

Visões Utópicas em Portugal e na Inglaterra do Século XVIII: Discursos em Contraste

Gonçalo Touça

(Investigador Independente)

Introdução

J. C. Davis anuncia à partida o conceito mais popular de “utopia”, isto é, o sonho do Homem de um mundo melhor. (12) É um conceito desadequado, pela razão de que é demasiado vago e implica muita subjetividade. O aspeto de “sonho”, por si, aponta para a noção de ficção e de irreal. A visão de um estado melhor de vida, e por isto mais feliz, implica eminentemente a noção de que quem deseja vê na sociedade aspetos que poderiam ser diferentes. Colocam-se as questões, portanto, de como aplicar estas mudanças e para quem elas se aplicam. E se, de facto, as mudanças propostas trariam maior felicidade à vida em sociedade, o que impede de serem implementadas.

No fundo, a visualização de um “mundo melhor” é um processo plenamente subjetivo. Dificilmente se encontra um projeto de organização societal em que todos os indivíduos ou grupos estejam de acordo. No entanto, segundo Davis, é simultaneamente “(..) a reflection of existing circumstances, since visions can only be said to be ‘better’ by reference to some pre-existing standard or condition”. (13) Nesta lógica, a visão de melhoria começa pela rejeição do presente *status quo* da vida em sociedade e, ora fica-se por uma fantasia

escapista à realidade, ora avança-se para um apelo à ação, com vista a operar, verdadeiramente, mudanças na organização social.

Para Davis, o maior problema a partir deste ponto está em estabelecer que projetos de mudança são de facto classificáveis como “utópicos” e, neste sentido, quais os meios de os identificar: “The problem is not only what to leave out and what to include, but also when to include what we are going to include, for some programmes are by this definition utopian at one period, ideological at another”. (14) Portanto, só a ação de desafiar o *status quo* não é suficiente para classificar material utópico.

O aspeto determinante está, contudo, na dimensão inerentemente ficcional da obra utópica. O utopista fundamenta a sua visão de mundo, a sua sociedade perfeita, independente de uma base histórica. A *Nusquama* de Thomas More está presente na dimensão da ideia platónica. Este “lugar nenhum” é um exercício de pura contemplação, existindo para contrastar o concreto com o que haveria de ser. É uma sociedade que foi perfeita, é perfeita e que sempre será perfeita.

O ponto de partida para o estudo do modelo ou pensamento utópico no Ocidente é o trabalho de temas já iniciados na Antiguidade Clássica.

Lewis Mumford sublinha que os séculos VI a III a.C. viram grande proliferação de cidades e colónias gregas, manifestação de uma grande força de vontade de experimentação e conceção de novas ordens sociais mais justas, um novo princípio, começando “a partir de baixo”. Quando se concebe as várias utopias que se tentam nesse tempo e em diante, associa-se de imediato àquilo que Platão descreve na *República*. (32-40)

Neste tratado, Platão propagou um idealismo aplicado à justa vida em sociedade, teorizando os melhores meios de incrementar a felicidade humana, ao mesmo tempo que se reduziam as desigualdades entre os estratos sociais. Já a poesia (em contexto helénico, portanto, igualmente referindo o verso e o texto dramático) retratou tanto os desejos mais inocentes de rios de mel e leite (i.e. Hesíodo, *Teogonia*) como contextos ridículos de vivência e organização social (i.e. Aristófanes, *A Assembleia das Mulheres*).

O período medieval, confrontado com a missão de reerguer a Europa após a queda do Império Romano do Ocidente, busca o ideal da Cidade de Deus, surgindo a vida monástica como representante máximo deste ditame, apesar dos mitos Antigos que falavam de um lugar felicíssimo, um Paraíso terreno, não desaparecerem, adquirindo novas formulações, adaptadas ao contexto cristão.

Com o reavivar do interesse pela Antiguidade Clássica com o humanismo renascentista, surgem novas manifestações (seculares e piedosas) do idealizar da vida na *pólis*. Thomas More estabeleceu os princípios de um curso autónomo de pensamento que ocupará boa parte do ideário de pensadores dedicados à matéria à qual o seu tratado deu nome: a Utopia.

A génese da utopia enquanto género literário deveu-se ao desenvolvimento do pensamento humanista, e toda a produção utópica que seguiu no encalço de More ficou devedora à sua vontade de pensar um estado de coisas alternativo ao vigente (no seu caso particular, na Inglaterra de Henrique VIII).

O século das Luzes, alimentado pelo rápido progresso científico que se verificou a partir do século XVII, atingiu um marco na esperança da capacidade do Ser Humano de conseguir melhorar o seu estado. Adquire então o racionalismo grande força pelas penas dos autores franceses e ingleses que marcaram o período, sendo a partir daqui que a utopia incorpora um ideal de missão, da necessidade (e até certo ponto, da inevitabilidade) do progresso (técnico e social).

Frank e Fritzie Manuel salientam as tensões sentidas na Europa partindo do período da Reforma e da Contra-Reforma, tensões não só religiosas, mas também sociais, do ponto de vista das descobertas científicas, que se realizam anunciando o esgotamento do modelo aristotélico e conflituando com a *Suma Theologica* de São Tomás. (205)

No entanto, os autores também destacam as propostas de conciliação entre os novos enunciados científicos e as crenças populares que se haviam enraizado no Ocidente desde o Renascimento. A utopia que se formulou a partir da equiparação dos ensinamentos bíblicos com as descobertas científicas concebia um ideal de síntese entre o cientista e o teólogo, levando à manifestação orgânica da verdade, Pansophia:

Among many theorists who participated in its elaboration, Pansophia entailed a virtual amalgamation of the two spiritual corps, the scientists and the ministers of religion, into a single body, putting an end to the conflict before it assumed disastrous proportions. (206)

Pansophia foi no fundo uma construção de milenarismo cristão, focado nas capacidades transformativas e positivas da procura piedosa e ordeira de conhecimento científico como aproximação a Deus e à Criação.

Apesar do século XVII se ter mostrado constante na manutenção de um ideal Pansofista, no século XVIII é difícil apontar toda a produção utópica para um objetivo só. Manuel e Manuel destacam a gritante falta de referências ao género utópico ou autores de utopias nas produções enciclopédicas e suplementos literários do século XVIII: “They dismissed the works with a disdainful *espèce d’utopie* [itálicos no original]. And most philosophical plans and projects for universal reformation received short shrift at their hands.” (413) As vastas e diferentes experiências com o plano da perfectibilidade humana tornam necessária uma interpretação mais aberta do “espírito utópico”.

Na mente dos pensadores do princípio até meados do século perduram, na extensão da história da humanidade, períodos de revoluções cíclicas. O período de florescimento da civilização é precedido por um de decadência, derivado de um sentimento global de tensão entre natureza e sociedade. (414) O explícito desinteresse setecentista pelo utopismo praticado até aquele momento parte do ensejo de secularização pretendido pelos círculos intelectuais europeus da época, convencidos de que somente moralidade e virtude não poderiam alterar o curso da história, a humanidade sempre viveria servil ao vício e à paixão.

A única solução viável para quebrar o ciclo seria a entrega absoluta a um ideário radical, implicando, claro está, uma transformação radical do estado em sociedade.

De maneira divergente com o ideal revolucionário que rebenta na Revolução Francesa de 1789, o ideário inglês, no rescaldo da *Glorious Revolution* (1688) que viu o destronar de James II e a formalização

dos poderes parlamentaristas, não manifesta o mesmo ímpeto radical. Como comenta Maria de Fátima Vieira, no contexto inglês, as transformações (políticas e técnicas) já haviam sido operadas, sendo, portanto, altura de consolidação de forças e das vitórias obtidas. Diz a autora que a utopia inglesa setecentista não é meio privilegiado para a discussão de questões 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”. (Vieira, *Futuro* 187)

Embora não haja dúvidas em declarar que o utopismo ou pensamento utópico tenha sido altamente prolífero no contexto anglófono, iniciando-se com Thomas More, passando pelos programas cientifistas de Francis Bacon às utopias socialistas de William Morris, o fenómeno já se torna mais complicado de afirmar no contexto português e lusófono. Mais fácil seria afirmar, à partida, que não existem utopias portuguesas – opinião de João Medina no seu ensaio de 1979 – porém, Sofia Araújo observa que utopia enquanto género literário “tem exigências formais que se encontram de forma distinta em qualquer obra de fôlego habitualmente incluída nas histórias da literatura portuguesa”. (419)

No seguimento da formalização de José Eduardo Reis, que se afasta de uma conceção puramente formal do “conceito” de utopia, partindo para uma afirmação do “espírito da utopia”, propõe-se uma filiação próxima às tendências literárias de uma parte da bibliografia portuguesa que manifesta utopismo, mesmo quando não produzindo “utopias verdadeiras”, adotando o termo de Manuel e Manuel.

Apesar de uma produção pontilhada de utopismo português ao longo dos séculos, pretende-se neste estudo aproximar uma obra particular do Portugal dos meados do século XVIII, *Viagens d’ Altina*, de Luís Altina de Campos, num exercício comparativo entre as tendências estético-literárias de um exemplo refinado de pensamento utópico português e os aspetos formais da utopia inglesa, campo de trabalho de excelência para os críticos e teorizadores da utopia literária, porque, no fim de contas, a sua génese deu-se na Inglaterra.

Para este efeito, optou-se por dividir o raciocínio em três partes: a primeira incidindo sobre o fenómeno da utopia de um modo geral, explorando, por alto, os aspetos mais relevantes que constituíram a sua evolução das características morusianas que primeiramente a destacaram como género literário para a atual conceção mais lata de utopismo como corrente de pensamento. Na segunda parte, dá-se um breve desvio para o campo das tendências gerais da produção utópica portuguesa desde o século XVI ao século XX. A terceira e última parte observa especificamente aspetos nas diferenças do discurso nas duas obras em questão, *An Account of the (...) Cessares* e *Viagens d'Altina*, e de que maneira relacionam a obra de Altina de Campos à realidade da produção utópica no contexto setecentista anglófono.

1. Utopias, em Suma...

António Teixeira Fernandes clarifica que, ao longo das épocas, o pluralismo da sociedade ocidental gera necessariamente contrapostos. Estes contrapostos decorrem, de modo geral, de dois conjuntos dicotómicos, do espírito dionisíaco ou apolíneo e da utopia ou milenarismo, onde a combinação de duas das quatro hipóteses gera duas modalidades de existência: a “beleza apolínea” ou a “potência dionisíaca”. Apolo aparece como o deus inspirador harmonia nas formas, enquanto Dioniso é o deus manifestante do êxtase e do encantamento. (10) As culturas, atravessando as épocas, ora são inspiradas por um espírito ora outro, revelando-se os traços nas manifestações artísticas.

Durante o Renascimento, assistiu-se a uma cristianização dos moldes idealistas greco-romanos e ao desenvolvimento de duas manifestações do que hoje julgaríamos pensamento utópico: as utopias discursivas e as utopias poéticas.

Utopias discursivas, para um renascentista, teriam por base Platão, Aristóteles e Cícero, enquanto utopias poéticas iriam beber a Hesíodo, Ovídio e Xenofonte. Relatos de expedições marítimas durante os

Descobrimientos, alimentados por material medieval,¹ geravam interesse em descrições fantásticas de povos exóticos e terras longínquas.

Antes da publicação da primeira edição, em 1516, do seu hoje largamente conhecido tratado, Thomas More e Erasmo de Roterdão, correspondendo-se, referiam-se ao texto por "*Nusquama*" ou "lugar nenhum". Mais tarde, More modificou o termo, atribuindo à sua obra o título (abreviado) de *Utopia*, neologismo entre o prefixo *u-* do latim com *-topos* do grego.

Gregory Claeys aponta que a teia de interpretações que o tratado de Thomas More veio a estabelecer, embora não conceba uma sociedade absolutamente perfeita, apresenta uma outra muito melhorada relativamente ao *status quo* que se propunha transformar, sobretudo do ponto de vista moral. Estabelece-se que a maldade e o vício humanos não podem ser totalmente eliminados, mas podem ser restringidos:

This means that however greater order and improved morals are to be achieved (which is chiefly by enforcing equality and community of property), human behaviour is not portrayed as being so substantially modified as to be unbelievable. Utopia thus constrains rather than abolishes vice. It recognizes, but resists, the possibility of decadence and moral degeneration. (Claeys, *History* 53)

Nesta lógica, diferenciando-se de relatos de lugares míticos e desejos fantasiosos de um lugar extraordinário onde todas as vontades são satisfeitas, ou completamente dominadas, *Utopia* apresenta um estado de sociedade atingível, na teoria. Embora as interpretações façam propostas diferentes relativamente à intenção com que o

1. Damos os exemplos das *Viagens* de Marco Polo e do mito medieval da Cocanha. Este último fenómeno, aparentemente com origens em cerca de 1200 num poema anónimo francês, descrevia um país maravilhoso de prazeres e abundância de toda a categoria. Jacques Le Goff equaciona o *mirabilis* medieval no sentido do imaginar um "universo às avessas" como contraposto à banalidade do quotidiano. Em contexto medieval, portanto, produziu-se um maravilhoso focado na abundância alimentar e na libertinagem sexual. A narração no Jardim do Éden do livro do *Génese* será de igual modo alvo de fascínio na Idade Média, ansiando por um "paraíso terrestre" e uma "idade de ouro" que não estão para diante, no futuro, mas para trás, no passado, e se procura reencontrá-los num *millenium* utópico. (Le Goff 26-27)

tratado foi escrito, existe a certeza de que *Utopia* é o texto base para a definição de “utopia” ou “utópico”.

A questão prática dirigida à viabilidade da adoção dos costumes e preceitos utópicos debate-se no diálogo de Rafael Hitlodeu com a personagem literária de Thomas More. É-nos possivelmente fornecido um método direto de análise ao discurso em *Utopia*, um confronto entre o idealismo radical e o pragmatismo prudente, uma realidade muito difícil de ser aplicada devido aos defeitos da avareza e orgulho.

Apesar das incertezas ainda debatidas, o discurso morusiano veio reavivar a adormecida reflexão platónica da perfeitibilidade das relações interpessoais e estruturação da vida comunitária, em via a aumentar a felicidade humana pela erradicação do maior mal: a pobreza. Claeys salienta a característica humanista do discurso de More, promovendo fidelidade aos princípios e valores cristãos e advertindo os príncipes das nações a honrarem os seus deveres morais para com os seus súbditos, ansiando, deste modo, soluções dos problemas da humanidade pela mão da humanidade: “More’s ‘pity for the undeserved misery of the exploited poor’, in one account, balanced by a typically Renaissance humanist response that their condition might be remedied by human effort.” (Claeys, *History* 60) Seria uma tentativa de alcançar alguma proximidade ao estado de graça cristão, dentro dos nossos limites enquanto criaturas.

Trabalhos que imitassem o modelo de More seriam, entretanto, designados de “utopias”. Podemos afirmar que o tratado deste humanista foi verdadeiramente um texto fundador de um género literário. As obras possuidoras, em grande parte, dos mesmos tropos de More – a descoberta por acaso de uma ilha, até aquele momento encoberta, habitada por uma sociedade perfeita, regresso à Europa e um recontar da experiência – são classificadas de “utopias verdadeiras”.

Do ponto de vista paradigmático, o conjunto de seguidores de uma corrente de pensamento elaboram significados linguísticos que os distingue e identifica como seguidores dessa mesma corrente. Na lógica de J. C. Davis, seguidores de determinado paradigma histórico/linguístico corroboram na manutenção de pressupostos acerca de aspetos da relação do indivíduo na sociedade, da moralidade,

da natureza do Homem, etc. Nestas pressuposições, assim como na linguagem através da qual são transmitidas, modificadas e autorreferenciadas, o perpetuador do paradigma tem conhecimentos dos seus predecessores e aloca-lhes a autoridade, elaborando-se, assim, uma tradição. Qualquer transformação efetuada ao contexto referencial é uma escolha consciente e crítica. (2)

Embora Manuel e Manuel entendam que é viável a designação de uma “tradição utópica”, contando com a repetição dos tropos em obras diferentes e em tempos diferentes, J. C. Davis opõe-se, pois não é legítima a definição de uma “tradição utópica uma que vez que o autor dito utópico raras vezes está a par do trabalho dos que os precederam:

A history of utopian thought which related it to mainstream traditions of non-utopian thought would be both possible and desirable. But utopian thought itself is not a tradition in the sense outlined above. This is because of the nature both of utopian thought and of many of those who practice it. Its practitioners are not always aware of those utopian writers who have preceded them. In fact such awareness is very rare indeed. Until very recently utopians have not seen themselves as transmitting, extending or transforming a tradition of thought. In that respect the greater number of utopian writers have been unselfconscious. (2-3)

Similaridades são frequentes dentro do universo do pensamento utópico, mas isto não garante a elaboração de paradigma de uma sequência utópica a outra, ainda por mais quando se trata de personalidades separadas, não só em termos de espaço e de tempo, mas também por contexto cultural. O que há de facto é uma partilha da capacidade de conceção de modelos de sociedades ideais. Explica Davis:

What men like Gott and Bacon, Bellers and More, Harrington and Andreae have in common is not self-conscious membership of a developing intellectual tradition but subjection to a common mode of social idealisation and its consequences. Utopia does not offer carte blanche to the political imagination, for, in choosing it, the writer is rejecting other forms of ideal society. (4)

Neste sentido, elementos em comum entre modelos de sociedade ideal observados em autores diferentes pode não revelar uma tradição ou paradigma, mas gera questões relativamente ao que o utopista intencionava quando concebeu o seu modelo de sociedade ideal, em que contexto o concebeu e o que o levou a concebê-lo. Davis determina que estes modelos de sociedade detêm elementos que muitas vezes se complementam e repetem, formando tipologias ou modos de sociedade ideal, cada um com o seu discurso específico. Além da Utopia, o autor identifica quatro: a Cocanha, a arcádia, a “perfect moral Commonwealth” e o milénio.

A Cocanha é essencialmente um lugar onde todos os apetites humanos são satisfeitos, um lugar onde há abundância de todo o tipo de prazeres sensuais e a juventude é conservada eternamente. A arcádia é a figuração do ideal bucólico, promovendo-se a harmonia entre a natureza e o Homem. Enquanto a natureza é generosa nas suas dádivas, o Homem é também temperado nos seus modos e, graças a isto, os males sociais não se manifestam. O trabalho, tipicamente campestre, é ligeiro e agradável, e embora a morte esteja presente, é uma morte pacífica.

A “perfect moral Commonwealth”, como se pressupõe, trata o aperfeiçoamento da vida em sociedade pela adesão a preceitos morais. No contexto ocidental, isto relaciona-se com o preceito ensinado por Jesus Cristo e os santos, pela ação de elites devidamente iniciadas na perfeita mundividência cristã, que inspira estes valores em cada indivíduo, e, por conseguinte, em cada extrato social. É um espelho do ideal medieval de instituições regidas por uma estrita conduta moral.

O milénio no Ocidente cristão confia na segunda vinda de Cristo como salvação derradeira, extirpando todos os males do mundo. É de facto o modo mais profético. Embora a tradição escolástica católica desde o tempo de Santo Agostinho se tenha distanciado de ensejos que profetizem um milénio futuroológico, em favor de uma visão de milénio atemporal, o período da Reforma veio reacender o debate, levantando novo ímpeto radical. (20-36)

No final do século XVI, “utópico” assumia a qualidade de adjetivo, referente a todo o tipo de discurso que manifestasse intento idealista,

não só formas literárias. No século seguinte, já era referente a um perfeito estado de sensibilidades, sobretudo em sociedade, onde todos os desejos e vontades humanas se cumpriam. Observa-se a evolução de um género utopista, plenamente cristão, ansioso pelo regresso ao Éden, manifestando-se, num tipo de discurso, a dualidade de Cidade de Deus/ Cidade do Homem.² Ao mesmo tempo, a filosofia milenar veio desejar o estabelecimento de uma Jerusalém Terrestre, na opinião de Teixeira Fernandes, apressando a situação ao ponto de desespero. (Fernandes 11) Ponderava-se, com isto, os limites da República Cristã ideal, em pleno fervor humanista.

O século XVIII na Europa marcou um virar no discurso utópico. Numa época de crescente laicização da sociedade, autores do período puseram de parte a vertente ficcional e discursiva, rejeitando os moldes clássicos do género. Apresentaram um novo modelo utópico baseado em obras recomendativas, com diretrizes claras para a organização da sociedade humana no geral. Os moldes racionalistas e iluministas assumiram um papel central neste novo meio, aplicando-se em solucionar problemas concretos. Argumenta-se que, neste ponto da evolução do género, a utopia passou de uma visão idealizada a receitas para um caminho concreto a seguir.

Tentativas de identificação concreta do modelo utópico vêm dar a uma rede entretecida de descrições e definições ambíguas ou contraditórias. Manuel e Manuel recomendam a análise de “constelações” de modelos utópicos dentro de limites espaciotemporais adequados, reduzidos aos modelos que partilhem elementos.

As constelações utópicas da segunda metade do século XV até ao XVII partilham plenamente dos moldes e valores cristãos, já as constelações utópicas das Luzes advêm do desvalorizar deste mesmo ideal. Muitos tipos de utopias diferentes, de arquitetónicos a sexuais, seriam produzidas até ao eclodir da Revolução Francesa. Entretanto, o século XIX veria o florescimento das utopias científicas, afogueadas

2. *Civitas Solis* de Tommaso Campanella é uma obra que descreve uma cidade onde a piedade é base para a legislação, discussões teológicas em relação ao conteúdo do texto à parte. Aliás, a obra inclui uma breve reflexão da parte do autor, no capítulo final. Campanella ter-se-á inspirado na vivência monástica como exemplo derradeiro de vida em coletivo.

pelo pensamento marxista e darwiniano, e ainda por todas as outras transformações sociais advindas com a Revolução Industrial.

O modelo utópico, de uma perspectiva sociológica, parte de narrativas de épocas douradas contrapostas com visões de degeneração e queda de sociedades. Neste sentido, são necessariamente construções de uma noção de passado. Muitas vezes, esta realidade é tida como construção mitológica ou narrativa histórica coletiva, inscrita no consciente coletivo de uma sociedade. (Levitas 19-20)

Uma utopia recontada vezes sem conta é necessariamente uma construção histórica, contudo, uma utopia do género do “está para acontecer” levanta interesse pela novidade. (Levitas 20) Utopias futurológicas usufruem de material e conceções socioculturais da sociedade na qual são produzidas. A inteligibilidade de toda a produção cultural parte da memória partilhada, uma vez que signos e significados são dados apreendidos pela experiência.

Na sua génese, o utopismo diverge em dois princípios: no histórico e no abstrato. Este último detém ultimamente mais poder no grande modelo utópico, portanto, a Ideia, ou o idealismo, subordina a História. No entanto, o modelo utópico obedece às leis da Poética, o que implica, de base, tensão entre os aspetos historicista e idealista. Encontramos um grande vazio histórico entre a conceptualização da utopia e os aspetos concretos. Vemos isto no tropo clássico utópico, desde Thomas More e da sua *Utopia*, do contacto com uma nação ou povo oculto, que, até aquele momento, contava com pouco ou nenhum contacto com o resto do mundo, vivendo numa sociedade justa e igualitária.

O objetivo da utopia é o melhoramento da sociedade, velando para que os leitores ou destinatários daquela obra se sintam motivados a atingir ou ultrapassar aquele ideal ou ideais. Como muitas vezes a nação ou povo ideais estão apartados geografica e culturalmente, é possível trabalhar a pena ao mostrar a construção ou edificação de tal sociedade ideal pela forte ênfase na descrição. O objetivo é enraizar nos fruidores uma nova realização de continuidade histórica.

A noção de perfeitibilidade social e humana não parte de princípios empíricos, mas antes de uma conceção já idealizada, não

contaminada pela História. É no fundo a realização de todo o desejo e natureza humanas: entidades já aperfeiçoadas ainda antes de serem sequer pensadas. O pensamento a que aplicamos o modelo utópico vai ultimamente determinar o seu intuito. Depois de um largo período de evolução da sua concepção epistemológica, a utopia foi apropriada pelas doutrinas ideológicas.

Christopher Yorke sumariza três arquétipos para a clarificação da teoria da utopia: historicismo utópico, presentismo utópico e futurismo utópico. O termo “utopia” é encarado com ambiguidade no discurso, na forma e na função das utopias. Quer isto dizer, na maneira como o produtor do discurso vê permissíveis os escopos das visões utópicas, assim que estes possam ser comunicados e observáveis, podendo ter ou não poder na esfera sociopolítica. (83-84)

Há que tomar a perspectiva e esfera temporal que cada argumento refere, ao invés de associar um valor intemporal e impermutável (como o desejo) que acaba por não garantir consistência. Argumentos generalizados podem não ingressar coerentemente em todas as constelações utópicas, uma vez que, segundo J. C. Davis, não se aplicam a determinados tipos de concepção de “sociedade ideal”. O pensamento utópico pode partir tanto de profundo pessimismo como de profundo otimismo, dependendo do entendimento que se tem, sobretudo, da natureza humana, a base para todo o pensamento utópico.

Para Davis, utopia é o tipo de sociedade ideal que encara a natureza humana como falível, e uma que aperfeiçoou instituições e leis para a sua boa gestão. Progresso, nesta sociedade, não é possível, sendo que tal movimento, numa sociedade que já atingiu a perfeição, é encarado como regressão. A maior falha deste modelo, na opinião do autor, é a falta de convenções para a redução ou eliminação da aplicação de argumentos universais que evoquem utopia num contexto atemporal.

Aplicando os três arquétipos de Yorke, que operam em termos particulares temporais, obtém-se menos contradições, prevendo questões relacionadas com a escala, conteúdo e função de utopias passadas (historicismo utópico), utopias no presente (presentismo utópico) e utopias futuras (futurismo utópico).

Ao nível de pensamento e teorização, as delimitações temporais em que se inserem determinadas constelações de utopias, podem vir a gerar contradições dentro dos seus próprios sistemas, sendo que é da natureza do pensamento utópico conter multitudes. Aliás, a natureza humana, e a conceção que se tem dela, é múltipla.

De um modo simplificado, a primeira conceção que se tem de utopia parte essencialmente de matéria linguística, associando de imediato o conceito à narrativa morusiana ou, até mais corretamente, às consequências do valor fundacional atribuído à obra de More. Por consequência, necessariamente, afiguram-se as ideias da eucronia e da utopia estática, tal como Davis teoriza na sua quántupla conceção da rede de pensamento utópico: o progresso é impossível numa sociedade já perfeita.

A tradição, de herança clássica, que desvia a pensamento teórico sobre a utopia e o pensamento utópico pode porventura ser contrariada na evocação das utopias modernas. Diria H. G. Wells: “the Modern Utopia must not be static, but kinetic, must shape not as a permanent state but as a hopeful stage, leading to a long ascent of stages”. (Wells *apud* Yorke 90)

Quer meditemos na tradição clássica da utopia, quer desejemos conceber novos projetos futuristas, é inegável a estrutura relacional de um discurso que, reconhecendo o aspeto histórico da sociedade humana, concebe meios para a sua libertação. Talvez seja mais correto pensar na comparação do que na evolução, até porque as relações que ligam uma constelação utópica a outra são, em muitos aspetos, jogos de conteúdo.

2. Breve Perambulo entre Utopias Literárias Portuguesas

João Medina, em 1979, publicava um artigo com uma observação clara: “Não há utopias portuguesas”. Partiu de uma chamada de atenção ao falhanço da crítica literária em Portugal em sequer interessar-se pelo pensamento sobre a noção de utopia, de um modo geral, quanto mais de uma utopia nacional.

Para Sofia Araújo, o utopismo não é de facto motivo que se encontra facilmente na literatura portuguesa. Contudo, hoje encontram-se estudadas e editadas obras dispersas, um tanto ou quanto imitando temas e tropos de autores estrangeiros.³ Araújo salienta dois caminhos na escrita utópica: “aquele que recorre à idealização utópica com um fim escapista⁴ e aquele que a utiliza como forma de impelir à acção”. (34) As utopias que apelam à acção não são as que figuram sociedades ideais fechadas, mas antes as que pensaram efeitos sociais de medidas concretas com intento de transformação civilizacional. O escapismo, para a autora, subdivide-se de igual modo em duas parcelas: o escapismo lúdico e o mitológico.

O fator de união dos dois tipos está na construção do Ideal por uma entidade extra-humana, contudo, não quer dizer que não se transmitam valores, apenas que os transmitem consequentemente numa escala extra-humana, (*ibidem*) o que vemos, por exemplo, na sociedade perfeita dos lunáticos de José Daniel Rodrigues da Costa.⁵

Jorge Miguel Bastos da Silva apreende que as utopias literárias em Portugal surgem com a tradução de obras estrangeiras, no entanto, por suas palavras, “algumas delas com estratégias tradutivas bem interessantes”, (*Utopias de Cordel* 7) a partir dos séculos XVIII, XIX e

3. A organização da Nova Biblioteca das Utopias, da responsabilidade de Fátima Vieira, da Universidade do Porto, traz à luz obras de cariz utópico de autores portugueses dos séculos XVII a XX, pouco ou nada conhecidos fora deste particular círculo de estudos, entre elas: Amílcar de Sousa, *Redenção: Novela Naturista* (2011); José Manuel Sarmento de Beires, *A Cidade do Sol* (2012); e Luís de Altina de Campos, *Viagens d'Altina* (2021). Na mesma lógica, Jorge Miguel Bastos da Silva organizou uma antologia de literatura de cordel que relata viagens e encontros extraordinários, escritas ao longo dos séculos XVI e XVII, com o título *Utopias de Cordel e Textos Afins* (2004).

4. Lewis Mumford apresenta uma definição mais lata de utopia escapista, figurando-a como uma utopia plenamente privada, produto da imaginação do indivíduo, elaborando um retrato perfeito de uma realidade autocentrada, mas desmoronando-se e reerguendo-se quase todos os dias. (25) Fátima Vieira aprofunda um pouco mais, distinguindo entre duas tendências escapistas: uma primeira que parte das preferências pessoais do utopista, que naturalmente constrói a sua utopia, e uma segunda tendência, que parte essencialmente de uma vontade de fuga ao tempo presente do utopista: “Ao pretender *escapar* [itálicos no original] 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.” (67) Fátima Vieira é da opinião de que por uma dada construção utópica contar com uma dose maior de fantasia e imaginação, não a invalida de fronte outras mais “realistas”, no ver de Mumford, e remata: “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.” (68)

5. *O Balão aos Habitantes da Lua*, 1819.

XX.⁶ No geral, não é identificável uma tradição literária de utopia no contexto português anterior a Setecentos. Não é razão, contudo, para negar que tenha circulado em Portugal um fluxo de ideias de carácter utópico, sendo de destacar, “nos limites do pensamento milenarista e do registo profético, (...) o mito sebastianista, com muito especial relevo para a obra de António Vieira”. (8)

José Eduardo Reis, em 2007, deixou em dúvida se de facto não existiu, ao longo da história da literatura portuguesa,

(...) nenhum exemplo narrativo, digno de menção com qualidade estética ou com pertinência histórico-cultural, que possa ser identificado com o género literário narrativo utópico puro, isto é, que se situe claramente sob o cone de luz do próprio modelo literário incoado por More, ou se não, tal como este modelo foi formalmente caracterizado pelos estudiosos da utopia literária. (521)

A seu ver, os objetos literários esparsos que se encontram mostram evidências de que se tratou de uma prática “errática” e, por esse motivo, não adentrou no cânone do universo literário português. (522) Reis entende que as razões pelas quais o género utópico não se tenha manifestado serão múltiplas, mas a verdade é que os descobrimentos e as navegações promoveram o desenvolvimento de uma atitude utópica plenamente portuguesa, nominalmente representada na Carta de Pêro Vaz de Caminha, nos relatos de Duarte Barbosa, na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto e no controverso Canto IX de *Os Lusíadas*. (523) A passível visão utopista portuguesa detém uma pesada dimensão profética – uma nação em que cuja história está inscrita a advinda do milénio –, distante da visão imaginativa e esperançosa da tipologia da “utopia verdadeira”.

O pensamento utópico português anterior ao Iluminismo está necessariamente ligado ao aspeto messiânico e profético que

6. *Le monde tel qu'il sera* (1846), de Émile Souvestre, teve tradução de Sebastião José Ribeiro de Sá sob o título *O Que Há-de Ser o Mundo no Ano Três Mil*. Mais do que uma tradução, Ribeiro de Sá realizou uma adaptação do romance de Souvestre para o gosto português, dividindo a edição por panfletos. Chegou a introduzir um capítulo totalmente de sua autoria, onde descreve a realidade de Portugal no ano 3000.

rapidamente associamos ao prolífero mito sebástico e ao Quinto Império Português, que para Onésimo Almeida é “a mais elaborada formulação do utopismo português”, (Vieira, *Entrevista 2*) ganhando forma e força no decorrer do século XVII, em grande parte pelos escritos do Padre António Vieira. Porém, ainda não havia nascido El-Rei D. Sebastião e já corriam largas profecias sobre a vinda de um monarca agraciado por Deus para glória da pátria e de toda a Cristandade (as trovas do sapateiro Bandarra são de especial relevância). Estabelecer-se-ia um novo reino de Deus sobre a Terra, com Portugal à cabeça.

A construção mitopoética do Quinto Império tem origem, em grande parte, na aparição de Cristo a D. Afonso Henriques na véspera da Batalha de Ourique, onde as forças lusas, em inferioridade numérica, mas impelidas pela graça divina, devastam os oponentes mouros, sendo D. Afonso Henriques então proclamado Rei de Portugal pelos seus soldados. Estava firmado o destino dos portugueses enquanto povo escolhido por Deus para o estabelecimento do Seu Reino na Terra. Mesmo quando há o apelo à ação, como no Padre Vieira, trata-se do reforçar de um desígnio que já está escrito.

O pensar racional e concreto no utopismo português torna-se mais presente quando se chega às utopias construtivas com o alvorecer das Luzes na Europa. Luís de Altina de Campos dedica a sua obra *Viagens d'Altina* à exploração de uma conceção de sociedade aperfeiçoada pela dedicação às Ciências Naturais e Humanas e ênfase na instrução. O século XVIII português também vê a aparição de escritos alegóricos, para entretenimento, como a *Viagem à Ilha do Amor*.⁷

Avançando, no século XIX destacam-se obras em torno da discussão de valores e medidas que contribuam para a construção de uma sociedade aperfeiçoada, como *Viagem ao Interior da Nova Holanda* (1841) de Vasco José Aguiar.⁸ O autor traduz, na descrição do Vale da Razão, do seu povo, leis e costumes, um axioma amplamente humano para o aperfeiçoamento das comunidades. Como nos diz

7. Francisco Xavier de Oliveira, *Viagem à Ilha do Amor*. Ed. Vanda Anastácio. Edições Caixotim, 2001.

8. *Viagem ao Interior da Nova Holanda* (1841) é uma das obras incluídas em *Vasco José Aguiar: Utopista Português do Séc. XIX* (Porto: Afrontamento, 2010) editada por Jorge Bastos da Silva.

Jorge Bastos da Silva, “os habitantes do Vale da Razão são uma versão idealizada de nós mesmos, como indica a abundância de ecos culturais (...). Trata-se, enfim, da idealização hiperbólica de uma identidade, não de uma alteridade radical.” (Silva, *Utopista Português* 28)

Já no século XX, vê-se a publicação de algumas novelas ideológicas que encaram a sua contemporaneidade e propõem novos modelos de organização da sociedade, centradas em questões que se debatiam no ambiente político e social português, no período atribulado da primeira República. Temos os exemplos das novelas naturistas *Irmânia* (1912) de Ângelo Jorge e *Redenção* (1923) de Amílcar de Sousa.

3. Tendências Utópicas Literárias Inglesas no Século XVIII

Diz Frederik Polak que no Renascimento o Homem descobriu que a sua razão o possibilitava de tomar as rédeas do seu futuro. Já no Iluminismo, apercebe-se de que essa razão, por um lado, lhe abria a hipótese de viver em felicidade no seu estado natural, e por outro, permitia-lhe atingir a perfeição. A par dos avanços científicos (que já vinham a figurar com grande vigor desde o século anterior), a busca da perfeição humana pela mão humana vai fomentar o período de grande otimismo em que viveriam as classes intelectuais ocidentais durante o período de Setecentos. Promove-se uma figuração do movimento sempre ascendente do progresso humano em todos os campos, a caminho de um futuro em que o homem realize plenamente a sua humanidade. Esta conceção altamente intelectualizada de progresso que se alastra pela Europa tem origem maioritária em França, onde culminará na Revolução de 1789.

Explica-nos Fátima Vieira que na Inglaterra insular os ideários otimistas europeus adentram pouco a pouco pelo contacto dos filhos da aristocracia inglesa com a classe intelectual francesa, apesar da animosidade histórica entre os dois países. E assim, se na França pré-revolucionária o intelectualismo é encabeçado na grande maioria por um extrato não necessariamente nobiliárquico da sociedade, em Inglaterra é uma atitude aristocrática por excelência.

Gregory Claeys, no estudo introdutório à sua edição de *Modern British Utopias, 1700-1850*, enuncia que a Inglaterra de Setecentos era "(...) by and large a profoundly practical society." (xv) Embora o descontentamento partidário fosse comum, os excessos do puritanismo e do radicalismo político advindos da Revolução Inglesa tornaram-se pouco apelativos no século seguinte. As reflexões centravam-se nas transformações sociais que se viviam com o crescente urbanismo, a prevalência do vício, a arrogância e a avaréza, e na consequente perda da inocência passada.

Para as reflexões utópicas figurava-se, neste sentido, uma busca pela boa ordenação moral religiosa e política da sociedade recorrendo ao racionalismo são. (xv-xvi) Daqui, vão manifestar-se as maiores divergências dentro dos círculos políticos ingleses, denotando-se uma atitude otimista da aristocracia *whig*, que confia nas capacidades do homem de controlar as suas tendências contranatura, e um pessimismo *tory*, politicamente mais conservador, descrente desta suposta autorregulação dos desejos e paixões humanas. (Vieira, *Futuro* 178-179) Demarca-se, então, uma dualidade que diverge essencialmente no conceber da relação entre os indivíduos e com a sociedade como um todo, mas distante da conceção rousseauniana do homem naturalmente bom, corrompido pelos vícios da civilização.

Evocando ainda Fátima Vieira, a autora sublinha que uma das principais diferenças entre o otimismo inglês e a sua contraparte francesa se revela através de duas visões de mundo diferentes:

(...) 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. (180)

Na França do século XVIII, a ação da mudança exige uma revolução (política e social), enquanto as elites governativas inglesas entendiam que essa ação, para o seu país, já havia sido iniciada no século

anterior, com o destonar da dinastia Stuart e o início do processo de reforço do poder parlamentar e das elites financeiras e comerciais, que cristaliza após a ascensão de William III e Mary II. A cosmovisão inglesa, neste sentido, percebe a situação a longo prazo, uma mudança que atua paulatinamente.

Estabelecida a doutrina intelectual, é legítima a concepção de novos modelos de vivência coletiva. A afirmação da visão do progresso como uma realidade necessária e plenamente boa rondará na valorização da novidade e na rejeição do passado. Deste modo, a atitude utópica francesa transforma-se numa uchronia, localizando a narração no tempo futuro, que corta toda a ligação ao passado, vendo-o como inútil e nefasto para a civilização. Por isto, o utopismo (ou melhor, uchronismo) francês, desconecta-se do *topos* morusiano, originalmente focalizado no espaço ulterior, para localizar as narrativas em outro tempo.

No contexto inglês, onde a reestruturação das relações do indivíduo com o seu meio e com outros seres humanos avançava a ritmo certo, a manifestação de novas tendências utópicas revela-se em diferentes campos. O campo das produções, denominado *Mirror Utopias*, divide-se tendencialmente em quatro partes: os *Folk Mirrors*, os *Laughing Mirrors*, os *Mirrors for Monarchs* e os *Contrasting Mirrors*.

Os primeiros narram os aspetos em que a utopia é superior relativamente à sociedade nativa do narrador. Os segundos, embora descrevam sociedades ideais, esforçam-se na crítica às circunstâncias contemporâneas da sociedade real. Quanto aos terceiros, pode fazer-se uma aproximação aos Espelhos de Príncipes, género literário popular durante o Renascimento, onde se supõe que a prosperidade da nação se deve à ação de um príncipe devidamente preparado. Polak defende que esta tendência propagandeia a ideia do despotismo esclarecido como necessário para alcançar a sociedade perfeita. A quarta parte dos *Mirrors* está próxima da segunda, com a particularidade do contraste da sociedade perfeita com a sociedade real.

Além dos vários *Mirrors*, Polak descreve outras categorias de produção utópica inglesa do período, como as Utopias platónicas, onde se foca o funcionamento das instituições ou as Utopias do tipo

romântico, afastando-se estas das qualidades de comentário social, valorizando o aspeto estético e dando lugar tanto às solicitações do coração quanto aos da mente. (244-246)

Uma análise superficial parece garantir uma associação fácil das categorias dos *Mirrors* à regra de Thomas More, no entanto, os elementos por ele abordados no seu tratado sofreram transformações, atravessando séculos. Diz Fátima Vieira que a sátira é o principal motivador para as produções utópicas (ou anti-utópicas) deste período, não legitimando necessariamente os elementos tratados como sendo de valor filosófico ou de teoria social, mas antes objeto de sátira pelos autores. O discurso revolucionário das utopias de Seiscentos, como o de Francis Bacon, é substituído por um discurso cáustico. Os valores comunitários que Thomas More versa na sua *Utopia* são alvo de reação por parte dos utopistas do século XVIII, que neste caso são já anti-utopistas.

A ideia platónica de uma sociedade espartana, necessária e pesadamente regulamentada pelas suas instituições – fator indispensável para a manutenção da ordem na sociedade – perde apelo pelo fator individualista da cosmovisão político-social inglesa, no decorrer do século XVIII. (Vieira, *Futuro* 205-210)

Todavia, a percepção pessimista sobre a natureza do indivíduo produz uma outra noção de utopia, mais próxima à realidade do tratado de More e relacionada com a tipologia da *Perfect Moral Commonwealth* descrita à maneira de J. C. Davis. As utopias platónicas descritas por Fred Polak estabelecem maior continuidade com *Utopia*. O aspeto diferenciador passa pela identificação destes textos não como ficcionais, mas como ensaios, dedicados à estruturação de um estado de ordem social ideal para a *commonwealth*, focados na definição do funcionamento das instituições no geral, não numa nação ou estado em particular. (244-245)

Polak refere poucos exemplos de utopias inglesas do tipo platónico, enumerando, ao invés, vários títulos franceses, o que provoca alguma confusão. No entanto, Gregory Claeys vem colmatar esta falta na sua edição de 1994 de *Utopias of the British Enlightenment*.

De facto, a expressão e discussão sérias de organização e comentário social trabalhadas com grande argúcia por vários autores ao longo

do século XIX pressupunha a manutenção de uma linha de pensamento que manteve atualizado o utopismo setecentista inglês, para além das expressões satíricas que dominam a crítica literária neste sentido, nomeadamente *Gulliver's Travels*. Fátima Vieira trata de destacar as qualidades destes textos, fiéis ao topos morusiano,

(...) 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. (193)

Um excelente exemplo de utopias morusianas está no tratado intitulado *An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Politics, of the Cessares, A People of South America: In Nine Letters* (1764) de James Burgh, uma sugestão já elaborada por Fátima Vieira, citando da antologia de Claeys,⁹ embora a sua análise tenha sido celebrada com intuito de contextualizar a utopia literária inglesa do século XIX, traçando o seu percurso desde Thomas More a William Morris. As tendências literárias do século XVIII seriam naturalmente tratadas. Não obstante, o crédito é devido à autora pela referência à obra.

3.1. *An Account of the [...] Cessares*

A obra segue uma estrutura de relato epistolar, constituído por nove cartas assinadas pelo senhor Vander Neck, escrevendo da colónia sul-americana, que os Cessares estabeleceram, ao seu amigo Vander Zee, em Amsterdão. As cartas são datadas de 1618 a 1620. O editor comenta com frequência o conteúdo narrado através de notas de rodapé, elogiando as ações e tomadas de decisão dos Cessares, desde a preparação para a partida, à estruturação da sua sociedade e costumes. Muitas das notas incluem esclarecimentos e referências científicas.

9. À falta da edição de Claeys, neste estudo cita-se a impressão de J. Payne de 1764, disponível em <https://archive.org/details/bim_eighteenth-century_an-account-of-the-first-burgh-james_1764>.

Nas notas prévias ao início da transcrição do texto das cartas, o editor faz a seguinte observação: "Some of my readers may perhaps view the following account of the Cessares in much the same light with Sir T. More's Utopia, rather as what a good man would wish a nation to be, than the true account of the state of one really existing."

(iii) Este trecho aparenta querer despistar o desinteresse de potenciais leitores, que de outra forma se afastariam notando a dimensão fantasiosa de um relato que poderiam associar ao tratado de Thomas More, o que ajuda a justificar as observações de Manuel e Manuel, quando comentam a grande descrença que os intelectuais do século XVIII mostraram relativamente ao género utópico.

A totalidade do relato relativo às leis e regimento da nação dos Cessares pode ser sumariado em pontos concretos relativos aos temas abordados em cada carta:

- Ordenação do território (Carta V e VIII)
- Organização da estrutura e órgãos do governo (Carta III, IV, V e VII)
- Requisitos para cidadania (Carta V)
- Os vulneráveis (Carta VI)
- Educação dos jovens (Carta VI e IX)
- Distribuição da propriedade (Carta VI e IX)
- Propriedade comum (Carta VI)
- Agricultura e manufaturas (Carta VI, VII e VIII)
- Matérias de fé (Carta VI e IX)
- Da milícia (Carta VI)
- Das leis (Carta VII)
- Estabelecimento de cidades (Carta VII, VIII, VIII e IX)
- Ocupações de tempos livres dos habitantes (Carta VIII)

A relação dos Cessares elaborada por Vander Neck estipula um exemplo refinado de utopia do tipo morusiano, pela descrição cuidada da organização política e social da sua nação, similares em muitos aspetos aos utopianos, mas divergentes noutros.

Assim, como é recorrente em variados exemplos de sociedades utópicas, a recusa do luxo é um princípio essencial na vida dos

Cessares. Através desta proibição, zelam pelos bons costumes e pela igualdade entre os indivíduos, a base para qualquer estado feliz. As ocupações dos habitantes são a imagem do seu modo de vida, estando dedicados à agricultura e criação de gado. Os ofícios que praticam são completamente dedicados, de maneira útil, à maioria da população. A pobreza não existe, uma vez que a todos cabe uma porção igual, sendo da responsabilidade de todos prestar auxílio a quem entre em necessidade.

A planificação da cidade é uniforme e a magistratura tem camadas que se regulam umas às outras: inspetores, que mantêm a ordem e os bons costumes, vigiando os comportamentos de todos; os senadores, responsáveis pelo poder legislativo e eleitos por sufrágio dos cidadãos de cada paróquia; e o governador, detentor dos poderes executivo e supremo.

Os Cessares praticam um método distributivo da propriedade, em que cada cidadão casado tem direito a uma porção igual de terreno para erguer a sua casa, criar o seu gado e horta, ora atribuída ora recebida de herança do antigo proprietário. A acumulação de propriedade não é permitida. Mantêm, no entanto, parcelas do território em propriedade comum para extração de minério (apenas o útil, como ferro e carvão, sendo as minas de ouro ou prata descuradas) e plantações de cereais para preencher os armazéns públicos, contando com o trabalho coletivo dos habitantes de cada paróquia.

Em matéria de educação, os jovens são tidos como responsabilidade comum, postos a aprender em escolas públicas, estabelecidas pelo senado, ao cuidado de cidadãos instruídos, dos próprios senadores e dos inspetores. As matérias ensinadas abrangem os ofícios úteis e o básico da instrução, como ler, escrever e contar. Terminando a instrução básica, são colocados em aprendizados até aos vinte e um anos de idade. As diferenças entre as aptidões pessoais de cada jovem, assim com o seu sexo, determinam o ofício onde são colocados.

Outro dos aspetos que mais regula a vida entre os Cessares é a questão religiosa, um dos principais motivos para o “exílio” da sua terra natal. Embora a liberdade religiosa seja um direito resguardado nas suas leis, os Cessares são todos cristãos protestantes. Neste

sentido, a liberdade de culto pessoal é defendida, mas há regras estipuladas para matérias de culto, em público. Os sacerdotes são escolhidos por sufrágio, de entre os mais piedosos.

Denota-se um certo puritanismo quando Vander Neck se refere à natureza do culto e da manutenção dos bons costumes. Os habitantes são proximamente vigiados em questão de comportamento, sendo qualquer delito motivo para um processo disciplinar junto do senado, havendo a possibilidade da perda da cidadania, em caso extremo. Não obstante, a pessoa pode recorrer da decisão dos senadores, sendo o juízo colocado do lado dos cidadãos, retendo o governador os meios para colmatar as penas dos infratores.

O puritanismo entre os Cessares é mais demarcado em matéria de divertimentos entre os cidadãos. Há proibições que envolvem a crueldade com animais, como lutas de galos e corridas de cavalos, mas também há a proibição do jogo e do teatro, por serem potenciais veículos de imoralidade e ócio. Imodéstia no vestir, linguagem profana e livros ou imagens obscenas são estritamente proibidos, como seria de esperar.

3.2. *Viagens d'Altina*

De maneira diferente do que é feito em *Cessares*, *Viagens d'Altina* combina temas da literatura de viagens com diálogos entre personagens. Aqui, diversos temas são abordados, mas sempre numa lente de comparação entre os costumes da Europa contemporânea da jovem Altina com a sociedade utópica dos Balinos, pelos quais é resgatada após um naufrágio.

A obra está disposta numa sequência de relatos de viagens, quer sejam as vividas pela própria narradora, Altina, ou contadas pelas várias personagens com quem ela se relaciona.

Através da introdução de Zulmira Santos, apreendemos que a obra, publicada pela primeira vez em quatro tomos, de 1790 a 1793, está inacabada. O seu autor, Luís Caetano Altina de Campos, é identificado por Inocêncio Francisco da Silva como “homem dotado de

grande ingenho e talento, não menos applicado às sciencias physico-mathematicas, que aos diversos ramos de philologia e bellas-letras [sic].” (5) Viajado pela Europa, Atina de Campos foi influenciado pelas obras dos enciclopedistas franceses, sobretudo por Mercier. Precisou também de exilar-se por defender os ideais da Revolução Francesa para Portugal. (*Ibidem*)

Como Santos afirma, embora a obra de Altina de Campos possa ser associada à escrita utópica, a volta para a literatura de viagens, que o título sugere, visaria associar, da perspectiva dos leitores seus contemporâneos, o texto à herança da ficção romanesca de cariz filosófico, visando também retomar as traduzidas *Adventures de Télémaque* (1699), de Fénelon, e *Guilliver’s Travels* (1726), de Jonathan Swift, que haviam gozado de grande de sucesso ao longo do século XVIII. (5-6)

O primeiro tomo centra-se na narração dada por Altina, desde os seus tempos de infância até ao resgate na Ilha dos Naufrágios, conectando uma vasta informação, através do esquema, associado por Santos, das “novelas bizantinas”. (6) Só no tomo seguinte se dá o contacto com os Balinos. A aparente colagem desconexa das narrativas que Altina, na condição de narradora, comunica, adquire propósito a partir do segundo tomo. Narrando a sua infância, a instrução recebida e ainda as digressões pela Europa, a jovem estabelece um precedente para os diálogos que virá a entabular com as homólogas balinas, Cilda e Lisda, e ainda com o rei de Balir,¹⁰ relativamente a todos os conhecimentos que adquiriu através das viagens pela Europa do seu tempo. Altina, que escolhera percorrer as nações europeias em trajes masculinos, em busca de uma educação abrangente, vê-se a reavaliar os motivos da sua jornada.

A escolha particular de uma jovem mulher, que viaja pela Europa disfarçada de homem com o objetivo de adquirir uma educação formal, como protagonista da trama, demonstra de igual modo uma aproximação às equações iluministas de didatismo e de cenários de formação na juventude, nomeadamente nas diferenças entre os quadros de instrução de homens e mulheres. (8) Ao escolher uma

10. Na obra são usados dois grafismos, Balir e Bali. Por motivos de coesão, neste estudo aplica-se apenas Balir.

narradora letrada, uma situação especial no contexto europeu, e relatando os frutos do seu contacto com os balinos, uma sociedade igualmente especial, viabiliza-se o diálogo profundo e filosófico com a realidade daquela civilização utópica.

Será pertinente referenciar duas funções do narrador (ou narradora) autodiegético em romances do século XVIII que Vera Nünning aponta:

(...) on the one hand, one could show a character who deviates from conventional norms and leads an exciting, adventurous life that captures the reader's interest. On the other hand, the use of this form allows the mature, reformed narrator to comment on his youthful self, and censor his earlier thoughts and actions. (24)

De facto, Altina foge, de maneira extraordinária, às normas expectáveis de uma jovem mulher do seu tempo, levando uma vida de grandes contratempos, mas também de grandes experiências. A sugestão de comparar o estado das Artes e Ciências em Balir e na Europa, que Altina faz perante Melido, o magistrado da Ilha dos Naufrágios, denota uma clara vaidade, como, aliás, a própria confessa:

Eu propus a Melido o paralelo das ciências da Europa, em que eu tinha alguns conhecimentos, com as daquele país, para examinarmos em que proporção estavam as nossas com as suas. Uma proposição desta natureza bastava para provar que eu não era isenta de vaidade (...). Supondo Melido não soubesse ainda a que ponto chegavam os meus talentos, a charlatanaria deste discurso era tão clara, que podia ser facilmente conhecida. (113)

O confronto com a realidade dos balinos vai embaraçá-la ao ponto de querer retirar-se, quase por completo, da vida na sociedade educada, o maior desejo da sua juventude, chegando ao ponto de deixar ao fogo os apontamentos de viagem que havia compilado. Apenas a visita sobrenatural de um Génio volta a reanimar-lhe o espírito.

Apesar disto, as injustiças de que é vítima, começando pela orfandade, a perda dos pais adotivos, que tanto a incentivaram a cultivar a virtude, e a perda da herança, servem para, de algum modo, justificar

as atitudes que toma. O que sucedeu depois do regresso de Balir viria a ser a maior injustiça que sofre, depois de tantas tribulações por que passou, caindo no desânimo perante toda a ignorância que cobria a Europa, e por todos ignorada. (Nünning 28)

A função de narradora que Altina desempenha é, sem dúvida, o elemento que mais salta à vista na obra. É colocada ao centro de propósito para justificar a tese de que homens e mulheres podem estar em pé de igualdade quando as circunstâncias o permitem. Subscrevendo Santos, este é um aspeto principal no “programa civilizacional” em que “uma sociedade justa, despojada de luxos e riquezas supérfluas, dotada de uma justiça célere e eficaz, capaz de conferir os mesmos direitos e deveres a homens e mulheres.” (10)

O primeiro encontro com duas mulheres balinas, barqueiras que a resgatam após naufragar, é simultaneamente o primeiro momento em que o contraste das vivências das mulheres da Europa e de Balir começa, embora, neste segmento, Altina recorde que uma mulher barqueira é comum na Inglaterra.

Não obstante, o primeiro caso verdadeiramente relevante em que Altina se confronta com esta realidade entre os balinos está na ocasião em que põe pé em solo de Balir e, vendo a passar um batalhão de mulheres soldado, questiona Cilda. Esta responde-lhe: “E porque não? (...) Nós [mulheres] temos como eles braços, pernas, e todas as faculdades intelectuais (...) à exceção da força, não há uma só coisa em que elas sejam inferiores aos homens.” (117)

Levada Altina ao palácio do rei, prossegue a narração sobre as descrições que elabora, a pedido do monarca, em relação ao progresso das ciências e das artes na Europa. Com a evolução da conversa nos encontros com o rei, principalmente a partir do terceiro, onde lhe é pedido que faça uma relação do progresso das Artes e Ciências na Europa, Altina percebe que a primeira impressão que tinha a respeito dos balinos estava longe da verdade, assumindo que seria fácil impressionar o monarca e a sua Corte:

Eles quiseram que se destinasse o terceiro dia para falar das Ciências e das Artes, proposição em que eu concordei com grande gosto, porque,

lembrando-me do rifão que *na terra dos cegos quem tem um olho é rei* [italicos no original], esperava de fazer entre eles uma figura brilhante a respeito das Ciências. (...) julgando dos seus conhecimentos pelos trajes e pela arquitectura das suas casas, eu os suponha nas trevas a respeito das Ciências e das Artes. (118)

A mostra de alguns artigos de luxo diante do rei iria proporcionar com certeza motivo de grande interesse, contudo,

(...) causou menos admiração do que eu imaginava. “Pode supor-se”, respondeu o rei friamente, “a julgar pelo estado de perfeição onde tendes chegado as Artes inúteis, que tereis feito iguais progressos nas da primeira necessidade; todavia, eu não consentirei nunca que os meus vassalos se ocupem das primeiras, porque elas não podem senão servir para os corromper.” (119)

Altina procura dar a conhecer ao rei o progresso das Ciências, através de passagens de obras de autores como Newton, Bacon, Galileu e Descartes. O rei propõe novos encontros para discutir cada uma das áreas das Ciências, em particular, e assimilar os conhecimentos europeus naquilo em que excederem os do seu povo, assim como um novo encontro para debater o benefício (ou perigo) dos luxos.

Os capítulos que se seguem dizem respeito em especial ao progresso da agricultura, à circulação do sangue, aos movimentos dos astros e ao fluxo dos mares. Estes capítulos são autênticos debates literários, com Altina a citar diversos autores que discorreram acerca do assunto em específico, e com Lisda a interpolar com afirmações que os desafiam. Os capítulos alternam com outras narrações variadas, que Santos indica nutrir o efeito de pausa para o leitor, entre as muitas dissertações filosóficas: “O século XVIII usa intencionalmente este recurso como forma de ‘varietas’, para não cansar o leitor (...)”. (7)

Infelizmente, a realidade da obra inacabada não permite retomar a narração. O leitor fica apenas com um pé dentro da realidade dos povos balinos. As reflexões preliminares mostram que Altina, para somar aos conhecimentos que fixa nos presentes tomos, tencionava

voltar a Balir para recuperar os que não havia retido, depois de queimar os escritos originais da sua primeira viagem: “Entre os muitos conhecimentos que eu trouxe dos povos balinos, os únicos que me lembro são os que vou anunciar, para os dar ao público no curso desta obra, enquanto o não enriqueço com outros muitos, que pretendo ir buscar.” (23) Porventura, decidiu permanecer em Balir de vez, onde poderia verdadeiramente cultivar a verdade, que tanto desejava.

A categoria das *Mirror Utopias*, especialmente os *Contrasting Mirrors*, parece aplicar-se confortavelmente neste contexto, dado o valor atribuído ao debate entre os conhecimentos científicos europeus e o dos balinos. Daqui denota-se o esforço de Altina de Campos em comentar a situação da Academia. Se há algo a depreender do prefácio, em que a narradora Altina expõe a insegurança que sente em discutir o que aprendeu em Balir com alegados homens de ciência na Europa, é que questionar verdades que se supõem irrefutáveis resultará inevitavelmente em escárnio, ainda mais por ser uma jovem mulher:

Eu ouvia dizer que os climas estavam mui diferentes do que tinham sido em outro tempo; que as tísicas e as enfermidades de nervos, sobretudo as histéricas (...) se aumentavam cada vez mais (...). Eu conhecia as causas destes males e desejava concorrer para as evitar, mas temendo de me expor a sofrer o ódio e o desprezo público, tomei o partido de comunicar os meus pensamentos a alguns sujeitos, que me pareciam sábios, porque tinham ouvido lições públicas e frequentado as Universidades. Demasiadamente aferrados às lições dos seus oráculos, eles olharam os meus pensamentos como delírios da razão e nem ao menos se dignaram de os examinar. Eu fui forçada a calar-me para evitar a casa dos loucos: castigo que eu merecia bem, por me enganar tão grosseiramente com os sujeitos com quem tratava. (19)

Coloca-se a crítica à elite intelectual europeia por não pôr à prova novos modelos e fórmulas científicos e por complacência com um sistema egoísta, mesmo havendo possibilidade de melhorias e progresso, contribuindo para um bem maior:

Sem carácter que lhes seja próprio, eles [os autores] adoptam servilmente o dos seus predecessores; arrastando-se debaixo dos seus passos, eles se prostram, com um respeito cego, diante da estátua dum grande homem, beijam o seu pedestal e insultam ao pensador que se ri, ao lado, da sua baixeza e da sua mediocridade. (22)

Só o pensamento sinceramente originário da meditação singrará na História, esquecendo-se toda a imitação que se fez e se fará. A verdade é o maior bem que pode advir da filosofia e da ciência, pois a verdade vale mais do que qualquer tomo comentado.

3.3. Contrastes no Discurso e Considerações Finais

A realidade político-social dos Cessares decorre de um desejo de fuga de um plano nefasto para outro necessariamente idealístico do ponto de vista de uma fração da elite da sociedade da qual resolveram desagregar-se. A colónia que estabeleceram veio a reproduzir na realidade a sua forma de ver o mundo. Embora do momento em que Vander Neck começa a escrever a Vander Zee, os Cessares já se tivessem estabelecido, não deixa de ser importante o facto de Neck elaborar uma relação completa para Zee ficar a par de todos os passos que tomaram, incluindo os preparativos para a viagem, pois deixa entrever uma sociedade planificada de cima para baixo, uma comunidade intencional, propriamente falando.

Ainda antes de zarparem, toda a comunidade estava estratificada, pensada e votada em assembleia. Aliás, tinham verdadeiramente um plano para, no mínimo, os próximos cem anos de crescimento populacional.

Apesar de viverem numa sociedade igualitária, em princípio, a presença de uma elite esclarecida mantém-se necessária para a manutenção do sistema político e observância das leis. Uma sociedade centralizada como a dos Cessares tem necessidade da classe dos Inspectores se quiser manter um certo nível de uniformidade e conservar a ordem pública.

As intenções com que os colonos resolveram abandonar a sua terra natal, em busca de outro lugar onde pudessem levar uma vida pacífica e livre de injustiças e devassidão, cumprindo totalmente a sua felicidade, não deixam de ser virtuosas e justas.

Apesar da pouca informação existente acerca da concepção do estado dos povos balinos, a referência superficial à uniformidade dos trajes, à arquitetura das casas e à atenção atribuída pelos habitantes aos ofícios base, como a agricultura e a tecelagem, permitem conceber uma semelhança com as demais sociedades aperfeiçoadas que permeiam o imaginário europeu: igualitária, pacífica e despojada de luxos.

Porventura, o que realça a grande diferença entre a sociedade dos Cessares e a dos povos balinos encontra-se nas matérias relativas à instrução dos jovens. Dadas as declarações de Cilda face à igualdade de capacidades entre mulheres e homens, bem como o facto de ser uma mulher, Lisda, que estabelece o debate com Altina, no palácio de Balir, podemos partir do princípio de que se trata de uma instrução abrangente e comum, gozando mulheres e homens dos mesmos benefícios.

Por outro lado, a sociedade dos Cessares mantém uma separação entre os sexos em termos de atividade e colocação social. Os homens são encarregues de trabalhos e ofícios mecânicos, enquanto as mulheres se dedicam aos afazeres da casa, à criação de vacas e galinhas, e à tecelagem. As mulheres não são cidadãs e não podem deter propriedade em separado do marido. Os bens que têm em seu nome passam para o marido quando se casam. No entanto, detêm o direito de apresentar queixa do marido, por justa causa, e apresentar pedido de divórcio mediante determinadas justificativas, como adultério ou ausência de casa durante cinco anos sem dar notícias. Se enviudar, a mulher assume a posse da propriedade, assim como metade dos bens e do gado, do falecido marido.

Cessares e Viagens d'Altina apresentam divergências significativas. Em primeiro lugar, a relação epistolar do estabelecimento dos Cessares opõe-se à narração autodiegética da jovem Altina entre os balinos, uma narração *a posteriori*. Em segundo lugar, os Cessares

vieram a estabelecer-se num lugar demarcado, na América do Sul. Altina não proporciona uma localização exata do local onde encontrou os balinos, “povos desconhecidos de todo o mundo”, tendo-se o navio onde seguia desviado significativamente da rota, ao largo do cabo de S. Vicente. Depois, os Cessares têm herança europeia, pois são um grupo das Províncias Unidas que abandonou a terra natal. Dos balinos não temos informação suficiente para determinar a sua origem. Daqui decorre a quarta divergência: é sabido que a nação dos Cessares nasceu de uma comunidade intencional, uma colônia formada com o intuito de pôr em prática um plano cuidadosamente estipulado, tendo a nação dos Cessares uma colocação explícita na relação histórica, com um início e estando preparados para o futuro; por outro lado, Altina “descobre” os povos balinos da mesma maneira que Rafael Hitlodeu encontra os utopianos, ou seja, após um naufrágio, mas, ao contrário da descrição de Hitlodeu sobre a origem dos utopianos, Altina não fornece qualquer informação histórica relativa aos balinos.

Os contrastes nos discursos entre uma obra e outra permitem formular uma aproximação com os arquétipos de J. C. Davis, nestes casos específicos, da *perfect moral commonwealth* e da *utopia*. A nação dos Cessares e os povos balinos apresentam ambas sociedades igualitárias, mas a intenção abertamente religiosa nos primeiros aponta para a dimensão da *perfect moral commonwealth*. Uma leitura de *An Account of the (...) Cessares* pode tirar das nove cartas uma só carta constitucional para uma nação alicerçada em diretrizes concretas de comunhão de bens e de fé, estipulando cuidadosamente a organização dos órgãos governamentais, da organização das artes e ofícios e da educação da juventude. A manutenção dos bons costumes e da boa moral, a par da definição de “polícia” são os pontos fulcrais para a manutenção de uma sociedade verdadeiramente feliz e livre de devassidão.

O enfoque principal em *Viagens d'Altina* (embora seja uma obra inacabada) parece ser a divulgação científica e a discussão filosófica, a par da profunda atenção conferida ao debate literário entre as personagens, assim como ao seu conteúdo, servindo os povos balinos como estratégia literária para confrontar abertamente a situação da

Academia contemporânea de Luís Altina de Campos. Mas é também um meio de transmitir um conjunto de valores específicos, da Igualdade em todos os aspetos, atingível através da Razão. Para elaborar um espelho contrastante entre uma visão de uma Europa perdida em conflitos de ego, seria necessária uma sociedade aperfeiçoada porque enaltece necessariamente um conjunto de valores que a Europa deita a perder, a menos que se apoiasse na Razão. Por isto, Balir é uma utopia.

As duas obras são produto do mesmo período, mas compostas com diferentes conjuntos de valores em mente. Ambas retratam sociedades ideais, mas uma foca-se em aspetos de virtude moral e a outra na Verdade, a virtude maior.

Tendo em conta o objetivo inicial deste estudo, espera-se que, por um lado, tenha contribuído para estabelecer uma relação entre as produções utópicas em Portugal e Inglaterra, no período de Setecentos. E, por outro, que possa realçar um exemplo de utopia literária portuguesa pouco conhecido e divulgá-la ao ponto de suscitar mais interesse neste aspeto da literatura portuguesa que se julgava inexistente.

Conclusões

O desejo de uma sociedade ideal é uma realidade comum entre culturas. O indivíduo que idealiza frequentemente aplica aspetos que guarda no seu íntimo ao mundo exterior, construindo, deste modo, uma derradeira utopia privada, acessível e compreendida apenas por si próprio.

Mas há utopistas que assumem o dever de compartilhar modelos de sociedade ideal. Os mitos antigos contam histórias de lugares paradisíacos, onde os desejos humanos são totalmente satisfeitos, mas foi Platão, inspirado pelos exemplos de Esparta e Atenas, o responsável pela estruturação do raciocínio pelo qual nos guiamos para usufruir de uma vida numa cidade onde a felicidade humana seja cumprida.

O raciocínio platónico, adormecido durante épocas, torna-se de novo relevante pela ação dos pensadores humanistas do Renascimento

européu. Se, até este ponto, alcançar o paraíso estava longe da perspectiva terrena, o Renascimento concebeu que a sociedade ideal seria possível de alcançar pela ação da mão humana. Se não fosse possível uma sociedade perfeita, pelo menos no plano terreno, então, pelo menos, poder-se-ia alcançar uma sociedade aperfeiçoada.

Devemos aos utopistas do passado a conceção e desenvolvimento do género utópico literário, começando com o tratado fundador de Sir Thomas More, responsável pela criação de uma árvore que se ramifica em vários códigos de interpretação face ao que pode ser constituído como utópico. A sua *Utopia* é sempre o ponto de partida, estabelecendo-a como uma sociedade igualitária, guiada pelos valores da justiça e do bem maior.

Entende-se que a produção utópica viu grande proliferação no contexto anglófono, onde, afinal, teve a sua origem, mas no contexto português, a situação assumiu outra realidade. No círculo lusófono, o pensamento utópico tem como referência primária uma dimensão messiânica e milenarista, tendo o Quinto Império e o mito sebástico como símbolos maiores. Embora não seja identificável uma literatura utópica portuguesa, pelo menos até ao século XVIII, período do qual seleccionámos o primeiro objeto de estudo, *Viagens d'Altina*, José Eduardo Reis sublinha que existe uma "atitude" utópica portuguesa, passível de se identificar desde o período das navegações marítimas, encorpando-se nos relatos de viagens de Duarte Barbosa e Fernão Mendes Pinto, na busca do profético Preste João das Índias e nas obras do Padre António Vieira.

O século XVIII trouxe uma reviravolta na construção utópica, alimentado por uma crescente laicização do mundo ocidental e encorajada por um conjunto de ideias revolucionárias que se desenvolviam desde meados do século anterior. Numa visão geral do continente europeu, os pensadores e intelectuais enciclopedistas desconsideraram a realidade fantasiosa do utopismo que encarava a realidade "como haveria de ser". As novas utopias setecentistas afirmaram-se como diretrizes concretas a seguir para a resolução de problemas concretos da sociedade. Em casos mais radicais, assumiram-se como autênticas constituições para novos

estados. O progresso é assumido como valor máximo, sendo os valores do passado descartados.

A produção utópica literária, tanto no contexto inglês como no lusófono, e apesar das transformações paradigmáticas operadas no passar das épocas, não deixa de transpor o objetivo original que lhe deu forma: a visão para o exterior, espelhando nas suas construções maravilhosas o desejo íntimo do sujeito de felicidade humana.

Obras Citadas

- Araújo, Sofia. "Um olhar ético-filosófico sobre utopismo português". *Errâncias do Imaginário...*, 2015: 418-425.
- Burgh, James. *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*. London, 1764.
- Campos, Luís Caetano Altina de. *Viagens d'Altina*. Ed. Zulmira Santos. Porto: Afrontamento, 2021.
- Claeys, Gregory (ed.) *Modern British Utopias*. London: Pickering & Chatto, 1997.
- . *Utopia: The History of an Idea*. London: Thames & Hudson, 2020.
- Davis, J. C.. *Utopia and The Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*. Cambridge University Press, 1983.
- Fernandes, António Teixeira. "As Utopias Militantes como Lugares de Constituição do Sentido". *XV Congrès International de TAI SLF*. Évora, 8-12 julho 1996.
- Le Goff, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Trad. António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.
- Levitas, Ruth. "The Archive of the Feet: Memory, Place and Utopia". *Exploring the Utopian Impulse*. Ed. Michael J. Griffin e Tom Moylan. Bern: Peter Lang, 2007. 19-42.
- Manuel, Frank E. e Fritzie P. Manuel. *Utopian Thought in The Western World*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.
- Medina, João. "Não há utopias portuguesas". *Revista de História das Ideias*, vol. 2, 1979: 163-170.

- More, Thomas. *Utopia: Ou a Melhor Forma de Governo*. Trad. Aires de Nascimento. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- Mumford, Lewis. *História das Utopias*. Lisboa: Antígona, 2007.
- Nünning, Vera. "Gender, Authority and Female Experience in Novels from the Eighteenth to the Nineteenth Century: a Narratological Perspective". *Narrations Genrées. Écrivaines dans L'histoire Européenne jusqu'au début du XXe Siècle*. Ed. Lieselotte Steinbrügge e Suzan Van Dijk. Louvain: Peeters, 2014. 19-42.
- Polak, Fred. L. *The Image of the Future*. Leyden: A. W. Sythoff/ New York: Oceana Publications, 1961. 2 vols.
- Reis, José Eduardo. *Do Espírito da Utopia: Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Santos, Zulmira. "Introdução". *Viagens d'Altina*. Porto: Afrontamento, 2021. 5-12.
- Vieira, Fátima. *Em Direcção ao Futuro: A Visão de William Morris nos Limites da Tradição da Literatura Utóptica Inglesa*. Tese de doutoramento em Cultura Inglesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997.
- . "Entrevista a Onésimo Teotónio de Almeida". *E-topia: Revista Electrónica de Estudos Sobre a Utopia*, no. 1, 2004.
- Yorke, Christopher. "Three Archetypes for the Clarification of Utopian Theorizing". *Exploring the Utopian Impulse*. Ed. Michael J. Griffin e Tom Moylan. Bern: Peter Lang, 2007. 83-100.