas com Ellen a situação é diferente. Como ela diz a Dick, "I must say for him [Guest] that he has explained himself to me very well indeed, so that I quite understand it" (CW XVI: 193).<sup>78</sup> E, dirigindo-se a Guest, Ellen diz-lhe que ele, com o seu conhecimento do passado, poderá ajudá-la a compreender melhor o futuro ("You might tell me a great deal and make many things clear to me, if you would." - CW XVI: 194). Guest ajuda Ellen, de facto, a entender melhor o caminho que a sociedade de Nowhere deverá seguir. Correspondendo ao amor de Guest, Ellen passa a ver o mundo com os olhos do viajante utópico. Neste sentido, creio que o rio Tamisa, elemento constante ao longo de todo o *romance*, adquire um significado importante. Com efeito, o rio que permitira a entrada temporária de Guest na sociedade do futuro (o mergulho que ele dera nas águas límpidas do Tamisa logo no segundo capítulo de *News from Nowhere* funcionara, a meu ver, como o baptismo do viajante utópico) muda de traçado e de carácter à medida que o grupo de ceifeiros se aproxima do seu destino. É a própria Ellen quem faz notar este fenómeno a Guest:

"See how the river has changed character again: it is broad now, and the reaches are long and very slow-running. And look, there is a ferry!" (CW XVI: 188)

Na minha opinião, o rio assim descrito representa o estágio de desenvolvimento histórico em que se encontra a sociedade de Nowhere. As suas águas calmas

---

<sup>78</sup> Note-se que o entendimento entre Guest e Ellen torna-se diferente depois de o viajante utópico ter revelado à jovem o local da sua proveniência. Como Ellen comenta depois de ter percebido quem Guest era, "How well we get on now you are no longer on your guard against me!" (CW XVI: 1899).

simbolizam a serenidade dessa sociedade que vive o seu período de descanso, e o alargamento do rio e o alcance das correntes reportam-nos para a extensão das possibilidades de desenvolvimento da sociedade nowhereana. O "ferry" que Ellen avista, anuncia, sem dúvida, a mudança que ela, com a sabedoria do passado adquirida pela empatia que experimenta com Guest, tratará de assegurar. Penso que, nesta perspectiva, a fala de Ellen na página seguinte à acima citada é significativa:

"O the beautiful fields!" she said; I had no idea of the charm of a very small river like this. The smallness of the scale of everything, the short reaches, and the speedy change of the bands, give one a feeling of going somewhere, of coming to something strange, a feeling of adventure which I have not felt in bigger waters." (CW XVI: 189 - sublinhado meu)

Na minha opinião, este pequeno braço do Tamisa em que Guest e Ellen navegam reporta-nos claramente para o caminho que Ellen, com a memória do que lhe ensina Guest, tratará de fazer seguir a sociedade de Nowhere.

Mas também Ellen ensina muito a Guest. No momento em que ela assume as funções de guia, o viajante utópico já detém suficiente conhecimento factual e prático dos princípios que regem a sociedade nowhereana. Segundo Krishan Kumar, é graças a Ellen que Guest completa esse conhecimento intelectual de Nowhere com um conhecimento psicológico, e portanto bem mais profundo, dessa sociedade do futuro (Kumar 1994: 99). De facto, quando, no penúltimo capítulo de *News from Nowhere*, Ellen diz a Guest, "Come, I must not let you go off into a dream again so soon. If we must lose you, I want you to see all that you can see first before you go back again" (CW XVI: 203), já nada mais há para Guest ver, em termos materiais. O que Ellen pretende que Guest sinta e partilhe é o novo espírito nowhereano, simbolizado na ceifa anual do feno pela quase totalidade da população activa de Nowhere. Mas essa é uma festa da qual Guest não poderá vir a participar.

Com efeito, Guest não pode participar da celebração comunitária do novo

espírito porque, apesar de compreender tão bem o futuro, ele é ainda um homem do passado, baptizado pelas águas límpidas do Tamisa, é certo, mas a quem falta o crisma da revolução que purificara os nowhereanos. Embora, nos capítulos finais de *News from Nowhere*, Guest sinta que conhece cada vez melhor a sociedade do futuro, chegando mesmo a assumir-se como candidato ao coração de Ellen, a verdade é que ele não deixa de ser um hóspede, como o seu nome indica ou, como ele próprio dissera a Hammond, "a being from another planet" (CW XVI: 54).<sup>79</sup> Também Dick põe a ênfase no estatuto alienígena de Guest quando lhe diz "You had better consider that you have got the cap of darkness, and are seeing everything, yourself invisible" (CW XVI: 155). E se Guest consegue, por alguns dias, tornar-se visível na sociedade de Nowhere, no capítulo final ele é reduzido à invisibilidade que Dick lhe reconhecera. Note-se que é exactamente nesses termos que o regresso forçado de Guest ao século XIX nos é descrito:

"Opposite me sat Clara and Ellen, with Dick's place open between them: they were smiling, but their beautiful faces were each turned towards the neighbours on either side, who were talking to them, and they did not seem to see me. I turned to Dick, expecting him to lead me forward, and he turned his face to me; but strange to say, though it was as smiling and cheerful as ever, it made no response to my glance -- nay, he seemed to take no heed at all of my presence, and I noticed that none of the company looked at me. (...) Clara's face was turned full upon me now, but she also did not seem to see me, though I know I was trying to catch her eye with an appealing look. I turned to Ellen, and she *did* seem to recognize me for an instant; but her bright face turned sad directly, and she shook her head with a mournful look, and the next moment all consciousness of my presence had faded from her face." (CW XVI: 209)

O desapontamento de Guest, face ao seu regresso ao século XIX, é compreensível. Ele não só perde a oportunidade de viver num mundo pacífico, como também a de viver um grande amor, junto de Ellen. Daí que Ellen e o mundo em que ela vive de certa forma se confundam, transformando-se a jovem no

---

<sup>79</sup> Donaldson chama a atenção para o facto de "Guest", em grego (língua em que Morris é fluente) significar "alien". Cf. Donaldson 1990: 31.

símbolo de tudo o que Guest acabara de perder.<sup>80</sup> Mas, como ele próprio reconhece quando acorda na sua cama de Hammersmith, ele sempre sentira que não pertencia verdadeiramente àquele mundo. Para John Goode, como para Darko Suvin, Guest é obrigado a partir de Nowhere porque ele é apenas um espectador, uma testemunha, e permanece nessa condição até ao fim, não lhe sendo permitida a participação nos rituais comunais (Goode 1975: 277; Suvin 1981: 67). Na minha opinião, não é essa a explicação para o regresso forçado de Guest. Na verdade, e como justifiquei atrás, não creio que Guest seja uma simples testemunha da sociedade de Nowhere. Julgo antes que ele é um dos mais importantes elementos dinamizadores da mudança que nessa sociedade do futuro se adivinha. A meu ver, se Guest tem de voltar para o século XIX é porque, como Ellen parece querer dizer-lhe quando olha para ele pela última vez, ele pertence a um mundo que terá de ser ainda redimido. A função catalisadora de *News from Nowhere* revela-se plenamente, na minha perspectiva, no papel que Ellen atribui a Guest no final da Utopia, quando o responsabiliza pela construção de um "new day of fellowship, and rest, and happiness" (CW XVI: 211) E se Guest não fica totalmente desesperado com o seu regresso à Inglaterra vitoriana, tal deve-se à crença no princípio marxista que Ellen formula ao afirmar que "there is yet a time of rest in store for the world, when mastery has changed into fellowship -- but not before." (CW XVI: 210 -- sublinhado meu). Também a célebre frase com que Morris fecha *News from Nowhere*, referindo-se à sua crença de que o seu sonho possa vir a tornar-se numa visão, ("if others can see it as I have seen it, then it may be called a vision rather than a dream" - CW XVI: 211) é informada pela crença marxista na necessidade de o homem ajudar a agudizar a luta de classes para assim apressar a revolução. Morris mostra-nos assim que é necessário que o homem acredite no poder transformador da revolução para que o desenvolvimento histórico se possa processar em espiral, isto é, para que o futuro possa ser construído sabiamente, tendo-se sempre em conta a memória do passado. Em vez da célebre fórmula de S.

---

80 A este propósito, Jan Marsh nota como, no final de *News from Nowhere*, o desejo erótico se funde com as preocupações sociais de Guest. Cf. Marsh 1990b: 22.

João Baptista, "ver para crer", Morris propõe-nos pois a fórmula bem mais revolucionária "acreditar para ver". Se forem muitos a acreditar, o sonho de Guest poderá vir a tornar-se realidade e o povo inglês encontrar, no futuro, também o seu período de descanso.

Note-se, contudo, que Guest não é o único a sonhar, em *News from Nowhere*. Na verdade, e como disse já, creio que Morris actualiza na sua Utopia o mesmo esquema em que se baseara para escrever *A Dream of John Ball*. Tal como Ball havia sonhado com "the change beyond the change", também Guest consegue, no seu sonho, entrever um futuro mais longínquo, de que Ellen é a mais legítima representante. Mas também é detectável, em *News from Nowhere*, um outro sonho, que se traduz num movimento em direcção ao passado, por parte de Ellen. Tal como o narrador de *A Dream of John Ball* procurara no seu sonho com o passado a confirmação de que vale a pena lutar por aquilo em que se acredita, também Ellen encontra na reflexão sobre o passado que a presença de Guest proporciona, as forças e a justificação para se assegurar de que, uma vez feita a revolução, o futuro da humanidade deverá ser imparável.

Embora acreditando que a tendência da evolução histórica favorece a mudança, Morris coloca nas mãos do homem a responsabilidade não só pela construção do seu destino, mas também pela conservação das mudanças positivas que ele entretanto tenha alcançado. Nas Utopias de tipo moreano, a manutenção do ideal utópico era assegurado por uma lei inflexível que inscrevia a Utopia num tempo sem sequência, onde o futuro seria sempre igual ao presente. Ao definir o homem como um ser social, por excelência, e ao concluir do carácter prescindível do Estado, Morris transforma a Utopia. Em *News from Nowhere*, a ausência de uma lei coerciva favorece a ideia de que o futuro pode e deve ser construído pelo homem. É nessa medida que utopia e futuro se confundem, assumindo-se ambos como elementos dinamizadores da acção humana. Mais do que a expressão de um desejo, a Utopia define-se então como fonte e objecto de esperança.

Mas a libertação do jugo do Estado e das suas leis tentaculares conduz, em *News from Nowhere*, à percepção da fragilidade do destino do homem. A

construção do futuro, rumo à utopia, não é apresentada por William Morris como um percurso único e linear. Na Inglaterra do futuro descrita por Morris, a manutenção do ideal utópico que animara o período revolucionário não é a única via possível para a evolução histórica. De facto, em virtude das escolhas humanas, o futuro parece poder desdobrar-se num manancial de futuros possíveis.

O que Morris nos demonstra em *News from Nowhere* é que um ideal como aquele que nos propõe poderá ser alcançado se os homens forem responsáveis. Na sua perspectiva, eles sê-lo-ão enquanto não perderem a "memória do mundo". E ao defender a necessidade da conservação dessa memória, em vez de com ela cortar radicalmente, ao apontar para um futuro que é definido não como um ponto de chegada, mas como um ponto de passagem para um outro futuro, mais longínquo e provavelmente bem diferente, William Morris coloca *News from Nowhere* nos limites da tradição da literatura utópica inglesa.

# CONCLUSÃO

O capítulo conclusivo de um trabalho como este, é, quase inevitavelmente, um momento de redundância a nível informativo, mas define-se também, a meu ver, como o marco que assinala o fim de um percurso. É pois o local por excelência da recapitulação e da avaliação da utilidade dos caminhos seguidos para a perspectiva que o autor pretende defender.

Como salientei no capítulo introdutório a este trabalho, embora *News from Nowhere*, a Utopia que William Morris escreve na recta final da sua vida, tenha vindo a merecer, nos anos mais recentes, uma maior atenção por parte da crítica morrisiana, em particular, e por parte dos estudiosos do pensamento utópico, em geral, a verdade é que não existe nenhum estudo que tente avaliar a importância da obra para a tradição da literatura utópica inglesa. Com efeito, muito se tem escrito sobre esta Utopia de Morris, mas ela tem sido considerada em função das restantes publicações do autor, bem como da sua vida, ou ainda em relação a outras Utopias coevas. O projecto de investigação que desenvolvi ao longo deste trabalho pretendeu colmatar assim essa lacuna evidente dos estudos morrisianos. Pareceu-me particularmente importante, quando defini os objectivos deste trabalho, o tratamento da questão do futuro que, em *News from Nowhere*, é apostrofado com confiança, enquanto que nas Utopias anteriores da tradição da literatura utópica inglesa é posto entre parêntesis, não constituindo necessariamente um ponto de referência para o projecto utópico. O título a que se subordina este trabalho, *Em Direcção ao Futuro: a Visão de William Morris nos Limites da Tradição da Literatura Utópica Inglesa*, denota a minha intenção de avaliar a importância da obra de Morris para a transformação que eu considere mais relevante nessa tradição que me propus abordar: a substituição da Utopia pela Eucronia, da Utopia estática pela Utopia dinâmica.

Mas o título desta dissertação indicia também um projecto que teve necessariamente de se desenvolver por etapas. De facto, antes de tentar avaliar o contributo de Morris para a transformação da tradição da literatura utópica inglesa, tive de definir, em primeiro lugar, o que entendo por "Utopia" e por "tradição de literatura utópica", para depois caracterizar essa tradição, através da análise de um

*corpus* de Utopias válido. As três etapas que então percorri, correspondem às três Partes que compõem o grosso deste trabalho.

Assim, na Parte I desta dissertação, desenvolvi, a nível teórico, uma reflexão sobre a génese da construção da Utopia, sobre o seu quadro narrativo, sobre a sua relação com o real. Interessei-me particularmente pela questão da possibilidade do reconhecimento, na literatura utópica, de um conjunto de características que assegurassem a legitimidade da inclusão de textos de diferentes épocas numa mesma tradição, ocupei-me da análise das três funções da Utopia e questioneei a possibilidade de as Utopias serem realizáveis. Por fim, concentrei o meu estudo na análise da teia de relações que Utopias de diferentes períodos estabelecem com o futuro e reconheci, no sentimento de *desejo* ou de *esperança* que dessas Utopias dimana, a exteriorização da concepção da Utopia como um *lugar sócio-político* ou como uma *possibilidade real*, respectivamente.

A Parte II desta dissertação, dependente de um trabalho de índole mais prática, partiu da consideração de um *corpus* constituído pelas mais importantes Utopias inglesas, do século XVI ao século XVIII. Tentando compreender como se processou a viragem da Utopia inglesa para o futuro, comecei por definir as características da primeira Utopia, a de Thomas More. Estabeleci assim um quadro de referências para a primeira fase da tradição da literatura utópica inglesa, reconhecendo na *Utopia de tipo moreano* um carácter estático e um projecto autoritário, *paternalista*, de cariz urbano, assente sobre a ideia de que o homem é tendencialmente mau, e que cumpre essencialmente as funções *compensatória* e *crítica*. Concluí ainda que a ideia de *não-lugar* que subjaz à Utopia de tipo moreano reporta para a concepção da Utopia enquanto local de especulação, de expressão de um *desejo* que sabe que não poderá ainda definir-se como uma *esperança*. Pude no entanto verificar que, com a passagem do tempo, a Utopia se transforma. Na verdade, de duas das Utopias iluministas que analisei ("A Description of New Athens" e *An Account of the Cessares*), ressalta já a ideia de que a Utopia é realizável, através da viagem, de uma espécie de peregrinação até a um local imaculado onde a vida em sociedade poderá ser pacífica, regulamentada por uma

Constituição ideal. Reconheci então a essas Utopias iluministas, uma função *catalisadora* e um projecto que, embora em certa medida *paternalista*, aponta já para a submissão consciente às regras do *contrato social* que regulamenta a vida em sociedade. É pois no período iluminista que a Utopia se aproxima do conceito de *positividade* proposto por Yona Friedman.

Mas, como salientei então, a viragem da Utopia inglesa para o futuro verifica-se nos finais do século XVIII e é animada pela controvérsia que é gerada em Inglaterra a propósito da Revolução Francesa. A ideia de que o *contrato social* é prescindível para o funcionamento pacífico da sociedade, promovida primeiro por Thomas Paine e por William Godwin, e depois pelos socialistas utópicos, abre de facto a janela da especulação utópica para o futuro. A Utopia é então vista como *realizável*, porque a transformação parece possível.

É sem dúvida em *News from Nowhere*, de William Morris, que vamos encontrar o clímax desta viragem progressiva para o futuro. A Parte III deste trabalho, inteiramente dedicada ao estudo da génese da visão utópica de Morris, bem como da forma como ela se consubstancia na sua obra, procurou demonstrar que a Utopia desse grande homem da Inglaterra oitocentista finissecular é o produto de uma trajectória pessoal, por um lado, e de um percurso filosófico e político inglês, por outro. Nos dois primeiros capítulos da Parte III deste trabalho desenvolvi assim a ideia de que *News from Nowhere* assinala a síntese de um itinerário dialéctico reconhecível na obra e na vida de Morris, mas também a perspectiva de que a concepção optimista do homem e das possibilidades do desenvolvimento da história das sociedades é simultaneamente um legado do pensamento radical inglês e das formulações e interpretações inglesas da filosofia marxista.

No último capítulo da Parte III deste trabalho, detive-me sobre a Utopia de William Morris e salientei os aspectos da obra que mais claramente denotam a forma como o utopista, respeitando ainda a *forma* do género criado por Thomas More, a preenche com um diferente *conteúdo*, isto é, uma concepção distinta de como poderá ser organizada a vida em sociedade. Partindo da ideia de que o

homem é um ser social por excelência e de que a Revolução (que o homem e a história se encarregarão de fazer eclodir) se encontra iminente, Morris faz com que a Utopia se vire ostensivamente para o futuro. A Utopia torna-se então, mais do que a expressão do *desejo*, no local privilegiado para a manifestação de uma *esperança* certificada por uma teoria de bases científicas. Com Morris, renova-se assim o quadro de referências do género utópico. Em vez de propor um projecto autoritário, a Utopia morrisiana assume-se como o local por excelência da liberdade política e humana. À ideia de regulamentação que dimanava da organização urbana proposta por Thomas More, Morris contrapõe uma organização social que dilui as diferenças entre a vida no campo e a vida na cidade. Substituindo a já gasta noção de que a Utopia é um *lugar que não existe* ou ainda um *não-lugar*, Morris avança o conceito de Utopia como uma *possibilidade real*, inscrita no horizonte do devir histórico. Às funções compensatória e crítica comumente reconhecíveis nas Utopias de tipo moreano, Morris acrescenta a função catalisadora, conferindo ao chamamento utópico a feição de um grito revolucionário.

Mas, como vimos então, esta renovação do quadro de referências do género utópico é apenas uma das consequências da viragem da Utopia para o futuro. O efeito mais evidente desta viragem e que, na minha perspectiva, se torna o mais importante é, sem dúvida, a introdução da noção de uma dinâmica histórica, da ideia de que após o *futuro utópico*, outros futuros se seguirão. William Morris desenvolve esta ideia com particular acuidade, em *News from Nowhere*. De facto, emana da utopia morrisiana a noção da fragilidade do destino das sociedades humanas. E embora presidida à concepção do futuro que Morris expõe na sua Utopia a noção marxista de materialismo histórico, a verdade é que Morris atribui ao homem um papel fundamental para o processo da transformação histórica e para a manutenção do ideal, quando este for alcançado. Morris alerta assim, em *News from Nowhere*, para o perigo que envolve toda a construção utópica. De facto, tal como o homem constrói a Utopia, também a poderá destruir.

Com William Morris, a ideia de Utopia adquire pois um novo significado. Nas

Utopias de tipo moreano, o problema social era resolvido exteriormente, isto é, através da concepção e da aplicação de uma fórmula de organização social destinada a regulamentar a vida da sociedade, aos mais variados níveis. Nessas Utopias, o valor absoluto não era o do indivíduo, mas o da comunidade. A ideia de felicidade social que animava esses projectos utópicos era a de uma sociedade ordeira, onde todas as necessidades seriam supridas de forma a ser eliminado todo o tipo de conflito. Com Morris, a Utopia deixa de ser um projecto imposto, para se afirmar como uma via aberta para o futuro. O marxismo leva Morris a encarar como inevitável e imprescindível a revolução económica que estará na base da aniquilação das estruturas da sociedade do século XIX, e, por conseguinte, na origem de um mundo purificado. Mas a partir do momento em que o quadro de funcionamento da sociedade é alterado, sendo a economia e a política capitalistas substituídas por uma organização social fundada na filosofia socialista-comunista, a Utopia deixa de depender de um projecto exterior à sociedade, assegurado por uma entidade com força política (o Estado), para se assumir como um processo que se define no interior da sociedade.

Ao definir a Utopia como um processo interno, para o qual contribuem os indivíduos, separadamente, Morris modifica esse conceito e introduz uma alteração importante na tradição da literatura utópica inglesa. O raciocínio que subjaz à concepção, por parte de Morris, de um ideal como o que ele descreve em *News from Nowhere* é, basicamente, oposto ao das Utopias de tipo moreano. Nestas últimas, o indivíduo era visto apenas como um dos elementos que integra o conceito absoluto de comunidade. A satisfação das necessidades do indivíduo era conseguida não porque este fosse considerado importante, mas porque ele era um dos elementos integrantes do todo. Já a Utopia morrisiana parte da contemplação das necessidades do indivíduo confiando que se, individualmente, todas as necessidades forem satisfeitas, conseguir-se-á alcançar o bom funcionamento da sociedade. É neste sentido que a Utopia de Morris é a Utopia da felicidade humana. De facto, na sua jornada pela Inglaterra do século XXII, Guest busca não só a sua felicidade, mas também a de toda a humanidade.

William Morris rejuvenesce assim um género que, a continuar a pautar-se pelo quadro de referências moreano, estaria sem dúvida condenado ao obívio, a partir dos finais do século XIX inglês. Mas, ironicamente, ao escrever a primeira Utopia inglesa *moderna* (no sentido em que é com ele renovado o quadro de referências utópico), Morris escreve também a última das Utopias inglesas da sua era. Com efeito, a verificação de que a tão anunciada revolução socialista não se dá em Inglaterra, a constatação do insucesso das Revoluções Russa e Chinesa, a eclosão das duas Grandes Guerras, não deixa lugar para a formulação de confiança no futuro que emana do sonho morrisiano. Em vez do sonho, impõe-se então o pesadelo, e os projectos utópicos são suplantados por uma concepção distópica do devir.

O chamamento utópico de William Morris não é contudo totalmente obliterado. Vemo-lo renascer, com Aldous Huxley, na década de 60 do nosso século, na limpidez do sonho formulado em *The Island*, e que pretende fazer esquecer o pesadelo de *Brave New World*. Vemo-lo também fortalecido na literatura utópica mais recente, que tem vindo a defender princípios ecológicos e a que Krishan Kumar chama *Ecotopia*. Parece-me de facto importante sublinhar que a Utopia inglesa do nosso século, lentamente renascida após a década de 60, não parte do quadro de referências que dimanava da Utopia moreana, mas da ideia mais positiva e libertadora do futuro da humanidade que Morris propõe em *News from Nowhere*. É esta ideia que, na minha perspectiva, continua a ter relevância nos nossos dias, e é sem dúvida a ela que Boaventura de Sousa Santos se refere quando afirma, no seu mais recente estudo, "the only route, it seems to me, is utopia". (Santos 1995: 479)

# BIBLIOGRAFIA

## NOTA PRÉVIA

Uma vez que as citações bibliográficas que faço neste trabalho são de tipo parentético, no corpo do texto, obrigando assim o leitor a uma frequente consulta do registo bibliográfico, optei por dividir a bibliografia citada apenas em dois grandes grupos: "Bibliografia Primária" e "Bibliografia Secundária". Reconheço que, a nível da organização bibliográfica, poderia ser pertinente a distinção entre os textos de William Morris e os dos outros utopistas. Do mesmo modo, poderia ser útil a distinção entre a bibliografia secundária que é dedicada ao conceito de Utopia, a que contempla a obra de William Morris, e a que trata questões de ordem mais geral. Julgo, no entanto, que uma subdivisão excessiva da bibliografia dificultaria a obtenção do mais importante serviço que um registo bibliográfico deve prestar: a simplificação do acesso à referência do título da obra e do seu local de publicação.

**BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA**

Bellamy, E. 1986 (1888). *Looking Backward. 2000-1887*. Nova Iorque: Penguin.

Burke, E. 1986 (1790). *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*. Harmondsworth: Penguin.

Burgh, J. 1994 (1764). *An Account of the First Settlement, Laws, Forms of Government, and Police, of the Cessares, A People of South America* in Gregory Claeys (ed).

Butler, S. 1985 (1872). *Erewhon*. Londres: Penguin.

Claeys, G (ed.) 1994. *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coleman, S. (ed.) 1996. *Reform and Revolution. Three Early Socialists on the Way Ahead. William Morris. John Carruthers. Fred Henderson*. Bristol: Thoemmes.

Godwin, W. 1985. *Enquiry Concerning Political Justice*. Harmondsworth: Penguin.

Harrington, J. 1656. *Oceana*. Endereço internet: <http://melbecon.unimelb.edu.au/het/harrington/oceana>.

Hume, D. 1994 (1752). "Ideal of a Perfect Commonwealth" in Claeys (ed.).

Kropotkin, P. 1995. *The Conquest of Bread and Other Writings*. Ed. M. S. Shatz. Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, K. & F. Engels. 1972 (1968). *Selected Essays*. Nova Iorque: International Publishers.

Marx, K. & F. Engels, 1980. *A Ideologia Alemã. Crítica da Filosofia Alemã mais Recente na Pessoa dos seus Representantes Feuerbach, B, Bauer e Stirner, e o Socialismo Alemão na dos seus Diferentes Profetas*. Vols. I, II. Lisboa: Presença.

Marx, K. & F. Engels. 1992. *The Communist Manifesto*. Introd. David McClelland. Oxford: Oxford University Press.

More, T. 1988. *Utopia*. Londres: Everyman.

Morris, W. 1986. *News from Nowhere and Selected Writings and Designs*. Ed. Asa Briggs. Harmondsworth: Penguin.

Morris, W. 1992 (1910-5). *The Collected Works of William Morris*. 24 vols. Londres: Routledge/Thoemmes Press.

Morris, W. 1993. *News from Nowhere and Other Writings*. Ed. Clive Wilmer. Harmondsworth: Penguin.

Morris, W. 1994. "Thought on Education under Capitalism. From *Commonweal*. 4/129: 30 June 1888" in *The Journal of the William Morris Society*. XI/1. Out.

Morris, W. 1996. "The Policy of Abstention" in S. Coleman (ed.).

Northmore, T. 1994. "Memoirs of Planetes, or a Sketch of the Laws and Manners of Makar. By Phileleutherus Devonienses", in G. Claeys (ed) 1994.

Owen, R. 1991. *Robert Owen. A New View of Society and Other Writings*. Ed.

Gregory Claeys. Harmondsworth: Penguin.

Paine, T. 1984. *Common Sense, The Rights of Man, and other Essential Writings of Thomas Paine*. Ed. S. Hook. Toronto: Meridian [Pelican] Books.

Philips, A. 1994. "A Description of 'New Athens' in 'Terra Australis Incognita'" in Claeys (ed.).

Spence, T. 1775. *Something to the Purpose: A Receipt to Make a Millenium or Happy World - Being Extracts from the Description of Spensonia*. Londres: Seale and Bates.

Spence, T. 1801. *The Restorer of Society to its Natural State, in a Series of Letters to a Fellow Citizen, with a Preface, Containing the Objections of a Gentleman who Perused the Manuscript, and the Answers by the Author*. Londres: J. Smith.

Swift, J. 1985 (1726). *Gulliver's Travels*. Ed. Peter Dixon & John Chalker. Introd. Michael Foot. Harmondsworth: Penguin.

Winstanley, G. 1973. *The Law of Freedom and Other Writings*. Ed. Christopher Hill. Harmondsworth: Penguin.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

Adams, R. (ed.) 1975. *Sir Thomas More - Utopia: A New Translation - Backgrounds - Criticism*. Nova Iorque: W.W. Norton & Company.

Alexander, P. & R. Gill (eds.). 1984. *Utopias*. Londres: Duckworth.

Alves, H.O. (ed.). 1985. *The Adam of a New World. Documents Illustrating Radical Political Activity in England 1789-1805*. Braga: Universidade do Minho.

Alves, H.O. (ed.). 1996. *William Morris. A Celebration of World Citizenship (1896-1996). Actas do Colóquio*. Braga: Universidade do Minho.

Amaral, D.F. 1993. "Para uma História das Ideias Políticas: Thomas Morus ou a Utopia como Crítica da Realidade". *Boletim da Faculdade de Direito. Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Afonso Rodrigues Queiró*. Número Especial. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Aranguren, J.S. 1994. "Utopia y Libertad". *Revista de Occidente*. Extraordinário IX/33-4 Fev.Mar.

Armytage, W. H. G. 1981. *Heavens Below: Utopian Experiment in England. 1560-1960*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Autran, Ch. s.d. *Utopie, ou du Rationnel à l'Humain*. Paris: Les Éditions d'Art et d'Histoire.

Baczko, B. 1979. *L'Utopia: Immaginazione Sociale e Rappresentazioni Utopiche nell' Età dell' Illuminismo*. Trad. Margherita Botto e Dario Gibelli. Torino: Giulio Einaud.

Baker-Smith, D. 1987. "The Escape from the Cave: Thomas More and the Vision of Utopia" in D. Baker-Smith & C.C. Barfoot (eds.).

Baker-Smith, D. & C.C. Barfoot (eds.). 1987. *Between Dream and Nature: Essays on Utopia and Dystopia*. Amsterdão: Rodopi.

Barreto, F. 1978. "Utopia e Heteropia". *Brotéria*. Mar.

Bauman, Z. 1976. *Socialism: The Active Utopia*. Allen and Unwin: Londres.

Bedarida, F. 1977. "O Socialismo em Inglaterra até 1948" in J. Droz (ed.).

Bellamy, E. 1981 (1894). "How and Why I Wrote *Looking Backward*" in K.M. Roemer (ed.).

Bercovitch, S. 1976. "How the Puritans Won the American Revolution". *Massachusetts Review* 17.

Bercovitch, S. 1975. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press.

Bercovitch, S. 1982. "The Rites of Assent: Rhetoric, Ritual and the Ideology of American Consensus" in S. B. Girgus (ed.).

Berteri, M.L. 1982 (1950). *Journey Through Utopia*. London: Freedom Press.

Bleich, D. 1984. "Transition Fantasy and Victorian Childhood". *Utopia: The Psychology of a Cultural Fantasy*. Michigan: UMI Research Press.

Bloch, E. 1976 (1947). *Le Principe Espérance*. Trad. Françoise Wuilmart. Paris:

Gallimard.

Bloch, E. 1989. *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*. Transl. Jack Zipes & Frank Mecklenburg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Booker, M.K. 1994. *Dystopian Literature. A Theory and Research Guide*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Boos, F. & W. Boos. 1990. "News from Nowhere and Victorian Socialist-Feminism". *Nineteenth-Century Contexts*. 14/1.

Boos, F. & C. Silver (eds.). 1990. *Socialism and the Literary Artistry of William Morris*. Columbia: University of Missouri Press.

Botto, M.I. 1996. "'My Work is the Embodiment of [my] Dreams': William Morris e a Renovação do(s) Estilo(s) Vitoriano(s)" in Hélio Osvaldo Alves (ed.) 1996.

Bruhat, J. 1977. "O Socialismo Francês de 1815 a 1848" in J. Droz (ed.).

Butler, M. 1984. *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Calhoun, B. 1975. *The Pastoral Vision of William Morris: The Earthly Paradise*. Athens: The University of Georgia Press.

Cantor, M. 1988. "The Backward Look of Bellamy's Socialism" in D. Patai (ed.).

Carandell, J.M. 1979. *As Utopias*. Rio de Janeiro: Salvat Editora do Brasil.

Carnochan, W.B. 1970. "Gulliver: The Satirist on Himself" in R.A. Greenberg (ed.).

Chambers, R.W. 1935. *Thomas More*. Harmondsworth: Penguin Books.

Chesneaux, J. 1976. "As Utopias Socialistas até à Revolução Industrial" in J. Droz (ed.) 1976

Cioran, E.M. 1994. *História e Utopia*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Claeys, G. (ed). 1991. *Robert Owen. A New View of Society and other Writings*. Harmondsworth: Penguin.

Claeys, G. 1993. "Utopianism, Property and the French Revolution Debate" in K. Kumar & S. Bann (eds.)

Claeys, G. 1994. Introdução a Claeys (ed.) 1994.

Claeys, G. (ed). 1994. *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, J. P. 1977. *The Philosophical Anarchism of William Godwin*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Clutton-Brock, A. 1931 (1914). *William Morris: His Work and Influence*. Londres: Thornton Butterworth.

Cole, G.D.H. 1946. "William Morris: Fifty Years After". *The Listener*, October, XXXVI/926.

Coleman, S. 1989. "The Economics of Utopia: Morris and Bellamy Contrasted." *The*

*Journal of the William Morris Society*. VIII/2 Verão.

Coleman, S. & P. O'Sullivan (eds). 1990. *William Morris & News from Nowhere. A Vision for our Time*. Devon: Green Books.

Collinet, M. 1961. "Problèmes de l'Évolution des Sociétés Modernes". *Diogène*. 33: Jan. Mar.

Corrado, A. 1993. "Pleasure and Pleasures in English Narrative Utopias. What Space is Given to Pleasure in Utopian Models? Hints of Reflexion." Comunicação apresentada à "Esse Conference", realizada em Bordéus, em 1993 (texto fornecido particularmente pela autora).

Corrado, A. 1996, "Beatrix and Ellen, Ideal Guides from Heaven to Hell." Apresentado à "William Morris Centenary Conference", realizada em Exeter College, Oxford, em Junho de 1996. Ainda por publicar.

Crane, R.S. 1970. "The Houyhnhnms, the Yahoos and the History of Ideas" in R.A. Greenberg.

Cullinan, E. 1984. "Morris, Architecture & Art" in Sandy Nairne et. al. (ed.).

Davis, J.C. 1983 (1981). *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, J.C. 1984. "The History of Utopia: The Chronology of Nowhere" in P. Alexander & R. Gill (eds.).

Davis, J.C. 1993. "Formal Utopia/ Informal Millennium: the Struggle between Form and Substance as a Context for Seventeenth-Century Utopianism" in Kumar & Bann

(eds.).

Decouflé, A.C. 1977. *O Ano 2000: Uma Anti-História do Fim do Mundo*. Lisboa: Editorial Notícias.

Decouflé, A.C. 1978. "Prévision et Prospective" in A.C. Decouflé (ed.).

Decouflé, A.C. (ed.). 1978. *Traité Élémentaire de Prévision et de Prospective*. Paris: Presses Universitaires de France.

Donaldson, L. 1990. "Boffin in Paradise, or the Artistry Reversal in News from Nowhere" in Boos & Silver (eds.)

Doeuff, M. & M. Llasera. 1983. *Sir Francis Bacon. La Nouvelle Atlantide. Nouvelle Traduction. Suivie de Voyage dans la Pensée Baroque*. Paris: Payot.

Droz, J. (ed.). 1976. *História Geral do Socialismo*. Vol. 1. Lisboa: Horizonte.

Droz, J. (ed.). 1977. *História Geral do Socialismo*. Vol. 2. Lisboa: Horizonte.

Droz, J. (ed.). 1979. *História Geral do Socialismo*. Vol. 5. Lisboa: Horizonte.

Droz, J. 1979. "O Socialismo na Grã-Bretanha desde 1875 até 1914" in J. Droz (ed.) 1979.

Duché, J. 1965. *História do Mundo. A Idade da Razão*. Vol. III. Trad. Augusto Abelaira. Lisboa: Estúdios Cor.

Duveau, G. 1961. *Sociologie de l'Utopie et Autres "Essais"*. Paris: Presses Universitaires de France.

Eagleton, T. 1991. *Ideology. An Introduction*. Londres: Verso.

Eliav-Feldon, M. 1982. *Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630*. Oxford: Clarendon Press.

Elliot, R.C. 1975. "The Shape of Utopia" in Adams (ed.).

Erich, R. & Dunn, T.P. (eds.). 1983. *Clockwork Worlds: Mechanized Environments*. Wesport, C.T: Greenwood.

Eshleman, L.W. 1940. *A Victorian Rebel: The Life of William Morris*. Nova Iorque: C. Scribner's Son.

Faulkner, P. (ed.). 1984 (1973). *William Morris. The Critical Heritage*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Faulkner, P. 1991. "A Note on Morris and Imperialism". *The Journal of the William Morris Society*. IX/2. Verão.

Faulkner, P. 1992. *William Morris and the Idea of England: Kelmscott Lecture 1991*. Londres: The William Morris Society.

Fellman, M. 1990. "Bloody Sunday and News from Nowhere", in *J.W.M.S.*, VIII/4 Verão.

Ferreira, J.C. 1996. "William Morris e 'The Englishman's Birthright': Reflexões sobre o Conceito de Cidadania" in Hélio Alves (ed.) 1996.

Ferry, Luc. 1992. *Le Nouvel Ordre Écologique. L'Arbre, l'Animal et l'Homme*. Paris:

Bernard Grasset.

Foot, M. & I. Kramnick (eds). 1987. *Thomas Paine Reader*. Harmondsworth: Penguin.

Fox, A. 1982. *Thomas More, History and Providence*. Oxford: Blackwell.

Friedman, Y. 1978. *Utopias Realizáveis*. Trad. Elisa Maria Guedes. Lisboa: Socicultura.

Frye, N. 1967. "Varieties of Literary Utopias" in Frank E. Manuel (ed.)

Frye, N. 1976. *The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance*. Cambridge: Harvard University Press.

Frye, N. 1982. "The Meeting of Past and Future in William Morris", in *Studies in Romanticism* 21/3. Outono

Fuller, P. 1984. "Conserving 'Joy in Labour'" in Sandy Nairne et al (eds).

Gattegno, J. 1981. "Un Traite Exempleire: William Morris" in *Critique. Victoria Station. Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères*. Paris: Ed. de Minuit XXXVII/405-6 Fev. Mar.

Gattegno, J. (ed.). 1985. *William Morris. Contre l'Art d'Élite*. Paris: Hermann.

Geoghegan, V. 1987. *Utopianism & Marxism*. Londres. Methuen.

Gerber, R. 1955. *Utopian Fantasy: A Study of English Utopian Fiction since the End of the Nineteenth Century*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Gilmour, R. 1993. *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*. Harlow, Essex: Longman.

Girgus, S.B. 1982. *The American Self: Myth, Ideology and Popular Culture*. New Mexico: University of New Mexico Press.

Glasier, J.B. 1994 (1921). *William Morris and the Early Days of the Socialist Movement*. Bristol: Thoemmes.

Gomes, A.M. 1990. "O Topos da Utopia". *Vértice*, II/24. Mar.

Gomes, J. 1973. "Os Inimigos do Pensamento Utópico: da Contra-Utopia à Futurologia". *Vértice*. XXXIII/356. Set.

Goldman, L. 1959. *Recherches Dialectiques*. Paris: Gallimard.

Goldman, L. 1970. *Marxisme et Sciences Humaines*. Paris: Gallimard.

Goode, J. 1975. "William Morris and the Dream of Revolution" in John Lucas (ed.).

Goodwin, A. 1979. *The Friends of Liberty: The English Democratic Movement in the Age of the French Revolution*. Londres: Hutchinson.

Goodwin, B. & Keith Taylor. 1982. *The Politics of Utopia*. Londres: Hutchinson.

Goodwin, B. 1984. "Economic and Social Innovation" in P. Alexander & R. Gill (eds.).

Greenberg, R.A. (ed.). 1970 (1961). *Jonathan Swift: Gulliver's Travels - An Authoritative Text - The Correspondence of Swift - Pope's Verses on Gulliver's*

*Travels - Critical Essays*. Nova Iorque: W.W. Norton & Company.

Greven-Borde, H. 1988. "Utopie et Science-Fiction: Le Discours des Bâisseurs de Cités". *Études Anglaises. Grande Bretagne. Etats-Unis*. 42/3 Jul-Set.

Guérard, A. 1930. "Graphopolis: A Utopia for Literature". *Nineteenth Century and After*. CVIII/642. Agos.

Hadomi, L. & R. Elbaz. 1990. "Alice in Wonderland and Utopia". *Orbis Litterarum: International Review of Literary Studies*. 45/2.

Henderson, P. 1952. *William Morris*. Londres: Longmans & Green & Co.

Herbert, I.K. 1992. "Nature and Art: Morris's Conception of Progress" in *The Journal of the William Morris Society*, XI/1 Autumn.

Hertzler, J. 1922. *The History of Utopian Thought*. Londres: Allen & Unwin.

Hewlett, M. 1984 (1891). Recensão crítica de *News from Nowhere* publicada em *National Review*, Agosto 1891, XVII, in Peter Faulkner (ed.).

Hill, C. 1965. *Intellectual Origins of the English Revolution*. Londres: Oxford University.

Hill, C. 1970. *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*. Nova Iorque: Harper & Row.

Hill, C. 1972. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Nova Iorque: Vicking Press.

Hill, C. 1973. Introdução a G. Winstanley, *The Law of Freedom and Other Writings*.

Hill, C. 1975. *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Hill, C. 1977. "Democratic Traditions: Forerunners of Socialism in the 17th Century English Revolution". *Marxism Today. Theoretical and Discussion Journal of the Communist Party*. Set.

Hodgson, A. 1987. *The Romances of William Morris*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hodgson, W. 1994. "The Commonwealth of Reason by William Hodgson, Now Confined to the Prison of Newgate, London, for Sedition", in G. Claeys (ed.) 1994.

Holm, J. 1993. "The Old Grumbler at Runnymede". *The Journal of the William Morris Society*. X/2. Verão.

Homem, R.C. 1985. "A Voyage to the Country of the Houyhnhnms: Ironia e Arte Satírica". *Revista da Faculdade de Letras do Porto. Línguas e Literaturas*. II Série / II.

Hook, S. (ed.). 1984. *Common Sense, The Rights of Man, and other Essential Writings of Thomas Paine*. Toronto: Meridian [Penguin] Books.

Hough, G. 1961. *The Last Romantics*. Londres: Methuen.

Houghton, W. E. 1957. *The Victorian Frame of Mind 1830-1870*. London: Oxford University Press.

Hudde, H & P. Kuon (ed). 1988. *De l'Utopie à l'Uchronie: Formes, Significations, Fonctions. Actes du Colloque d'Erlangen. 16-18 Oct. 1986. Tubigen, Narr: Études Littéraires Françaises.*

Hudde, H. & P. Kuon. 1988. "Utopie -- Uchronie -- et après: une Réconsidération de l'Utopie des Lumières" in H. Hudde & P. Kuon (eds).

Hutchings, F.G.B. 1970. *The Impact of William Morris.* Canadá: The Copp Clark Publishing Company.

Ímaz, E. 1986. "Topia y Utopia". *Utopias del Renacimiento.* México: Fondo de Cultura Económica.

Jehmlich, R. 1983. "Cog-work: the Organization of Labor in Edward's Bellamy *Looking Backward* and in Later Utopian Fiction" in R. Erlich & T.P. Dunn (eds).

Johnson, L. 1984 (1891). Recensão crítica de *News from Nowhere*, publicada em *Academy*, 23 Maio 1891, XXXI, in Peter Faulkner (ed.)

Jordan, R.F. 1960. *The Medieval Vision of William Morris: a lecture given by R. Fourneaux Jordan on November 14, 1957, at the Victoria and Albert Museum, South Kensington.* Londres: The William Morris Society.

Kateb, G. 1963. *Utopia and its Enemies.* Londres: The Free Press of Glencoe.

Kaufmann, M. 1879. *Utopias: Schemes of Social Improvement from Sir Thomas More to Karl Marx.* Londres: Kegan Paul.

Khouri, N. 1981. "The Clockwork and Eros: Models of Utopia in Edward Bellamy and William Morris" in *College Language Association Journal*, 24/3 Mar.

- Kirchhoff, F. 1990. *William Morris: The Construction of a Male Self -- 1856-1872*. Ohio, University Press.
- Kumar, K. 1985. *Religion and Utopia*. Canterbury: Centre for the Study of Religion and Society.
- Kumar, K. 1991 (1987). *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kumar, K. 1993a. "The End of Socialism? The End of Utopia? The End of History?" in K. Kumar & S. Bann (eds).
- Kumar, K. 1993b. "The Utopian Project: From More to the Millennium". *Colóquio Utopia: Utopia, Mitos e Formas. Lisboa 1990*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian.
- Kumar, K. & S. Bann (ed). 1993. *Utopias and the Millennium*. Londres: Reaktion Books.
- Kumar, K. 1994. "A Pilgrimage of Hope: William Morris's Journey to Utopia". *Utopian Studies: Journal of the Society for Utopian Studies*. St Louis, M. O. 5/1.
- Landa, L.A. 1970. "Jonathan Swift" in R.A. Greenberg (ed.).
- Lane, R. 1979. "Capitalism man, Socialist Man" in Peter Laslett & J. Fishkin (eds.).
- Lasky, M. 1977. *Utopia and Revolution: On the Origins of a Metaphor, or Some illustrations of the Problem of a Political Temperament and Intellectual Climate and How Ideas and Ideologies Have Been Historically Related*. Londres: Macmillan.
- Laslett, P. & J. Fishkin (eds.). 1979. *Philosophy, Politics & Society*. Oxford: Basil

Blackwell.

La Torre, G. H. 1988. "Vision et Construction; Louis-Sébastien Mercier *L'An 2440* -- Christoph Martin Wieland *Le Mirroir d'Or*" in Hudde & Kuon (eds.).

Lawlor, J. 1970, "The Evolution of Gulliver's Character" in R. A. Greenberg (ed).

Leatham, J. 1934. *William Morris, Master of many Crafts*. Aberdeenshire: The Deveron Press.

Lefebvre, H. 1960. *Le Marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lefebvre, H. 1969. *The Sociology of Marx*. Nova Iorque: Vintage Books.

Lefebvre, J.P. 1981. "Marxisme: Made in England". *Critique. Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères*. XXXVI: 405-6. Paris: Éditions de Minuit.

Lemire, E.D. 1991. "Mind in Morris's England" in *The Journal of the William Morris Society*, IX/2. Verão.

Levitas, R. 1990. *The Concept of Utopia*. Nova Iorque: Philip Allan.

Lewis, C.S. 1969. *Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Liberman, M. 1986. "Major Textual Changes in William Morris's *News from Nowhere*". *Nineteenth-Century Literature*. 41/3. Dez.

Lindsay, Jack. 1978. *William Morris: Aspects of the Man and his Work*. Ed. P. Lewis. Loughborough: Loughborough Victorian Studies Group.

Lipman, A. & H. Harris. 1984. "Social Architecture: William Morris our Contemporary" in Sandy Nairne et al (eds).

Locke, Don. 1980. *A Fantasy of Reason. The Life and Thought of William Godwin*. Londres: Routledge Kegan Paul.

Lopes, J. & C. Magno. 1977. "Porquê Raiz, Porquê Utopia". Entrevista a António José Saraiva e Helena Vaz da Silva. *Raiz & Utopia. Crítica e Alternativas para uma Civilização Diferente*. 3-4 Out.Inv.

Losa, M. 1987. "Ficção e Realidade". *Literatura e História: Actas do VIII Encontro da Associação Portuguesa de Estudos Anglo-Americanos*. Coimbra.

Lowy, M. 1990. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Lucas, John. (ed.). 1975 (1971). *Literature and Politics in the Nineteenth-Century*. Londres: Methuen & Co.

Lutchmansingh, L.D. 1990. "Archaeological Socialism. Utopia and Art in William Morris" in F. Boos & C. Silver (eds.)

MacCarthy, F. 1995 (1994). *William Morris. A Life for Our Time*. Londres: Faber and Faber.

MacDonald, A. 1990. "Bellamy, Morris and the Great Victorian Debate" in Boos & Silver (eds.).

MacDonald, A. 1993. "The Liveliness of *News from Nowhere*: Structure, Language and Allusion". *The Journal of the William Morris Society*, XI/2. Verão.

- Mackail, J.W. 1995 (1899). *The Life of William Morris*. Nova Iorque: Dover.
- Magalhães, I.A. 1987. *O Tempo das Mulheres - A dimensão Temporal na Escrita Feminina Contemporânea - Ficção Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Mannheim, K. 1960 (1936) *Ideology and Utopia*. Londres: Routledge.
- Manuel, F.E. (ed.). 1967 (1965). *Utopias and Utopian Thought*. Boston: Beacon Press.
- Manuel, F.E. 1967. "Toward a Psychological History of Utopias" in Manuel (ed.).
- Manuel, F. & F. Manuel. 1979. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Marcuse, H. 1968a (1967). *La Fin de l'Utopie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Marcuse, H. 1968b. "Réexamen du Concept de Révolution". *Diogène*. 64: Oct. Dez.
- Marcuse, H. 1980 (1969). *Psicanálise e Política. Fim da Utopia*. Lisboa: Moraes Editores.
- Marin, L. 1993. "Frontiers of Utopia: Past and Present" in *Critical Inquiry*. 19/3 Verão.
- Marsh, J. 1990a. "Concerning Love: News from Nowhere and Gender" in S. Coleman & P. O'Sullivan (eds.).
- Marsh, J. 1990b. "News from Nowhere: Erotic Dream". *The Journal of the William*

*Morris Society*", VIII/4. Verão.

Marshall, R. 1979. *William Morris and his Earthly Paradises*. Wiltshire: The Compton Press.

McClelland, D. 1992. Introd. a Marx & Engels 1992.

McClelland, J. S. 1996. *A History of Western Politic Thought*. Londres: Routledge.

Matthew, H.C.G. 1993. "The Liberal Age (1851-1914)" in K. O. Morgan (ed.).

McMaster, R. "Tensions in Paradise: Anarchism, Civilization and Pleasure in *News from Nowhere*" in *English Studies in Canada*, 17/1, Mar.

Meier, P. 1978. *William Morris: The Marxist Dreamer*. Trad. Frank Gubb. Sussex: The Harvester Press, 1978.

Mineo, A. 1992. "Eros Unbound: Sexual Identities in *News from Nowhere*". *The Journal of the William Morris Society*. IX/4. Verão.

Mineo, A. 1996. "Beyond the Law of the Father: The 'New Woman' in *News from Nowhere*". Apresentado à "William Morris Centenary Conference", Exeter College, Oxford, 27-30 Junho 1996. Ainda por publicar.

Monk, S. H. "The Pride of Lemuel Gulliver" in R.A. Greenberg (ed.).

Morgan, A. 1946. *Nowhere was Somewhere: How History Makes Utopias and How Utopias Make History*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Morgan, K. O. (ed.). 1993. *The Oxford History of Britain*. Oxford: Oxford University

Press.

Morin, E. 1977. "A Ecologia: Do Meio ao Ecossistema". *Raiz & Utopia. Crítica e Alternativas para uma Civilização Diferente*. 3-4, Out.-Inv.

Morris, M. 1992 (1910-15). Introdução a *The Collected Works of William Morris*. Vol. XXII. Londres: Longmans Green and Company.

Morton, A.L. 1978 (1952). *The English Utopia*. Londres: Lawrence & Wishart.

Moser, F.M. 1982. *Tomás More e os Caminhos da Perfeição Humana*. Lisboa: Vega.

Mumford, L. 1923. *The Story of Utopias: Ideal Commonwealths and Social Myths*. Londres: Harrap.

Mumford, L. 1967: "Utopia, the City and the Machine" in F.E. Manuel (ed.)

Nairne, S. et. al. (eds.). 1984. *William Morris Today*. London: Institute of Contemporary Arts.

Naylor, G. 1984. "Morris as a Pioneer of Modern Design" in Sandy Nairne et al (eds.).

Noyes, A. 1908. *William Morris*. Londres: Macmillan.

Nozick, R. 1991. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.

Nunes, J.M.S. 1990. *Cultura Inglesa: O Contexto Político-Ideológico no Século XVIII*. (texto consultado por via particular)

Nunes, J.M.S. 1995. "Utopia e Distopia em *Gulliver's Travels*". *Revista da Faculdade de Letras*. 5ª Série, nº 18.

O'Flinn, Paul. 1996. "From the Kingdom of Necessity to the Kingdom of Freedom: Morris's *News from Nowhere*". *International Socialism* 72. Outono.

Ozouf, Mana. 1984. *L'École de France. Essais sur la Révolution, l'Utopie et l'Enseignement*. Paris: Gallimard.

Pocock, J. G. A. 1988 (1985). *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Patai, D. (ed.). 1988. *Looking Backward 1888-1888: Essays on Edward Bellamy*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Pevsner, N. 1993 (1956). *The Englishness of English Art*. Londres: Penguin.

Pina, A. 1993. "A *Ilha* de Aldous Huxley e as margens utópicas do Romance Inglês". *Islenha*. 13/Jul-Dez.

Plum, W. 1979. *Utopias Inglesas, Modelos de Cooperação Social e Tecnológica*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Polak, F. 1961. *The Image of the Future*. 2 vols. Nova Iorque: Oceana.

Popper, K. 1993 (1945). *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*. 2 vols. Lisboa: Fragmentos.

Prickett, S. 1989. *England and the French Revolution*. Londres: Macmillan.

Quinton, A. 1980. *Francis Bacon*. Oxford: Oxford University Press.

Raposo, M. 1988. "William Morris ou a Outra Face do Vitorianismo". *Miscelânea de Estudos dedicados a Irene de Albuquerque*. Lisboa: Comissão Científica do Departamento de Estudos Anglo-Americanos da Faculdade de Letras de Lisboa.

Rees, C. 1996. *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction*. Londres: Longman.

Richard, J.P. 1985. "Les Conférences de William Morris: Échos, et Auditoires." in Gattegno (ed.).

Richardson, L.A. 1990. *William Morris and Women. Experience and Representation*. Faculty of English Language and Literature, Oxford: University of Oxford (tese de Doutoramento não publicada - consultada na Bodleian Library, em Oxford).

Richardson, R. C. 1988 (1977). *The Debate on the English Revolution Revisited*. Londres: Routledge.

Ricoeur, P. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. Ed. George H. Taylor. Nova Iorque: Columbia University Press.

Roemer, K.M. (ed.). 1981. *America as Utopia*. Nova Iorque: Burt Franklin & Company.

Roemer, K.M. 1981. "Utopia and Victorian Culture 1888-99" in K. Roemer (ed.).

Ross, J. 1941. "The Final Comedy of Lemuel Gulliver". *Studies in the Comic*. University of California Publications in English. VIII/2.

- Salmon, N. 1996a. *The William Morris Chronology*. Bristol: Thoemmes.
- Salmon, N. 1996b. "William Morris. A Celebration of the Socialist Movement" in Hélio Osvaldo Alves (ed.).
- Santos, B.S. 1995. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nova Iorque: Routledge.
- Sargent, L.T. 1988. *British and American Utopian Literature 1516-1985: An Annotated, Chronological Bibliography*. Nova Iorque: Garland.
- Sargent, L.T. 1990. "William Morris and the Anarchist Tradition" in F. Boos & C. Silver (eds.).
- Sears, P. 1967. "Utopia and the Living Landscape" in F.E. Manuel (ed.).
- Servier, J. 1967. *Histoire de l'Utopie*. Paris: Gallimard.
- Shklar, J. 1967. "The Political Theory of Utopia: from Melancholy to Nostalgia" in Manuel (ed.).
- Shklar, J. 1969 (1957). *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Silva, M.H.V. 1977. Entrevista concedida a *Raiz & Utopia. Crítica e Alternativas para uma Civilização Diferente*. 3-4 Out-Inv.
- Silver, Carole. 1982. *The Romance of William Morris*. Ohio: Ohio University Press.
- Singleton, F. B. "Nature, Art X Industrialism: The Relevance of William Morris to the

Problems of the Industrial Environment" in Sandy Nairne et al (eds.)

Soboul, A. 1980. "Notas para uma História da Utopia em França no Século XVIII". *Utopia e Utopistas Franceses do Século XVIII*. Lisboa: Livros Horizonte.

Sotelo, I. 1984. "Razón de Estado y Razón Utópica". *Revista de Occidente*. Extraordinário IX: 33-34 Fev.-Mar.

Spear, J. 1984. *Dreams of an English Eden. Ruskin and his Tradition in Social Criticism*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Stansky, P. 1984. "Utopía y Antiutopía: William Morris y George Orwell". *Revista de Occidente* IX/33-4.

Suvin, D. 1981. "Anticipating the Sunburst - Dream and Vision: The Exemplary Case of Bellamy and Morris" in Roemer (ed.).

Sypher, E. 1984. "The Production of William Morris' *News from Nowhere*". *The Minnesota Review: A Journal of Committed Writing - Fiction - Poetry - Essays - Reviews*. 22. Verão.

Talbot, N. 1990. "A Guest in the Future: *News from Nowhere* " in Boos & Silver (eds.).

Tawney, R. H. 1964. *The Radical Tradition. Twelve Essays on Politics, Education and Literature*. Ed. Rita Hinden. Londres: George Allen & Unwin.

Thomas, K. 1971. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. Harmondsworth: Penguin.

Thomas, K. 1985. *Dans le Jardin de la Nature. La Mutation de Sensibilités em Angleterre à l'Époque Moderne (1500-1800)*. Trad. Catherine Malamoud. Paris: Gallimard.

Thomas, K. 1987. "The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England" in D. Baker Smith & C.C. Barfoot (eds.).

Thomson, D. 1978 (1950). *England in the Nineteenth Century. 1815-1914*. Harmondsworth: Penguin Books.

Thompson, E.P. 1976. *William Morris: Romantic to Revolutionary*. Nova Iorque: Pantheon Books.

Thompson, P. 1991. *Why William Morris Matters Today: Human Creativity and the Future World Environment. Kelmscott Lecture 1990*. Londres: The William Morris Society.

Tichi, Cecilia. 1986 (1982). Introdução a E. Bellamy. *Looking Backward*. Nova Iorque: Penguin.

Timo, H. 1990. "News from Somewhere: The Relevance of William Morris's Thought in 1990". *The Journal of the William Morris Society*. VIII/4. Verão.

Thompson, E.P. 1982. *William Morris. Romantic to Revolutionary*. Nova Iorque: Pantheon Books.

Tompkins, J.M.S. 1988. *William Morris. An Approach to the Poetry*. Londres: Cecil Woolf.

Tooley, S. 1994. "Interviews with Morris: A Living Wage for Women. From the

Woman' Signal, 19th April 1894". *The Journal of the William Morris Society*, XI4. Verão.

Trousseau, R. 1979. *Voyages aux Pays de Nulle Part: Histoire de la Pensée Utopique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.

Tucker, R. 1968. "Marx et la Fin de l'Histoire". *Diogène*. 64: Out. Dez.

Tyler, W. 1993. "A Socialist Poet on Bombs and Anarchism. From *Justice*, 27th January 1894". *The Journal of the William Morris Society*. XI3 Out..

Ulam, A. 1967. "Socialism and Utopia" in Frank E. Manuel (ed.).

Vieira, F. 1994. "Algumas Reflexões sobre a Função do Livro I em *Utopia*, de Sir Thomas More." Comunicação apresentada ao Encontro da Associação Portuguesa de Estudos Anglo-Americanos realizado em Évora, em 1994. Aguarda publicação no primeiro número do periódico *Estudos / Studies / Studien*, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Vieira, F. 1996a. "Os Jogos de Significado e o Significado dos Jogos em *Utopia*, de Sir Thomas More". *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*. II Série / XIII.

Vieira, F. 1996b. "News from Nowhere: an Answer to Thomas More's *Utopia*?" in Hélio Alves 1996 (ed.)

Vieira, F. 1997. "Varrendo o Chão de Forma *Científica*: o Lugar da Mulher na Utopia Dinâmica de William Morris". Texto apresentado à I Jornada de Cultura Inglesa, realizado em Lisboa, a 21 de Novembro de 1997. Ainda por publicar.

Watkinson, R. 1984. "The Vindicator Vindicated: William Morris & Robin Page Arnot" in Sandy Nairne et al (eds.)

Watkinson, R. 1990. "The obstinate Refusers: Work in *News from Nowhere*" in S. Coleman & P. O'Sullivan (eds.)

Williams, R. 1992 (1958). *Culture and Society*. Londres: The Hogarth Press.

Wilmer, C. (ed.). 1993. Introd. a William Morris, *News from Nowhere and Other Writings*. Harmondsworth: Penguin.

Wilmer, C. 1997. "Modernist or Nostalgic Reactionary?. The Relation of Dream to Practice in the Work of William Morris". Apresentado ao XVIII Encontro da Associação Portuguesa de Estudos Anglo-Americanos, realizada na Guarda, em Março de 1997. Ainda por publicar.

Woodcock, G. 1970 (1963). *Anarchism*. Harmondsworth: Penguin.

Wu, D. 1993. "Understanding Utopian Literature" in *Extrapolation. A Journal of Science Fiction and Fantasy*. Kent, Fall.

# ÍNDICES

## ÍNDICE REMISSIVO DE AUTORES

---

Alves, H.O.	228, 229, 231-234
Amaral, D.F.	128-130, 134
Aranguren, J.S.	52, 53
Armytage, W.H.G.	224, 283
Autran, Ch.	65, 118, 119
Bacon, F.	12, 28, 121, 128, 139-150, 166, 177, 195, 200, 251, 364
Baczko, B.	183, 184, 297
Baker-Smith, D.	202
Barreto, F.	53
Bauman, Z.	91
Bedarida, F.	275, 283, 290
Bellamy, E.	17, 49, 64, 65, 79, 149, 251, 306, 318, 353-361, 363-370, 372, 401, 424, 425, 427, 428, 432, 438
Bercovitch, S.	360, 361, 366
Beneri, M.L.	20, 21, 113, 120, 121, 137, 143, 152, 155, 161, 162, 168, 169, 318, 319
Bleich, D.	64, 65
Bloch, E.	21, 42, 43, 45, 68, 72, 90, 104, 106
Booker, M.K.	319

Boos, F.	7, 23, 464, 471
Boos, W.	464, 470, 471
Botto, M.I.	5
Bruhat, J.	275-279, 282
Burgh, J.	219-224
Burke, E.	227-233, 250, 371, 391
Butler, M.	228, 232-234
Butler, S.	51, 318, 319
Calhoun, B.	8, 16, 422
Carandell, J.M.	39, 66, 72, 78, 101, 102, 105, 141
Carnochan, W.B.	196
Chambers, R.W..	132, 447
Chesneaux, J.	124, 125
Cioran, E.M.	51, 53, 122
Claeys, G.	179, 190-194, 205, 206, 211-213, 215, 250, 251, 254, 283, 287, 289
Clark, J.P.	242, 243, 245, 248, 249
Clutton-Brock, A.	9, 10, 14, 330
Cole, G.D.H.	10

## ÍNDICE REMISSIVO DE AUTORES

---

Coleman, S.	362, 378, 379
Collinet, M.	178, 310
Corrado, A.	23, 93, 123, 467, 468, 470
Crane, R.S.	201, 202
Cullinan, R.	447
Davis, J.C.	22, 57-60, 76, 138-140, 142, 143, 145-147, 152-156, 160-164, 191, 209, 217, 369, 395, 399, 400
Decouflé, A.C.	75, 89, 90, 92, 308
Doeuff, M.	141, 143
Donaldson, L.	475
Droz, J.	371-373, 394
Duché, J.	177, 178
Duveau, G.	94
Duveau, G..	94
Eagleton, T.	299
Elbaz, R.	72, 91
Eliav-Feldon, M.	52, 70, 93, 114, 115, 118, 148
Elliot, R.C.	403

Engels, F.	20, 251, 274, 276, 282, 287, 289-295, 297-307, 310, 311, 323, 331, 347, 376, 388, 417, 428, 438, 440, 441, 461
Eshleman, L.W.	341, 439
Faulkner, P.	8, 327, 341, 383, 453, 469, 470
Fellman, M.	23, 328, 434, 435
Ferreira, J.C.	331, 390, 393, 394
Ferry, J.C.	413, 414
Foot, M.	228, 231, 235, 238
Fox, A.	123
Friedman, Y.	72, 74, 77, 260, 290, 483
Frye, N.	11, 15, 16, 18, 52, 79, 80, 117, 389, 418-420, 447, 448
Fuller, P.	8
Gattegno, J.	5, 341, 342, 446, 447
Geoghegan, V.	5, 8, 45, 74, 277-279, 285, 290, 291
Gerber, R.	50, 51, 126
Gérard, A.	91
Gilmour, R.	324
Glasier, J.B.	4, 6, 7, 341, 354

## ÍNDICE REMISSIVO DE AUTORES

---

Godwin, W.	24, 29, 65, 170, 228, 233, 238-251, 254, 255, 257, 260-262, 264-266, 268-272, 283, 284, 287, 309, 391-393, 408, 410, 429, 430, 483
Goldman, L.	296, 299, 304
Gomes, A.M.	112
Gomes, J.	66, 81
Goode, J.	476
Goodwin, A.	229, 230
Goodwin, B.	22, 74, 75, 91, 147, 260
Greven-Borde, H.	49
Hadomi, L.	50, 51, 72, 91
Harrington, J.	28, 150-152, 159, 160, 162-165, 189, 207, 212, 214, 216, 220, 265, 268, 403
Harris, H.	9
Henderson, P.	10, 11
Herbert, I.K.	335
Hertzler,, J.	71
Hill, C.	139, 145, 153-155
Hodgson, A.	268-273, 418, 420
Hodgson, W.	268-273

Holm, J.	452-454
Homem, R.C.	202, 203
Hough, G.	8, 16, 18, 349, 375, 392, 393, 444
Houghton, W.	370, 371
Hudde, H.	184, 185
Hume, D.	179, 181, 212-214, 268, 270
Hutchings, F.G.B.	3
Ímaz, E.	140, 141
Jehmlich, R.	356, 362, 365
Johnson, L.	12, 14, 348, 349
Jordan, R.F.	321
Kateb, G.	22, 56, 81, 82, 84
Kaufmann, M.	71
Khoury, N.	15, 358, 430
Kirchhoff, F.	321, 326
Kramnick, I.	228, 231, 235, 238, 245
Kropotkin, P.	5, 239, 248, 292, 378, 387, 389
Kumar, K.	22, 23, 47-49, 78, 81, 104, 114, 143, 145-148, 150, 151, 176, 177,

## ÍNDICE REMISSIVO DE AUTORES

---

	181, 186, 187, 190-192, 256, 297, 298, 310, 356, 359-361, 370, 421, 426, 427, 429, 470, 474, 486	
La Torre, G.H.		182
Landa, L.A.		201
Lane, R.		299
Lasky, M.		53
Lawlor, J.		196, 197
Leatham, J.		7, 326, 329, 394, 449
Lefebvre, H.	296, 297, 305, 308, 309, 308, 309, 311	
Lefebvre, J.P.		290, 309
Lemire, E.D.		15, 23
Levitas, R.	18, 22, 23, 37, 38, 40-42, 44-46, 56, 57, 63, 72, 74, 103, 104, 217, 297, 400	
Lewis, C.S.		10
Liberman, M.		456
Lindsay, J.		9, 322, 440, 441
Lipman, A.		9
Llasera, M.		141, 143
Locke, D.		239, 244, 248

Lopes, J.	53
Losa, M.	68
Lutchmansingh, L.D.	325
MacCarthy, F.	325, 326, 434, 435
MacDonald, A.	356, 357, 438, 460
Mackail, J.W.	4, 6, 12, 15, 325
Magalhães, I.A.	439
Magno, C.	53
Mannheim, K.	21, 22, 40, 41, 56, 57, 72-74, 90, 91, 95-99, 101, 102, 104, 138, 307, 308
Manuel, F.	22, 45, 141-145, 150, 153, 154, 159, 163, 164, 170, 171, 184, 185, 274, 278, 282, 291, 297
Manuel, F.E.	22, 37, 43, 45, 55, 105, 115, 141-145, 150-154, 159, 160, 163, 164, 170, 171, 184, 185, 204, 250, 274, 278, 282, 291, 297
Marcuse, H.	22, 40, 75, 76, 175, 176, 180, 240, 299
Marin, L.	42, 72, 127, 131
Marsh, J.	23, 458, 461, 465, 476
Marshall, R.	3, 10
Marx, K.	4, 8, 17, 20, 71, 251, 274, 276, 287, 289-311, 323, 331, 335, 344, 347,

	349, 350, 362, 375-377, 388, 390, 393, 417, 423, 428-431, 438, 440, 441, 449, 450, 461
Matthew, H.C.G.	372
McClelland, D.	291, 292
McClelland, J.S.	304
McMaster, R.	15, 23, 388
Meier, P.	5, 7, 19, 20, 370, 453
Mineo, A.	23, 395, 452, 463, 465, 466
Monk, S.H.	194, 195, 203
More, T.	12, 17, 21, 24-28, 37, 39, 42-44, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 60, 67, 69, 71, 76-78, 84, 92, 95, 106, 111, 115, 118, 119, 122-131, 133-140, 148, 149, 171, 184, 192, 193, 202, 204, 207, 212-214, 216, 219-222, 244, 251, 252, 256, 271, 369, 399-407, 415, 416, 427, 482-484
Morgan, A.	43, 44, 75
Morrin, E.	414
Morris, M.	320, 341, 401
Morris, W.	3-21, 23-27, 29-31, 53, 55, 59, 64-66, 79, 84, 95, 98, 106, 138, 148, 214, 217, 244, 249, 252, 258, 267, 317, 318, 320-350, 353-355, 357- 359, 362-364, 368-370, 372-390, 392-395, 399-403, 405-410, 412- 424, 426-435, 437-441, 443-450, 452-456, 458-464, 466-468, 470, 475-478, 481, 483-486
Morton, A.L.	7, 18-20, 49, 51, 58, 101, 102, 143, 151, 152, 159, 161-164, 167,

		318
Moser, F.M.		133, 135, 149
Mumford, L.		53, 63, 64, 67, 119, 120
Naylor, G.		8
Northmore, T.		252, 254-257, 259-268, 272
Noyes, A.		6, 341, 349, 464
Nozick, R.		55, 81
Nunes, J.M.S.		204, 250
O'Flinn, P.		383, 384
Owen, R.	8, 24, 70, 78, 249, 251, 274, 276, 282-291, 293-295, 309, 317, 335,	393, 429
Ozouf, M.		41, 64, 94, 297, 306
Paine, T.	29, 227, 228, 230-232, 234-239, 241, 249, 250, 256, 261, 269, 270,	273, 274, 309, 359, 391, 392, 410, 483
Pevsner, N.		447
Philips, A.		215-218
Pina, A.		21, 23, 24, 44
Plum, W.		116
Pocock, J.G.A.		229

## ÍNDICE REMISSIVO DE AUTORES

---

Polak, F.	116, 117, 125, 175, 184, 187, 189, 193, 194, 210, 288, 297, 349, 438, 449, 450
Popper, K.	21, 82-84, 205, 232, 295, 297, 305
Prickett, S.	229, 230
Raposo, M.	320, 444
Rees, C.	149, 154, 168-170, 205, 209, 211
Richard, J.P.	5, 378
Richardson, L.A.	325, 461, 463, 464
Richardson, R.C.	227, 228, 245, 247
Ricoeur, P.	22, 40, 54, 67, 68, 73, 90, 91, 93, 95, 97, 211, 277, 279, 281
Roemer, K.M.	356
Ross, J.	197, 198
Salmon, N.	5, 6, 331, 343, 379, 381, 384, 386, 440
Santos, B.S.	486
Sargent, L.T.	5, 23, 79, 80, 215, 256, 317, 319, 387, 388
Sears, P.	68
Servier, J.	203, 204
Shklar, J.	21, 105

Silva, M.H.V.	42
Silver, C.	419, 423, 444
Singleton, F.B.	10, 449
Soboul, A.	44, 53, 91, 126
Sotelo, I.	79, 92, 105, 112, 113
Spear, J.	418, 465
Spence, T.	252-254, 256, 283
Stansky, P.	8
Suvin, D.	448, 476
Swift, J.	41, 51, 169, 179, 189-191, 194, 196, 198, 199, 201-205
Sypher, E.	462
Talbot, N.	23, 444, 468, 470
Tawney, R.H.	284, 286, 288
Taylor, K.	22, 74, 75, 91, 147, 260
Thomas, K.	21, 153, 415
Thompson, E.P.	5, 7, 8, 18, 19, 323, 326, 327, 332, 420
Thompson, P.	349, 394

Thomson, D.	178, 372
Tichi, C.	361
Timo, H.	8, 9
Tompkins, J.M.S.	8, 11, 327
Tooley, S..	460, 461
Trousseau, R.	169, 170
Tucker, R.	298, 302, 311
Tyler, W.	383, 389
Ulam, A.	14, 79
Vieira, F.	131, 403, 458, 463
Watkinson, R.	7, 330, 448
Williams, R.	5, 9, 18, 198, 214-216, 235, 371
Wilmer, C.	402, 422, 446
Winstanley, G.	28, 150-155, 157, 158, 164-166, 189, 212, 246, 247, 268, 393
Woodcock, G.	233, 237, 238, 242, 246, 247, 249
Wu, D.	39, 40

Agradecimentos	V
Observações Preliminares	IX
INTRODUÇÃO	3
PARTE I	
CAP. 1 - Utopia(s)	37
CAP. 2 - As três funções da Utopia	63
CAP. 3 - A Utopia e o sentido de futuro	89
PARTE II	
CAP. 1 - Utopias renascentistas	111
CAP. 2 - Utopias iluministas	175
CAP. 3 - Em direcção ao futuro	227
PARTE III	
CAP. 1 - A unidade da visão	317
CAP. 2 - Uma visão inglesa	353
CAP. 3 - Nos limites da tradição	399
CONCLUSÃO	481
BIBLIOGRAFIA	489
ÍNDICES	
Índice remissivo de autores	521
Índice geral	535