



## Utopias sociais e cientificistas no Brasil, no final do século XIX

*Social and scientific  
utopias in late 19<sup>th</sup>  
century Brazil*

Adalmir Leonídio

Departamento de Economia e Sociologia da  
Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz,  
Universidade de São Paulo  
Rua Prof. Gerson Rodrigues, 2-88 Vila Universitária  
17012-535 Bauru – SP – Brasil  
leonidio@esalq.usp.br

LEONÍDIO, Adalmir. Utopias sociais e científicas no Brasil, no final do século XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.921-946, jul.-set. 2007.

Analisa as diversas utopias sociais e científicas que circularam no Brasil durante a segunda metade do século XIX. Introduzidas no país na década de 1840, elas ganharam força com a posterior difusão do positivismo, sobretudo na década de 1890, quando se configurou uma euforia modernizante no país, típica da *belle époque*.

PALAVRAS-CHAVE: utopias; pensamento social; Brasil.

LEONÍDIO, Adalmir. Social and scientific utopias in late 19<sup>th</sup> century Brazil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.921-946, July-Sept. 2007.

*This article seeks to analyze the different social and scientific utopias that circulated around Brazil in the second half of the 19<sup>th</sup> century. Introduced to the country in the 1840s, they gained ground when positivism took root, especially in the 1890s, when a wave of modernization ensued in the country, typical of the belle époque.*

KEYWORDS: utopias; social thinking; Brazil.

O Brasil, costuma-se dizer, apesar de ter elaborado os seus mitos de fundação – país grande e verde, onde em se plantando tudo dá; um colosso; em suma, país do futuro – foi pobre ou estéril na construção de utopias que sustentassem suas esperanças no futuro. Apesar disso, não ficou imune às diversas criações utópicas que se gestavam na Europa. Elas entraram no país nos anos 50 do século XIX, mas começaram a ganhar força quando o positivismo tornou-se a corrente de idéias mais importante, isto é, por volta dos anos 70, alcançando seu apogeu nos anos 90. A euforia modernizante, típica da *belle époque*, apesar da vacilante política interna, transmitia a certeza de que o futuro seria, ao menos, generoso. Essa é a época do bonde, das invenções cinematográficas, do telefone, dos automóveis, do avião... e subir aos céus era a mais empolgante utopia do momento. Mais do que isso, todas essas maravilhosas invenções pareciam, a alguns, anunciar uma nova era, de paz e concórdia social. Este artigo busca, assim, analisar essas utopias sociais e científicas que circularam no Brasil na segunda metade do século XIX.

### **A herança do socialismo utópico e o avanço do positivismo na Europa**

Os utópicos franceses Henri de Saint-Simon e Charles Fourier deixaram espalhados pelo mundo inúmeros seguidores, que se responsabilizariam por manter acesa por mais algum tempo a chama do socialismo utópico. Entre eles destacam-se Olinde Rodrigues, Leon Halévy, Saint-Armand Bazard, Prosper Enfantin, Pierre Leroux, Philippe Buchez, Felicité de Lamennais, Constantin Pecqueur, Étienne Cabet e Victor Considérant, bem como outros menos famosos. Mas há também neobabouvistas, como Théodore Dézamy, Jean Jacques Pillot e Louis Blanqui (Russ, 1991; Lichtheim, 1968; Bottigelli, 1974; Cole, 1960). Grande parte desses autores escreveu as suas obras durante os anos 40, muitos deles envolvendo-se com os acontecimentos de fevereiro e março de 1848 (Agulhon, 1991). Quase todos morreram até o fim dos anos 60 ou início dos anos 70, sem a oportunidade de presenciar ou mesmo envolver-se nos acontecimentos da Comuna de Paris, em 1871. São exceções Constantin Pecqueur (morto em 1887), Jean Jacques Pillot (1877) e Blanqui (1881). Embora essa corrente de idéias viesse perdendo força já desde essa década, ela continuou a propagar-se não só na França como em todo o mundo, ao menos enquanto produção literária ou criação utópica.

Há um outro utópico francês, que sobreviveria à década de 40 e deixaria uma imensa fortuna literária e seguidores espalhados por quase todo o mundo. Trata-se de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Sua primeira obra de grande impacto foi *Qu'est-ce que la*

<sup>1</sup> Morelly foi contemporâneo de Jean-Jacques Rousseau e um dos mais importantes precursores do chamado socialismo utópico. A sua obra *Código da natureza* (1755) está organizada segundo cinco teses fundamentais, que visam responder uma só questão: como ordenar, de acordo com as leis da natureza, as desigualdades naturais dos homens, de modo a formar um todo harmonioso e coeso? A partir de uma operação de coordenação das diferentes funções sociais, de acordo com as forças próprias com que a natureza dotou cada indivíduo. A associação potencializa a ação de cada membro individual da sociedade, assim como o organismo humano funcionando em uníssono potencializa a ação de cada órgão. Foi a primeira vez, entre os utópicos, que surgiu uma comparação dessa natureza, entre o social e o biológico, com base em uma suposta ordem natural das coisas.

*propriété* (1840). O aspecto absolutamente original de Proudhon e que o distingue dos demais utópicos é que ele acha que é possível uma sociedade bem ordenada e justa sem que para isso seja preciso negar a liberdade individual. A maior parte de seus argumentos está fundada na concepção morellyana<sup>1</sup> da natureza social do trabalho e da propriedade. Mas há também um sentido profundamente platônico em sua obra, na medida em que ele pretende ensinar a virtude aos indivíduos e que define como a principal virtude do homem a justiça (Proudhon, 1971). O objetivo de Proudhon é conceber um guia seguro para as ações. Mas ao mesmo tempo negar qualquer regra vinda de fora, qualquer forma de contrato, qualquer norma de conduta que interfira na capacidade individual para pensar e agir. Soberania – seja de um único homem (despotismo), seja do povo como um todo (democracia) – e propriedade são dois princípios que estão em desacordo com a “noção primitiva do justo”. É preciso então descobrir “em que condições o governo é justo; a condição dos cidadãos é justa; a posse das coisas, justa” (Proudhon, 1971, p.30-31).

Há duas teses essenciais que guiam a obra de 1840. A primeira estabelece que a liberdade e a igualdade é que definem a qualidade do que é humano. E sem elas não há sociedade. A propriedade gera a desigualdade e priva os homens de sua liberdade, tirando-lhes a condição humana e de ‘ser social’. Nesse sentido, Proudhon (1971, p.38-44) critica Fourier e Saint-Simon por terem justificado a propriedade. De acordo com a segunda tese, “o homem recebe o usufruto das mãos da sociedade, única possuidora permanente” (p.70). O utópico francês quer fazer crer que o fundamento da liberdade e da igualdade entre os homens é a necessidade comum e a associação para satisfazer essas necessidades. Na realidade há uma tensão entre a primeira e a segunda tese, isto é, entre os atributos relativos ao que é individual e aquilo que diz respeito ao todo social, que não tem solução na obra de Proudhon. Contudo, ele continuará insistindo até o fim na idéia de síntese (p.110-111).

Proudhon (1971) não nega a desigualdade natural das capacidades e das correspondentes funções. Unicamente acredita que “a desigualdade das forças individuais não pode fundamentar nenhuma desigualdade de retribuição” (p.114). Porém, as capacidades individuais têm uma profunda dívida com o conhecimento universal acumulado, com a contribuição de toda a história humana que as antecede. Sendo assim, o indivíduo tem uma dívida não só com a sociedade, mas também com toda a humanidade. Isto é, o homem isolado não pode suprir senão uma parte ínfima de suas necessidades, e toda a sua potência está na sociedade e na combinação do ‘esforço universal’. Assim, o utópico francês acaba por justificar a divisão do trabalho, tal como o fizera o positivista francês Auguste Comte, bem como todos os utópicos anteriores (p.128).

Mas também a liberdade e a igualdade fundamentam-se no fato de cada homem só se reconhecer em seu semelhante: em suas fraquezas, em suas necessidades, em seu sofrimento. Todo homem é movido por certa ‘inclinação interior para o seu semelhante’, isto é, move-se sempre de acordo com certo ‘instinto de simpatia’ ou ‘instinto social’. A razão, por seu lado, faz discernir aquilo que é prejudicial que um homem faça a seu semelhante (Proudhon, 1971, p.198-199). Ser justo é reconhecer no outro a condição de igual, é deixar-se guiar unicamente por aqueles dois princípios. Esse seria também o único sentido válido da palavra ‘humanidade’, que, no latim, *humanitas*, derivaria de ‘equidade’. Mas Proudhon é contra qualquer tipo de coação individual e esse é o preciso sentido de seu anarquismo (p.225-226). Nessa permanente tensão entre o indivíduo e a sociedade, cujo intermédio necessário é a ‘regra’, Proudhon acabará por aproximar-se de Comte:

À força de se instruir e adquirir idéias o homem acaba por descobrir a idéia da ciência, quer dizer, a idéia de um sistema de conhecimento conforme à realidade das coisas e deduzida da observação. Procura então a ciência ou o sistema dos corpos brutos, o sistema dos corpos organizados, o sistema do mundo: como não procurar também o sistema de sociedade? (Proudhon, 1971, p.238)

O único soberano admissível passa a ser então a ‘verdade demonstrada’, que é um princípio externo, condição prévia e necessária para a instauração de um ‘socialismo científico’ e de um governo justo. E a essa sua ânsia de ciência não escapa nem mesmo o gosto de organizar, planejar, em tudo contraposto à soberana liberdade por ele defendida (Proudhon, 1971, p.239).

Em 1853 vem a lume outra importante obra de Proudhon, *Philosophie du progrès*. Nela está contida uma estranha afirmação, que seria a base para sua obra seguinte e onde se misturam animismo, religião da humanidade de Comte, concepções fourieristas da atração e organicismo social:

Eu, fundando-me na noção de movimento, de progresso, de série, de grupo, e fundando-me ademais em alguns dados que fornecem sobre a questão a economia e a história, considero a sociedade, o grupo humano, como um ser *sui generis*, constituído pela relação fluídica e pela solidariedade econômica de todos os indivíduos, seja da nação, seja da localidade ou corporação, seja da espécie inteira, indivíduos que circulam livremente uns através dos outros, acercam-se, juntam-se e separam-se sucessivamente em todas as direções; considero-a como um ser que tem funções próprias estranhas à nossa individualidade, idéias próprias que nos comunica, uma vontade própria diametralmente oposta a nossos instintos; considero-a, por fim, como um ser

que, havendo saído da natureza, parece ser o Deus da natureza mesma, de cujas forças e leis é um grau superior e sobrenatural, expressão e símbolo. (Proudhon, 1869, p.49; tradução minha)

Em 1863 aparece *Le principe fédératif*, talvez uma das mais importantes obras que Proudhon deixaria a seus seguidores. Nela continua sua busca por uma síntese entre indivíduo e sociedade. Começa postulando que a política é uma “ciência de demonstração exata”, como a álgebra ou a geometria, e que a ordem política repousa em dois princípios contrários, cujo equilíbrio (geométrico) é preciso encontrar. Autoridade e liberdade, comunidade e anarquia, absolutismo e liberalismo estão indissolivelmente ligados e em luta perpétua (Proudhon, 1874, p.6). Os chamados estados ‘teológico’ e ‘metafísico’ representaram dois momentos distintos e arbitrários dessa relação e, por isso, tanto um quanto outro tenderam a levar a sociedade ao estado revolucionário permanente. Trata-se, então, de “saber se a sociedade pode chegar a alguma coisa de regular, de eqüitativo e de fixo” (p.44, 47). Essa equação Proudhon pensa tê-la encontrado na idéia de federação, termo final de todas as divisões e de todos os antagonismos existentes. O termo deriva do latim *foedus*, isto é, pacto, contrato, convenção, aliança através da qual “um ou mais chefes de família, uma ou muitas comunas ou estados, se obrigam recíproca e igualmente uns para com os outros”. Pretende-se algo distinto da idéia de Rousseau, na medida em que a sua idéia de contrato aparece-lhe como uma ‘ficção legalista’. Trata-se de um ‘contrato social’, de um ‘fato positivo’.

Há, então, dois derivativos da palavra. A ‘federação política’ designa uma “reunião de famílias, províncias, estados etc.” e deve ser complementada pela ‘federação econômica’, termo que pretende ser o oposto de ‘exploração capitalista’. Ela deve compreender a ‘federação industrial’ e a ‘federação agrícola’, sistema de proteção recíproca do comércio e da indústria (“união de alfândegas”), “reunião de esforços para a construção e conservação de uma rede de comunicações eficiente e para a organização dos créditos, dos seguros etc.”. Em suma, ‘mutualidade do crédito’, ‘garantia do trabalho e da instrução’ e progressiva transformação do trabalhador de ‘simples jornaleiro’ em ‘industrial e artista’, e de ‘assalariado em patrão’. A federação seria, então, um ‘organismo perfeito’, onde os ‘órgãos’ funcionariam em uníssono e na mais perfeita paz e harmonia. O ‘justo governo’, a ‘justa’ condição dos homens e a ‘justa’ distribuição dos bens teriam, enfim, alcançado seu termo final. As palavras são de Proudhon, mas bem poderiam ser de Comte:

Assim, coisa admirável, a zoologia, a economia política e a política estão aqui de acordo para nos dizerem: a primeira, que o animal mais perfeito, o mais bem servido pelos seus órgãos, consequentemente o mais ativo, o mais inteligente, o mais bem

constituído para a dominação, é aquele cujas faculdades e membros estão mais especializados, dispostos em série e coordenados; a segunda, que a sociedade mais produtiva, mais rica, mais segura contra a hipertrofia e o pauperismo, é aquela em que o trabalho está mais dividido, a concorrência mais ordenada, a troca mais leal, a circulação mais regular, o salário mais justo, a propriedade mais igual, todas as indústrias mais garantidas uma pelas outras; a terceira, enfim, que o governo mais livre, mais moral é aquele em que os poderes estão mais bem divididos. (Proudhon, 1874, p.100)

Proudhon havia dito: “O século XX inaugurará a era das federações”. Esse mesmo tom profético seria, então, repetido em Charles Lemmonier, ao vaticinar para esse mesmo século a formação dos Estados Unidos da Europa. Lemmonier foi um dos mais fervorosos adeptos e divulgadores, nos anos 50, de Saint-Simon. Em 1854 tomou parte ativa na fundação e redação da *Revue Religieuse et Scientifique*, e em 1859 publicou uma edição das obras escolhidas de seu mestre, com prefácio e introdução. A sua obra mais importante, *Os Estados Unidos da Europa*, que é do fim dos anos 60, denota, no entanto, uma entusiástica adesão às idéias de Proudhon. A expressão do título de sua obra foi usada pela primeira vez, segundo Lemmonier, por Victor Hugo, em 17 de julho de 1851, na Assembleia Legislativa francesa, quando se discutia a proposta de uma revisão da constituição. Igualmente Mazzini já vinha afirmando a necessidade de uma ‘federação européia’ (Lemmonier, 1874, p.13).

Lemmonier foi um dos fundadores e principais organizadores da Liga Internacional da Paz e da Liberdade, de 1867, bem como um dos mais importantes redatores do jornal *États-Unis d’Europe*, órgão da Liga. Pouco antes disso, em 1862, Prosper Vallenge havia aderido também à idéia de formar uma ‘federação latina’, como pré-requisito para uma federação européia, em sua obra *Pan-latinisme*. E em 1865 o fourierista Marc Amédée Groumier havia fundado a União Econômica Mediterrânea, com o propósito de formar uma aliança greco-latina (Mattelart, 2000, p.151).

Paralelamente à Liga Internacional da Paz e da Liberdade é criada a Liga Internacional e Permanente da Paz. Seu fundador, Frédéric Passy (1822-1912), repete os argumentos de Lemmonier. Segundo ele, a humanidade é “um ser dividido que tenta voltar a unir-se para constituir a unidade, demasiadas vezes quebrada, da grande família humana” (Mattelart, 2000, p.183). Pouco depois, em 1872, é lançada uma obra que se tornaria referência quase obrigatória entre todos os defensores da ‘solidariedade universal’. Trata-se de *Socialismo e positivismo*, de Charles Fauvety. Em fins dos anos 70 é criada a *Revue Occidentale*, dirigida por Pierre Laffitte, um dos mais importantes seguidores de Comte na França. Em suas páginas o positivista reafirma a Religião da Humanidade de seu mestre, mas

impulsiona igualmente o espírito da utopia cientista reinante (*Revue Occidentale*, mar. 1879).

Interrompida por algum tempo, a série de congressos da paz havia sido retomada em 1875. Reunidos por iniciativa da Sociedade dos Amigos da Paz, da Liga Internacional e da Associação Internacional de Arbitragem e Paz, fundada em 1880 com o nome de Sociedade Operária da Paz, para celebrar o centenário da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1889, os seus organizadores acalentam a idéia de uma “Declaração dos Direitos dos Povos”. É preciso lembrar que esse é também o grande momento das Exposições Universais, a vedete da *belle époque*. É dentro desse clima de euforia com o progresso da humanidade que surge, em 1890, a importante obra *Le socialisme integral*, de Benoit Malon (1841-1893). O livro conheceria, a partir de então, várias edições e até uma tradução para o português, feita pelo socialista lusitano Magalhães Lima, em 1899.

O termo ‘socialismo integral’ denota o mesmo projeto geral dos positivistas e do socialismo utópico, qual seja, o de ver uma humanidade unida e solidária, utilizando-se para tanto dos resultados benéficos do progresso em seu mais amplo sentido: científico, econômico e social. Mas também denota a pretensão de dar um aspecto unitário ao socialismo, dividido em diversas correntes e partidos. “O socialismo em França”, diz o autor, “rico de tanta glória, de tantas idéias e de tantas obras, não teve depois de 1851, senão sobreviventes”. Essa construção teria necessariamente que ser científica e não resultado das lutas diárias dos partidos. Logo no início do livro ficam claras as suas fontes privilegiadas, às quais ele vai se referir em vários momentos do livro como a ‘idade de ouro’ do socialismo: Baboeuf, Buonarotti, Saint-Simon, Fourier, Owen, Blanqui e até mesmo Comte (Malon, 1899, p.23-24).

Esse socialismo seria então o único a se aproximar de seu projeto, pois era o único que salientava a unidade. Todos os autores citados partiram de um princípio comum e tiveram um fim comum: a “organização da solidariedade humana” (Malon, 1899, p.25). A contribuição de Comte teria sido importante porque eliminara a parte ‘irracional’, ‘mística’, ‘religiosa’ e ‘sentimental’ do socialismo. Mas também Marx teria contribuído para isso, em sua crítica do socialismo utópico.

O termo ‘socialismo integral’ tem ainda um outro importante significado: o desejo de acoplar à ‘análise socialista’ (no sentido de ciência da sociedade) outros termos, tirando-lhe a ênfase atribuída pelos adeptos de Marx à economia e juntando-lhe uma análise moral, bem como a pretensão de sair de seu condicionamento classista, já que o alvo é a humanidade como um todo. Além disso, ele retoma um antigo projeto comtiano, qual seja, criar uma ‘concepção sintética do mundo’ que sirva como princípio ético e regra

de conduta. Em suma, realizar uma transformação integral da sociedade, ao mesmo tempo econômica, política e moral, até o estabelecimento de uma ordem planetária ancorada na ‘universal simpatia’. E nesse ponto o autor retoma a idéia de federação dos povos (Malon, 1899, p.40).

Segundo Malon, o socialismo alemão, “materialismo grosseiro”, predominante na segunda metade do século XIX, “despojou a idéia nova (aquela do socialismo francês da primeira metade do século) da sua brilhante ornamentação sentimental e idealista”. A sua “única contribuição significativa” foi ter apurado o “rigor científico”. Restava, então, combinar estas duas forças, “sentimental e científica”, em uma nova síntese, capaz de trazer ao mundo a tão desejada “federação universal”. E tudo parecia indicar que a “Canaã socialista do futuro” estava próxima (1899, p.526).

Nesse novo mundo, acima dos ‘conselhos’, das ‘comunas sociais’ estaria o ‘Grande Conselho Anfictiônico’ das nações federadas. As principais atribuições desse conselho seriam: arbitragem entre os estados; legislação internacional do trabalho; colonização científica, progressiva e civilizadora de todo o globo; realização de ‘viagens científicas’ de exploração e conhecimento do planeta; ‘estatística do globo’; incentivo às ‘invenções e descobertas de utilidade internacional’; unificação dos pesos, medidas e moedas; iniciação pacífica, benéfica e gradual dos povos menos avançados nos benefícios da civilização socialista; direção dos exércitos industriais de voluntários, levantados para os grandes trabalhos de fertilização, de melhoramento e embelezamento do planeta (Malon, 1899, p.526-528). Seria grande o impacto da obra de Malon, não só no meio francês. Em 15 de setembro de 1890, a respeito da primeira edição, escreveu Eugène Fournière na *Revue Socialiste* um extenso artigo elogiando o livro. Em outro artigo, agora de Robert Bernier, fala-se do “acolhimento benévolo” que ele recebeu “na imprensa e no público estudioso”, e acrescenta-se que a obra teria sido analisada com simpatia “por mais de cem jornais e revistas de todas as nações”.

Em 1893 é criado por René Worms (1869-1926) o Instituto Internacional de Sociologia, bem como o seu órgão na imprensa, a *Revue Internationale de Sociologie*. No ano seguinte, nessa mesma revista, Henri Decugis mostra como estava viva a utopia de uma federação dos povos, bem como a de uma Terra unida e solidária, graças à sua condição de um “grande organismo vivo”. “Os laços sociais”, diz o autor, “tornam-se por um lado cada vez menos territoriais e por outro lado cada vez mais intrínsecos e puramente humanos” (Worms, 1895, p.195; tradução minha).

Em outubro de 1894 é realizado o primeiro congresso do Instituto Internacional de Sociologia. Um dos trabalhos apresentados foi o de Enrico Ferri, autor que teria grande repercussão não apenas na França, mas em todo o mundo. O trabalho, “*Sociologie et*

*socialisme*”, era um resumo de seu livro recém-publicado *Socialisme et science positive: Darwin, Spencer, Marx*. Segundo o autor, a grande novidade do século XIX, sobretudo depois de Comte, havia sido o advento do ‘agregado coletivo’ como realidade científica, ao contrário do século XVIII, que tendeu a ‘glorificar o individualismo’. Dessa forma “toda análise ou síntese parcial da sociologia leva logicamente e necessariamente à síntese final do socialismo”. Socialismo passa a ser, então, a ‘ciência da sociedade’ por excelência. Isto é: predomínio da coletividade contra o indivíduo, substituição da propriedade individual ou privada dos meios de produção pela propriedade social ou coletiva e ‘instituição do trabalho social’. Conclusão: “a sociologia será socialista ou ela não será nada” (Worms, 1895, p.158-167; tradução minha).

Por essa mesma época o socialista Léon Bourgeois (1851-1925) mobiliza a metáfora do ser vivo para explicar a sua doutrina do solidarismo e divulgar a idéia da Sociedade das Nações. A ‘reciprocidade entre as partes’, a ‘lei geral da dependência recíproca’, passa a ser a ‘lei da interdependência universal’ de todos e de tudo. A noção de ‘responsabilidade mútua’ de ‘todos os homens’ em ‘todos os fatos sociais’ só teria sido entendida a partir do momento em que foi introduzida “a nova idéia da solidariedade biológica” (Mattelart, 2000, p.188).

Como se vê, embora o socialismo utópico como corrente tivesse desaparecido desde meados do século XIX, suas idéias continuavam a empolgar uma fração considerável de escritores e intelectuais mais ou menos por todo o mundo. Em muitos casos, ele esteve intimamente associado às idéias do positivismo. E essa presença seria ainda mais marcante onde o socialismo moderno, nascido com Marx e os marxistas que lhe seguiram, teve dificuldades de se implantar, como foi o caso de Portugal e Brasil.

### **Utopia e cientificismo no Brasil**

A circulação das idéias do socialismo utópico no Brasil abrange dois períodos históricos. Um, inicia-se nos anos 40 do século XIX, indo até o fim dos anos 60. Outro, um tanto extemporâneo, vai do início dos anos 70 até mais ou menos 1910. O primeiro período marca o contato inicial dessas idéias com o meio cultural brasileiro: sua recepção, sua tentativa de difusão etc. Mas o fundamental a dizer é que não chegou a se formar, no Brasil, uma geração de escritores influenciados, de uma forma ou de outra, por essas idéias.

As notícias mais remotas que se têm sobre esses primeiros momentos reportam-se, por um lado, à chegada do francês Louis Vauthier ao Recife, em 1840 e, por outro, à presença do médico francês Benoit Mure no Rio de Janeiro, em 1841, bem como às suas tentativas de fundar um falanstério em Santa Catarina. Foi prati-

camente em torno desses dois nomes que outros se vieram juntar, mas nunca chegando a representar um grupo coeso, lutando por certas idéias. Não só nessa fase, mas também até o fim do século XIX os livros e panfletos seriam raros no Brasil, com exceção daqueles poucos que vinham de fora, em geral de autores franceses ou portugueses. Mais freqüente foi a sua difusão na imprensa. Igualmente raras eram as traduções. Por vezes apareciam algumas distribuídas em capítulos ao longo dos diversos números dos jornais. Quase sempre eram descontínuas e às vezes interrompidas em definitivo. O que se fazia comumente era resumir em suas páginas as idéias do autor lido. Com isso era comum propagar-se uma visão muito deformada do autor e da obra.

O primeiro periódico a defender as idéias do socialismo utópico do qual se tem registro no Brasil foi *O Globo*, “jornal filosófico, literário, industrial e científico”, fundado no Rio de Janeiro, em 1844, de propriedade de A. F. Guimarães e com redação na rua do Ouvidor. O próprio título é, em si, muito significativo. Uma espécie de homônimo do jornal saint-simoniano *Le Globe*, está, no entanto, muito distante do ideal universalista aí propagado. Também o subtítulo é interessante: esboça a euforia de criar-se uma corrente filosófica no Brasil (como já tentava o ecletismo espiritualista), de aderir às idéias científicas e industriais, em suma, de introduzir as idéias modernas. No Brasil tais idéias adquiririam o estatuto de um amálgama indeciso entre progressismo liberal, socialismo utópico e cientificismo.

Já no primeiro número aparece um resumo da obra de Fourier, um esquema simplista em que fica de fora toda riqueza inventiva e todo teor humanitário. Nesse resumo há uma assimilação entre os termos socialismo e fourierismo, que adquiria dois sentidos básicos: o de ‘ciência social’, ou ciência que trata da ‘questão social’, e o de ‘organização do trabalho’. É curioso ver, então, como tais idéias incorporavam já a carga positivista que, no entanto, só viria a se desenvolver muito mais tarde: “Cesse o império da charlatanaria, entremos na senda do positivismo se quisermos marchar a par das idéias do século e colhermos os benefícios que o futuro nos oferece”. Isto é, as idéias do socialismo utópico no Brasil serviriam também como um meio de preparar o terreno para a ampla penetração que teria mais tarde o positivismo, sobretudo aquele que manteve certa preocupação com o social, entre aqueles que defenderiam mais tarde, depois dos anos 70, a idéia de ‘organização do trabalho’.

Em 1845 aparece um outro jornal muito importante no âmbito da difusão das idéias do socialismo utópico no Brasil. Trata-se do jornal carioca *O Socialista da Província do Rio de Janeiro*. Os principais nomes que aparecem associados a ele são os de Benoit Mure, o médico francês anteriormente citado, João Vicente Martins, Edmond Thiberghien e M.G. de S. Rego, dono da tipografia onde era impresso o jornal, em Niterói. Seu número inicial saiu em 1º de agosto

de 1845. Declarando-se ‘discípulos veneradores’ de Fourier, os editores do jornal acreditavam poder colaborar, embora com ‘pequenos contingentes de fracas luzes’, para tornar vulgares as ‘verdades úteis’ que pudessem fazer ‘prosperar o Brasil’. O termo socialismo aparecia, então, associado a três significados primordiais: ‘conservação’, ‘melhoramento’ e ‘ciência social’. Era preciso conservar o que havia de bom no país, como era preciso melhorar o que se mostrava insuficiente. Nesse sentido o jornal dizia-se também um arauto das ‘novidades do progresso’. Nesse caso, as idéias de Fourier pareciam ser uma grande novidade, sobretudo porque apareciam fortemente vinculadas à ciência, por isso também eram chamadas de ‘ciência socialista’. Quanto ao termo ‘social’, como aconteceu anteriormente, também não é claro, aparecendo aqui como uma referência vaga aos ‘mais fracos’, aos desvalidos em geral.

As idéias de organização e ordem aparecem também filtradas pela de reforma social. Aqui, diferentemente do que acontece com o jornal *O Globo*, o argumento é formalmente muito similar ao dos socialistas utópicos europeus. A ‘organização do trabalho’ proposta visa combater a anarquia que domina o *laissez faire* da economia de mercado: “A imprensa transporta para a cabeça há pouco desacatada de Charles Fourier a coroa que ontem ornava a frente de Adam Smith” (*O Socialista...*, 11 ago. 1845). De olhos voltados para a Europa, acreditava-se que estava prestes a surgir uma nova ‘era de paz’, de ‘garantias recíprocas’ e de concórdia entre os homens. Uma era em que os trabalhos científicos estariam a serviço da humanidade e todos os conflitos poderiam ser resolvidos em congressos internacionais:

Tudo para isso contribue: essas linhas de caminhos de ferro que ajuntarão bem depressa a todos os lugares da Europa como províncias de um único estado; esses telégrafos elétricos de tão maravilhosa agilidade que podem servir a um diálogo entre a França e a China, esses abatimentos progressivos das alfândegas que unem os povos pela permutação do produto; a ambição da política, a curiosidade da ciência, o interesse das indústrias e do comércio, o gosto das aventuras tudo favorece a expansão desses pensamentos de cosmopolitismo e de fraternidade universal que se derramam de todas as mais altas inteligências de nossa época. (*O Socialista...*, 11 ago. 1845)

Mas quando o pano cai e entra em cena a realidade brasileira, tudo parece mudar. Chegava-se a confundir ‘comunistas’ com liberais, considerados os apóstolos do livre comércio (*O Socialista...*, 15 ago. 1845). Para saint-simonianos e fourieristas, a Revolução Francesa, os direitos do homem e o liberalismo não haviam realizado as promessas de liberdade, igualdade e, sobretudo, fraternidade, mas tão-somente incentivado a livre-concorrência e o egoísmo

individual; chegara o momento de organizar a sociedade. Mas no Brasil, a anarquia que se visa combater não é obviamente a da miséria causada pela revolução industrial, mas a das massas de homens pobres e livres, vagando pelas cidades sem ocupação, um verdadeiro perigo para a ordem estabelecida. Assim, também não é a ordem industrial burguesa que se defende quando se faz apologista do progresso, mas a rural e agrícola, conforme expressa a idéia de 'organização da agricultura'. A agricultura, tida como a 'rainha das indústrias', aparecia então como a 'grande novidade' no campo das reformas a serem implementadas e a maior esperança para a salvação do Brasil:

Já se revela aos espíritos mais esclarecidos a imensidade do futuro desta indústria e o papel importante que lhe está reservado na solução dos novos problemas que surgem e se elaboram no seio dos povos modernos. Numerosos sintomas indicando que o tempo é vindo de preparar esta grande obra protestam contra a atualidade das reformas; as outras indústrias têm ganho um desenvolvimento extraordinário [*sic*]; os trabalhos manufatureiros e o comércio se afastam cada vez mais da agricultura e não se combinando com ela, atraem inconsideravelmente ao interior das cidades legiões de obreiros, sem dar-lhes garantia alguma, enquanto a agricultura carece de braços, de capitais e de ciência. (O Socialista..., 20 ago. 1845)

Os exageros, tais como o 'desenvolvimento extraordinário' da indústria e as 'legiões de obreiros', ficam por conta da cabeça que não sai da Europa e que só muito raramente permite ver que os seus pés estão atolados na escravidão.

Porém, o que mais seduzia nas obras dos saint-simonianos era o apelo à ciência e ao progresso. Insistia-se na idéia de que o socialismo havia deixado de ser uma mera utopia e que estava a par dos maiores avanços científicos do século. A liga americana não seria um sonho vão, mas o corolário lógico do que se vinha passando na Europa, esta já com uma poderosa união entre seus Estados. É claro, confundia-se aqui a defesa das idéias federalistas na Europa com o fato de o federalismo nunca ter sido realmente estruturado. Assim, todas as obras ou artigos franceses que punham em relevo a idéia de uma 'ciência social' eram imediatamente resumidos nas páginas do jornal brasileiro, sobretudo aqueles que falavam de questões de interesse nacional. Assim se deu, por exemplo, com a obra *L'Organisation du travail et l'association*, de Mathien Briancourt, onde se descortina "a indicação orgânica da sociedade do futuro" (O Socialista..., 1º out. 1845).

Mas não apenas no Rio de Janeiro, capital do império e principal centro urbano por essa época, divulgavam-se as idéias do socialismo utópico. Também em Pernambuco isso foi uma realidade presente.

No ano seguinte, 1846, surge uma importante revista em Pernambuco, vinculada às idéias socialistas de então. Trata-se de *O Progresso*, que contava com assinantes nas principais províncias do império: Maranhão, Bahia e Rio de Janeiro. Era dirigida por Antônio Pedro de Figueiredo, amigo pessoal do francês Vauthier, que também foi seu redator por algum tempo. A passagem de Vauthier pelo Brasil é importante porque, além de ter contribuído para a introdução das idéias socialistas no país, marca uma relação embrionária com o positivismo, o que reforça esse tom conciliador ou mesmo conservador para o qual chamamos a atenção. Não se pode dizer, como salientam alguns, que com Vauthier “irrompe na história brasileira o papel do engenheiro como reformador social” (Chacon, 1981). O certo é que, sendo engenheiro e tendo tomado contato com as idéias de Saint-Simon e Fourier, ele ajuda a trazer para o Brasil uma maneira de pensar que faria escola posteriormente. Dessa forma não parece exagerada a hipótese de que Vauthier pode ser incluído entre os precursores do positivismo no Brasil, além de o ser do socialismo (Freyre, 1940). O próprio título, talvez sugerido por Vauthier, diz muito sobre o conteúdo da revista. O engenheiro francês aparecia como o arauto da boa nova, vinha falar dos caminhos de ferro, dos telégrafos e de toda uma gama de inovações que vinham fazendo milagres na velha Europa e que, tudo levava a crer, também o fariam aqui.

Mulato, nascido paupérrimo em Igarapu, Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859) teve o destino de muitos jovens intelectuais de sua origem social. Ao chegar a Recife, recebeu proteção do poderoso barão da Boa Vista, importante fazendeiro da região. Graças a essa circunstância, conseguiu ingressar na Faculdade de Direito de Olinda, reduto dos conservadores. Também com a ajuda do seu protetor, foi nomeado professor de geometria e depois de ‘língua nacional’, geografia e história do Liceu do Recife. Publicou, aos 29 anos, uma tradução do *Curso de história da filosofia*, do filósofo eclético Victor Cousin, passando a ser conhecido, desde então, como Cousin Fusco (Chacon, 1981). A aproximação com a filosofia de Cousin tem um duplo significado na obra de Figueiredo. Em primeiro lugar, ela opera uma profunda fratura entre as idéias do autor e a realidade do país, como faria, aliás, com outros pensadores; além disso, ressalta o seu aspecto moderado em política, quando não conservador. Segundo Cousin, “a civilização é obra da filosofia”, donde Figueiredo conclui que a civilização e o progresso não podem existir “nos países onde a filosofia é ignorada e desprezada”. Nesse sentido o ‘atraso’ do Brasil é diretamente relacionado à incipiência de suas ‘luzes’, tal como no jornal *O Socialista da Província do Rio de Janeiro*. A única ação plausível nesse caso era difundir, ou melhor, infundir as ‘luzes’ nas ‘trevas’ da ignorância, velho ideal dos iluministas franceses (*O Progresso*, jul. 1846, p.1-2).

Essa maneira de pensar tem como resultado uma exacerbação do moralismo e da mística neocristã. Embora viesse a proclamar, três anos depois de ter feito a primeira tradução de Cousin, um rompimento com a filosofia do mestre, por considerá-la um mero 'jogo de palavras', Figueiredo manteria o seu 'estilo eclético' de pensar. Assim termina por se declarar um autêntico nominalista, recusando a metafísica, mas se considerando ainda fiel ao cristianismo. Nesse sentido, interpretou o mundo como uma emanção natural e necessária de Deus e viu o socialismo como um 'desígnio da Providência'. Figueiredo encontrou em Cousin um caminho para o socialismo e uma chave para libertar a 'humanidade', mas sem ver que eram os escravos quem primeiro precisavam ser libertos.

Mas se Figueiredo parecia formalmente afastar-se de Cousin, parecia igualmente mais aproximar-se do positivismo. Ainda no primeiro número de *O Progresso*, proclama uma verdadeira profissão de fé ilustrada, defendendo o 'livre pensamento' e o predomínio da razão na direção das ações dos homens. Fazendo-se apologista do 'glorioso progresso das ciências', acreditava que ainda faltava aos conhecimentos novos que a cada dia surgiam um 'princípio ordenador', tanto do ponto de vista da natureza quanto da sociedade. Coincidindo com Comte, ele acrescenta:

Pela nossa parte, convencidos de que, se os fatos são os elementos constitutivos da ciência, eles não possuem todo o seu valor senão com a condição de serem regularmente coordenados entre si numa síntese luminosa; acolheremos com prazer todas as idéias sintéticas, tudo quanto propender para a ordem, a coordenação e a regularidade, tudo quanto tiver por alvo explicar, simplificar e reduzir a um número menor os princípios geradores de que procedem as ciências; enfim, tudo quanto tender a atar a uma lei de ordem superior as leis parciais que ora possuímos. (*O Progresso*, jul. 1846, p.5)

Figueiredo busca a conciliação entre um progresso possível e a ordem necessária. Essa idéia, conforme visto, guarda uma interessante proximidade com as idéias de Comte. A ciência deve possuir uma capacidade de previsão tal que permita ao homem agir na sociedade. Segundo Figueiredo, aplicando-se à política "os princípios gerais que acima estabelecemos, concluir-se-á que somos partidários da ordem na sociedade, do acordo e disposição regular dos interesses e dos homens" (*O Progresso*, jul. 1846, p.6). Assim, a própria liberdade era interpretada como uma conseqüência natural da ordem social. Para que ela se exercesse plenamente era preciso que cada parte fosse mais bem disposta dentro de uma estrutura rigorosamente hierarquizada, onde os 'interesses e as paixões' não mais se chocariam, mas conviveriam harmonicamente, dando livre curso à satisfação das necessidades individuais. Conclui-se,

então, que a política é ‘a ciência da organização social’. E uma ‘organização social’ coerente permitiria que os ‘direitos dos cidadãos’ e as suas ‘liberdades constitucionais’ saíssem da ‘atmosfera metafísica das constituições’ e ‘encarnassem nos fatos’. Essa idéia guarda simultaneamente uma similaridade com as idéias do socialismo utópico e com as idéias de Comte.

É pouco provável que Figueiredo tenha conhecido Comte. Contudo, é preciso não esquecer que embora o positivismo só viesse a se implantar no Brasil firmemente a partir de 1870, as idéias de Comte começam a aparecer no final da década de 1840 com o Dr. Justiniano da Silva Gomes e, mais tarde, na década de 1850, com o Dr. Segoud, um dos seus primeiros discípulos, membro da sociedade positivista e professor da Faculdade de Medicina de Paris. A partir dos anos 50 as idéias do positivismo começaram a ter repercussão abertamente na Escola Militar do Rio de Janeiro (Lins, 1967, p.18-66). Contudo, ainda que tais idéias não tenham ecoado em Figueiredo, é igualmente plausível o seu conhecimento de Saint-Simon. Como nesse autor, a sociedade aparece em Figueiredo dividida entre “as classes que gozam ociosas e as que trabalham quebrantadas pela miséria”. Obviamente a cabeça de Figueiredo aqui está totalmente imersa na paisagem social europeia. E como em Saint-Simon sua concepção é igualmente moralista, apontando como responsável pela ausência de “felicidade geral”, a “falsidade das relações estabelecidas entre os homens, como produtores e consumidores” (O Progresso, jul. 1846, p.9).

Mas o seu espírito de moderação ganha uma clareza incontestável quando ele se reporta ao problema da revolução. Segundo Figueiredo, o exemplo da Europa deve impelir o Brasil a sanar o quanto for possível o pauperismo, antes que ele se torne um fator de revoltas sangrentas. Haveria, então, dois tipos de revolução. Umas são ‘obras de um partido político’ e têm na violência o motor para a derrubada da ordem estabelecida. Outras são ‘revoluções de princípios’, ‘verdadeiras revoluções’, as únicas que merecem a atenção do filósofo. Primeiro se consomem no domínio da inteligência, na esfera das idéias, antes de se ‘traduzirem em fatos’. As revoluções só ficam ‘definitivamente consumadas’ quando as idéias que representam ‘hão penetrado nas massas’: “Por ora ... o que nos é mister é investigar as causas dos nossos males e as reformas que nos podem salvar, e propagarmos pela imprensa e pela palavra a solução deste importante problema” (O Progresso, 1848, p.62). A ‘questão social’ era, pois, uma equação a resolver. Esse esquema de pensamento, típico do socialismo utópico europeu, e que ganha um reforço na maneira eclética de pensar, herdada da influência de Cousin, era muito conveniente a um grupo de homens provenientes das elites rurais e escravocratas ou por elas protegidos, que queria introduzir a idéia de progresso sem, contudo, mexer nas bases da socie-

dade brasileira. A idéia de uma ‘revolução de princípios’, organizada por uma minoria ativa, pautava-se sobretudo pelo temor de uma possível revolta de escravos.

Por trás de tais idéias estava o embrião do positivismo que se desenvolveria posteriormente, isto é, o princípio de que era preciso ‘reorganizar’ a sociedade mas sem apelar à revolução violenta. Uma nova sociedade surgiria ‘naturalmente’ como produto das idéias modernas e ativas: “Nem se deve deduzir, do que fica exposto, que os insurgentes de junho, e que nós também, pretendemos revolver totalmente a sociedade para reorganizá-la; bem sabemos que essas revoluções radicais são obra do tempo” (O Progresso, 1847, p.11). Os ‘insurgentes de junho’ a que Figueiredo se refere são aqueles que participaram dos acontecimentos de 1848 na França, cuja repercussão, sobretudo entre os socialistas pernambucanos, foi muito grande. Nesse sentido o socialismo era encarado como uma ‘doutrina reformadora’, de ‘intenções puras e generosas’, que a partir de cima realizaria na terra os ‘princípios da liberdade e da fraternidade’. Daí que as poucas informações que chegavam ao Brasil sobre o comunismo, em particular da Alemanha, eram extremamente caricatas. Em artigo intitulado “Os comunistas alemães nos dois mundos”, eis como se expressou Figueiredo a esse respeito:

A Alemanha, assim como os Estados Unidos, a Inglaterra e a França, acaba de ser invadida pela idéia comunista. As novas doutrinas sobre a comunhão dos bens hão penetrado na maior parte das associações operárias que cobrem com um vasto e inextricável tecido os Estados da Confederação Germânica. Deus preserve a Alemanha das rosas vermelhas dos seus comunistas, dando aos governos a inteligência das coisas sociais. (O Progresso, 1847, p.49)

É difícil saber a fonte de onde extraiu Figueiredo as suas informações a esse respeito. No próprio artigo ele fala de um ‘relatório’ onde consta que tal ‘seita’ pretendia “banir do coração dos operários a fé em Deus”. Provavelmente trata-se de um dos tantos relatórios policiais existentes por essa época. O autor cita ainda os nomes de Weitling e Becker. Sobre o primeiro ele diz que o seu lema é “tudo destruir para tudo reconstruir sobre novas bases”. Quanto ao segundo, menos ‘radical’, embora reclame igualmente a “abolição da propriedade e do capital”, “pronuncia-se contra a tendência irreligiosa de Weitling”. Ao fim, pergunta-se Figueiredo: “Quem teria razão, Becker ou Weitling?”. Nem um nem outro. Todavia, o que aparentava ser o ‘comunismo religioso’ daquele, parecia-lhe mais ‘razoável’ do que o ‘comunismo político’ deste último. Em outro artigo do mesmo número ele acrescentaria ainda ao argumento as seguintes palavras: “Temos indagado com paciência a causa

do mal: descobrimos a fonte e encontramos os meios de curá-lo por via de atos legislativos, sem abalos, nem revoluções”.

O tom conciliador do ecletismo de Figueiredo destaca-se ainda em dois outros pontos: na visão da propriedade e no monarquismo. Figueiredo não critica a propriedade, nem mesmo no seu aspecto mais geral, como faziam os utópicos em toda a Europa ao defenderem a idéia de associação ou de comunitarismo. Ao contrário, acredita que a propriedade privada deve ser estimulada, observando apenas a necessidade de facilitar o acesso a ela: “Temos que desenvolver a nossa agricultura e indústria e a vós vos pertence ver até que ponto se podem favorecer uma e outra, por uma lei prudente que tornando a propriedade territorial facilmente acessível a todos, dê uma aplicação útil e moralizadora a tantos braços atualmente ociosos” (O Progresso, 1847, p.21).

E como deveria ser estimulada a distribuição da propriedade no Brasil? Por meio da criação de um imposto territorial de “dez réis anuais para cada cem braças quadradas de superfície”. Acreditava-se que essa medida iria inibir a existência de terras improdutivas e estimular a sua ocupação produtiva, conforme os seus proprietários se vissem obrigados “a vendê-las ao povo”. Essa idéia era extremamente ingênua e inócua, porque não punha em questão o princípio norteador da propriedade privada, isto é, a liberdade, sobretudo a de propriedade de outros homens. E também porque ignorava o fato de que o acesso à propriedade no Brasil era rigidamente controlado por um grupo de grandes proprietários e seus apaniguados. É preciso não esquecer as origens sociais de Figueiredo, protegido de uma das mais importantes famílias de latifundiários de Pernambuco. A sua idéia no fundo era muito similar à das colônias agrícolas do jornal carioca *O Socialista da Província do Rio de Janeiro*, pretendendo fazer da colonização um meio de controlar a ‘população perigosa’ do império: “Antes de cuidarmos em colonizar, em importar para entre nós habitantes de outras terras, devemos dispor as coisas de maneira que eles possam empregar o seu trabalho de um modo produtivo e não sejam obrigados a virem aumentar a classe perigosa da população” (O Progresso, 1847, p.32). O seu monarquismo, paradoxalmente amparado nas idéias do socialismo francês, que por essa época era profundamente republicano, ganha, assim, pleno sentido. A república era, por essa época, quase sinônimo de federalismo e caudilhismo, uma ameaça à idéia de ordem que, como vimos, era a pedra de toque do pensamento de Figueiredo.

Assim, tudo o que restava ao socialismo de Figueiredo era a utopia em seu sentido mais ingênuo e inofensivo, isto é, como sinônimo de sonho:

Sonhava no desmoronamento das montanhas, nos triunfos esplêndidos da civilização, na unidade cosmopolita de todos os

povos, segundo os santos princípios da justiça distributiva ... Sonhava na criação da língua universal, eco sonoro de um único povo, de uma única raça; e já não via nem essas barreiras que ainda separam os diversos membros da família humana. (O Progresso, 1847, p.126-127)

E como Saint-Simon, sonhava com a navegação aérea transportando velozmente o homem, com túneis submarinos, estradas de ferro ligando todo o Brasil, telegrafia elétrica comunicando o mundo. Pensava-se que tudo que facilitasse a comunicação entre os homens serviria para construir um verdadeiro paradigma de humanidade e que somente por meio disso as suas relações se tornariam mais estreitas e intensas. Com isso acreditava-se também que a relação entre produção e consumo, único fundamento do bem-estar em sociedade, seria facilitada. Figueiredo repete aqui os argumentos dos portugueses da geração dos anos 50 em favor da idéia de federação, embora temesse as suas conseqüências republicanas. O 'indivíduo social' deveria preceder a simples individualidade, numa hierarquia que tudo faz lembrar o intelectual português José Félix Henriques Nogueira: municipalidade, província, nação, humanidade. Para tanto, era preciso considerar que os indivíduos eram dotados de diferentes aptidões e que a verdadeira perfeição do 'indivíduo social', fundamentada na cooperação e na troca, só seria alcançada com a divisão do trabalho:

Considerações análogas aplicadas à coexistência dos diversos indivíduos sociais-nações, sobre a superfície do globo, nos mostram, como para os indivíduos-homens, antes da criação do laço social, a luta entre os povos, apenas eles se encontram, o comprometimento da sua existência pela guerra e a opressão de todas as manifestações da sua atividade, até que pela consciência da sua mútua solidariedade, eles se constituem, pela formação de um laço internacional, partes integrantes de nova individualidade de ordem superior – a humanidade (A Verdade, 21 ago. 1848).

No fundo estava-se defendendo, ainda que de maneira um tanto inconsciente, a divisão internacional do trabalho. E Figueiredo insistiria na tecla em outros artigos. A criação de uma malha ferroviária no país facilitaria uma melhor inserção sua nesse contexto internacional, já que facilitaria o escoamento de seus produtos agrícolas. Nesse sentido, um segundo passo para a constituição de tal paradigma de humanidade, cujo único fundamento estaria no comércio e na troca de produtos segundo essa hierarquia produtiva, seria a total liberação das alfândegas e o controle interno do comércio exportador. Essa visão fica bastante clara em um outro artigo do número seguinte: "Como já vimos no artigo precedente sobre a atividade humana, a coexistência no globo de diversos indivíduos sociais devia permitir maior desenvolvimento de liberdade produtora e

consumidora, maior bem-estar, progresso caracterizado pela extensão da troca internacional” (O Fuzil, 10 maio 1849; 5 ago. 1849).

Outro nome que se destacou, ao lado de Figueiredo, nos anos que antecederam e sucederam à Insurreição Praieira em Pernambuco, foi o de Borges da Fonseca. Nascido na Paraíba, em 1808, descendia de aristocrática família, com antepassados governadores da Paraíba e do Ceará. Estudou na Faculdade de Direito de Recife e participou de sociedades secretas como a dos “Carpinteiros de São José” e “A Popular”, no fim dos anos 20, estando por isso muito influenciado pelo espírito de filantropia. Dirigiu uma série de pasquins, às vezes simultâneos: *O Republico* (1830-1855), *O Publicador Paraibano* (1833), *O Correio do Norte* (1841-1842), *O Nazareno* (1843-1848), *O Eleitor* (1844-1846), *O Regenerador Brasileiro* (1844), *O Verdadeiro Regenerador* (1844-1845), *O Espelho* (1845), *O Verdadeiro* (1845), *O Tribuno* (1847-1848, 1866-1867 e 1869), *A Revolução de Novembro* (1852), *O Prometeu* (1856), *O Constituinte* (1861). Morreu em 12 de abril de 1872. Oscilou entre um discurso que defendia uma república igualitária, ao modo daquela sonhada em 1848 nas barricadas parisienses, e a opção por reformas dentro dos quadros institucionais do Império. Suas posições partem do neojacobinismo francês que tende a reduzir a questão dos trabalhadores à questão mais geral da soberania popular. Em seu *Manifesto ao mundo* (1849), as principais reivindicações são o sufrágio universal e o direito ao trabalho, como “garantia de vida aos cidadãos brasileiros”, fórmula muito similar à dos socialistas da geração de 1848 na França. Contudo, nada se fala da escravidão. Como explicar essa ausência?

É preciso lembrar antes de mais nada que o socialismo utópico na Europa também é uma fórmula vaga. Ele não fala em nome de uma classe concreta, mas do povo, dos oprimidos, dos que trabalham, dos que sofrem, da humanidade enfim. Sua forma é burguesa porque não se haviam acirrado ainda os confrontos entre o proletariado e a burguesia. Os intelectuais não poderiam assumir um ponto de vista radical em relação à sociedade burguesa. Acreditavam por isso que estavam imbuídos da missão de salvar a ‘humanidade sofredora’. No Brasil, havia a instituição da escravidão, a dilacerar a nação e criar um fosso entre os cidadãos.

Borges da Fonseca, como depois Inácio Bento de Loyola, em *A Voz do Brasil* (1848), editado também em Recife, chegaria a lançar suas catilinárias contra a escravidão, mas suas preocupações não passariam daquelas já defendidas pelos liberais que se batiam pela Independência nos anos que antecederam 1822, isto é, o nacionalismo identificado com o antiportuguesismo. Segundo Loyola, a Independência estava inconclusa; apelava, então, para a formação de uma ‘frente única dos oprimidos’ (o povo), contra os opressores (os estrangeiros, sobretudo portugueses, que ocupavam não só o comércio a retalho, mas também os principais cargos da burocracia).

cia civil e militar). Obviamente nessa ‘frente única dos oprimidos’ não estavam incluídos os escravos. Esse tom conciliador, para não dizer conservador, conforme ao espírito do ecletismo predominante, faria Loyola, dois anos depois, em 1850, lançar um jornal cujo título falava por si: *O Conciliador*.

Borges da Fonseca daria ênfase também à idéia saint-simoniana de organização. O socialismo seria então uma “ciência social”, “tão bem desenvolvida por Fourier e seus discípulos”, cuja função é compreender as “verdadeiras bases para organizar a sociedade”. É preciso lembrar que ‘organizar’, no Brasil, toma um sentido muito diverso do que possuía na Europa. Para os socialistas europeus, conforme salientamos, o liberalismo e as revoluções burguesas, enfatizando o individualismo e a concorrência, assumiram um sentido eminentemente destrutivo. Chegara o momento de organizar a sociedade, isto é, a sociedade industrial e burguesa. Organizar no Brasil significava, ao contrário, manter as bases de uma sociedade ainda escravocrata e agro-exportadora, mesmo com a introdução de certos melhoramentos, seja no campo econômico, seja no social ou político, o que no fim das contas significava conservar. Os germens da idéia de ordem e progresso, que depois seria desenvolvida com o positivismo, estavam pois lançados. Daí por que o saint-simonismo foi tão bem aceito entre a ‘jovem intelectualidade’ brasileira.

Afonso de Albuquerque e Melo, outro pernambucano desse meio, destaca-se pela profusão de sua obra. Fundou e colaborou em diversos jornais, tais como *A Verdade* (1848), *A Reforma* (1848), *A Revolução de Novembro* (1848-1849) e *O Seis de Março* (1872), além de ter deixado uma série de livros publicados: *A liberdade no Brasil, seu nascimento, vida, morte e sepultura* (1864), *Catecismo social e político brasileiro* (1884), *Da monarquia à república* (1889), *A república dos ladrões e assassinos* (1898), e *A lavoura e o câmbio. A fome e o roubo* (1898). Ele reafirmaria o esquema predominante de pensamento entre os defensores das idéias utópicas no Brasil ao dizer que “basta que as novas idéias conquistem uma certa maioria nos espíritos que logo se apresenta a revolução nas coisas”. As ‘novas idéias’ eram obviamente as do socialismo utópico, vindas da Europa. Aqui também é o temor de uma rebelião de escravos que fala mais alto. Albuquerque e Melo chegou mesmo a declarar-se, no jornal pernambucano *A Verdade* (1848), contrário à abolição: “Nós não podemos deixar de ter escravos ... por isso a igualdade que proclama a república não pode ser entre nós para os escravos, e, quem deseja o governo republicano no Brasil não pode querer acabar com a escravatura, porque será isto o mesmo que aniquilar a república” (p.45-47).

Esse mesmo tom conciliador ou eclético faria aproximar socialismo e liberalismo, através de fórmulas vagas como ‘soberania popular’, ‘interesse público’, ‘bem público’, ‘felicidade do povo’ e

‘verdadeira democracia’. O jornal carioca *O Fuzil* é um bom exemplo disso: “O grande partido nacional (o partido liberal) está mais adiantado na política moderna, na política do socialismo, da igualdade, e reconhece que o povo e só o povo deve ditar as leis pelas quais tem de ser governado”. Mas, paradoxalmente apelava-se para a autoridade imperial como único meio de elevar o Brasil à altura dos Estados europeus: “Só um braço de ferro que viesse esmagando a essas víboras que alimentamos em nosso seio nos poderia levar um dia à glória de colocarmo-nos em paralelo com as nações civilizadas” (*O Fuzil*, 1849, p.121-122).

Outro aspecto do saint-simonismo que seria muito saliente no Brasil, era o seu moralismo e o fundo religioso de suas crenças. A aproximação com o ecletismo, criando um amálgama entre fé e laicidade, reforçava o aspecto religioso dos ideais utópicos. Ainda em 1852, no jornal pernambucano *A Imprensa*, seria possível ver essa associação quase ‘natural’ entre socialismo e cristianismo. Em polêmica com Pedro Autran da Mata e Albuquerque, um católico conservador que acusava o socialismo de “ímpio, anticristão, anti-social e anticivilizador” e de “cifrar-se na comunhão dos bens e das mulheres”, Figueiredo lembra o depoimento de São Clemente, São João Crisóstomo, Lactâncio, São Gregório de Nicéia, sobre a comunidade de bens como ideal de vida cristã. Mostrava que a Igreja tinha que voltar às origens (‘cristianismo primitivo’), para enfrentar com propriedade um ‘mundo de rebelião das massas’. Essa sua postura era reforçada pelo fato de ser, no Brasil dessa época, o catolicismo uma religião de Estado.

Essa forma de ver as coisas é perfeitamente visível também em Abreu e Lima (1794-1869), outro pernambucano que participou das agitações de outubro de 1848 e que, em 1855, escreveu o livro *O socialismo*, indicando a sua publicação que as idéias do socialismo utópico deveriam ter uma relativa divulgação no país. De forte inspiração lamennaisiana<sup>2</sup>, esse talvez seja o único livro escrito sobre o tema por essa época. Os outros poucos, como os de Albuquerque e Melo, são uma miscelânea de temas, onde é possível vislumbrar também os relativos ao socialismo utópico. Filho do célebre ‘Padre Roma’ e de formação católica tradicional, Lima expressaria até o fim de sua vida o desejo de ver uma nova Igreja Católica, preocupada com as questões sociais, apesar de nunca haver atacado o seu acordo com a escravidão. “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos” seria, segundo ele, a essência da ‘justiça’ e da ‘caridade’, o laço que deveria unir o ‘gênero humano’, tornando-o uma só e imensa família. O socialismo seria assim um ‘desígnio da providência’ e os socialistas os arautos dessa ‘boa nova’ (Lima, 1855, p.27-28).

Talvez por isso Lima tenha sido o que menos se empolgou com as idéias científicas e o frenesi da idéia de progresso. Crítica

<sup>2</sup> Referência ao socialista utópico H. Felicité de Lammenais (1782-1854), um dos mais célebres seguidores de Henri de Saint-Simon.

Malthus e o seu raciocínio geométrico sobre o crescimento populacional, argumentando que é nos momentos de maior penúria que a população tende a crescer, como que por efeito de um milagre da divina Providência para fazer perpetuar a espécie e espalhá-la por toda a vasta terra, argumento mais do que conveniente a um homem que se via incomodado no meio de tanta miséria, mas que não queria ou não podia voltar-se contra suas causas reais (Lima, 1855, p.45-47). Quanto ao que se entendia por 'questão social', algumas poucas palavras vagas e fora de contexto como alcançar o "bem-estar do gênero humano", "substituir o direito, ao privilégio; o trabalho, à preguiça", "nivelar as condições dos homens", entre outras (Lima, 1855, p.60-63).

Ressalte-se ainda a natureza profundamente racista das argumentações de Lima. Segundo ele, o 'gênero humano' saiu de um 'tronco comum', de uma só raça, a 'raça branca' e, portanto, é desígnio de Deus que todas as raças formem 'uma só família' e façam de todo o mundo uma só nacionalidade. A sua conclusão não deixa de apontar um dos mais fortes mitos que perseguiriam a intelectualidade brasileira até pelo menos o fim do século XIX, o do branqueamento: "Para consegui-lo era mister fazer desaparecer o ódio que divide as raças e o único meio era fundi-las em uma só por meio do cruzamento. Isto virá com o correr dos séculos e a raça caucásea predominará, não só porque é a primitiva, como também porque é a mais enérgica e a mais inteligente de todas as raças" (Lima, 1855, p.121-122). Mais uma vez a escravidão criava um abismo que dilacerava a nação, fertilizando o ambiente profundamente conservador da elite intelectual brasileira.

No início dos anos 70 entra em cena 'um bando de idéias novas'<sup>3</sup>, uma nova tentativa de inserção do Brasil no pensamento moderno. A mocidade acadêmica e os círculos intelectuais adotam o que se chama de 'espírito crítico', que visa combater sobretudo o espiritualismo da vertente eclética. Toma-se conhecimento, indiferentemente, de Comte, Littré, Taine, Renan, Darwin. É desse período a fundação, no Rio de Janeiro, da Sociedade Positivista. Começam a aparecer e se difundir com maior intensidade as primeiras obras daqueles que seriam mais tarde os líderes teóricos das duas alas principais do comtismo, a ortodoxa e a dissidente: Miguel Lemos, Teixeira Mendes e Luiz Pereira Barreto. Em Recife, fazem aparição, entre outros, Tobias Barreto e Sílvio Romero. Como reflexos desse 'espírito de renovação' podemos citar a reforma do Colégio Pedro II e a organização da Escola Politécnica (Paim, 1967).

Esse novo cenário intelectual conferiu certo impulso às utopias sociais e científicas que já circulavam na Europa desde a década de 1860, entre autores como Charles Lemmonier e Frédéric Passy. A propósito das exposições industriais que se tornaram comuns na Europa desde os anos 50, apareceu na *Gazeta de Notícias* do Rio de

<sup>3</sup> Expressão consagrada pelo crítico literário José Veríssimo, no início do século XX.

Janeiro, em novembro de 1875, um artigo não assinado e intitulado “A Exposição Nacional Brasileira em 1875”. Nele defendem-se três idéias centrais – aperfeiçoamento da indústria, liberdade de comércio e divisão internacional do trabalho –, que constituem o sustentáculo da tão sonhada ‘paz universal’.

Segundo o artigo, a civilização progride “com o concurso laborioso de todos os membros da família humana. Uns contribuem com a inteligência, outros com os capitais, e a massa geral com o trabalho”. Fica clara aqui a símile comteana da distinção das funções do corpo humano, garantidora da harmonia do todo. Da mesma forma, fica clara a hierarquia saint-simoniana: ciência, capital (ou indústria) e trabalho. Mas exatamente porque as funções são diferentes e específicas, torna-se necessário ligá-las, para que funcionem como um todo:

O grande fato, porém, que é a pedra angular do edifício da paz, e, portanto, da prosperidade e progresso das nações modernas, é a mistura, o cruzamento, a ligação dos interesses comuns dos diferentes povos ... É o comércio que cria os interesses comuns; por isso, tudo quanto contribui para desenvolvê-lo, contribui também para aproximar o reinado da indústria. (Gazeta..., 15 dez. 1875)

Era preciso garantir, antes de tudo, os meios que efetivassem essas íntimas ligações entre os habitantes do planeta. O velho sonho saint-simoniano do desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação, como as linhas férreas, o barco a vapor e o telégrafo, como meios necessários para ligar todos os homens, reaparece aqui como elemento fecundo da idéia de comércio. Depois, era preciso tornar conhecidas as funções distintas de cada face do globo, e para isso é que serviam as exposições internacionais: “Nesses concursos grandiosos, onde cada povo leva suas obras-primas, disseminam-se perfeitamente as variadas funções dos diferentes povos, uns agricultores, outros manufactureiros”.

Em 1896, essas idéias reapareceriam, sob outra forma, nas páginas do *Jornal do Comércio*, em artigo também anônimo e intitulado, muito significativamente, “Os Estados Unidos da Europa”. Trata-se de uma divulgação das idéias essenciais de Lemmonier com base em um resumo das idéias de três grandes nomes, que por essa época se destacavam entre os propugnadores do ideal da federação dos povos: G. Steinheil, deputado da Assembléia Nacional na Alsácia-Lorena; M. Daniel Barodet, deputado por Paris; e Vicchov, professor em Berlim. Defendendo inicialmente a união aduaneira dos países europeus, a idéia evolui para a defesa de uma liga da paz, por meio da formação de uma federação entre os países membros, que serviria depois de modelo para o resto do mundo. Segundo o artigo, o futuro da política européia seria o futuro do mundo. Daí a euforia dos brasileiros. E aqui, mais uma vez, o velho sonho saint-simoniano

mostra todo o seu vigor em terras brasileiras: “É certo que a introdução do caminho de ferro, a apreensão das distâncias, a aproximação física dos povos originou, entre esses, uma aproximação moral cada vez mais sensível, e precipitou os efeitos da lei natural de sociabilidade...” (Jornal do Comércio, 1º jun. 1896).

### Considerações finais

O Brasil não ficou imune às diversas criações utópicas que circularam na Europa, como no mais se dava com as diversas correntes de idéias vindas de fora. Compartilhou, apesar de seu atraso marcante, da euforia modernizante que se introduziu no país, primeiramente, com as idéias mais modernas e avançadas da ciência européia, sobretudo depois que a febre positivista grassou em variados setores da cultura nacional; e, num segundo momento, com a invasão das modernas invenções da tecnologia, que se alastrou pelo mundo na época que ficou conhecida pela história como *belle époque*. Tais idéias apareceram em diversos momentos em jornais e revistas e passaram despercebidas pelos historiadores do pensamento social brasileiro. Nesse sentido, este artigo buscou contribuir para tornar conhecida uma página da história do imaginário social no Brasil, até então praticamente desconhecida. Além disso, buscou problematizar o estatuto dessas idéias em contexto nacional.

### FONTES E BIBLIOGRAFIA

#### FONTES

- |  |  |
|--|--|
| O Fuzil<br>10 maio 1849;<br>5 ago 1849 | <i>O Fuzil</i> .<br>Rio de Janeiro.  |
| O Globo<br>13 out. 1844                | <i>O Globo</i> .<br>Rio de Janeiro.  |
| Lemmonier, Charles<br>1874             | <i>Os Estados Unidos da Europa</i> .<br>Lisboa: Nova Livraria Internacional.                     |
| Lima, J.I. de A.<br>1855               | <i>O socialismo</i> .<br>Recife: Typ. Universal.   |
| Malon, Benoit<br>1899                  | <i>O socialismo integral</i> .<br>v.1. Lisboa: Tipografia do Instituto Geral das Artes Gráficas. |
| O Progresso<br>1848                    | <i>O Progresso</i> .<br>Recife, ano 3, t.III.  |
| O Progresso<br>1847                    | <i>O Progresso</i> .<br>Recife, ano 2, t.II.   |
| O Progresso<br>jul. 1846               | <i>O Progresso</i> .<br>Recife, ano 1, t.I, n.1.   |

- Proudhon, Pierre Joseph  
1971 *O que é a propriedade.*  
Lisboa: Estampa.
- Proudhon, Pierre Joseph  
1874 *Do princípio da federação.*  
Lisboa: Nova Livraria Internacional.
- Proudhon, Pierre Joseph  
1869 *Filosofia del progresso.*  
Madrid: Libreria de Alfonso Duran.
- Sete...  
1845 *Sete de Setembro.*  
Recife.
- O Socialista...  
1845 *O Socialista da Província do Rio de Janeiro.*  
Rio de Janeiro, n.2, 6, 8, 13, 14, 17, 18, 25.
- A Verdade  
1848 *A Verdade.*  
Recife.
- Worms, René (Org.)  
1895 *Annales de l'Institute Internationale de Sociologie.*  
Paris: V. Giard & E. Brière.

#### BIBLIOGRAFIA

- Agulhon, Maurice  
1991 *1848: o aprendizado da República.*  
Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Almeida, Angela  
Mendes de  
abr. 1999 *Classe e nação: estilos de pensar e de sentir.*  
*Estudos – Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n.12, p.46-55.
- Araújo, Emanuel  
1997 *O teatro dos vícios.*  
Rio de Janeiro: J. Olympio.
- Bottigelli, Émile  
1974 *A gênese do socialismo científico.*  
Lisboa: Estampa.
- Chacon, Vamireh  
1981 *História das idéias socialistas no Brasil.*  
Brasília: Ed. UnB.
- Cole, George D.  
Howard  
1960 *Historia del pensamiento socialista.*  
México: Fondo de Cultura Económica.
- Costa, Angela  
Marques da  
2000 *1890-1914: no tempo das certezas.*  
São Paulo: Companhia das Letras.
- Ferreira, Tânia Maria T.  
Bessone da C.  
1999s *As bibliotecas cariocas: o Estado e a constituição do público leitor.*  
In: Prado, Maria Emília (Org.). *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista.* Rio de Janeiro: Acesso.
- Freyre, Gilberto  
1940 *Um engenheiro francês no Brasil.*  
Rio de Janeiro: J. Olympio.
- Langlois, Jacques  
1976 *Défense et actualité de Proudhon.*  
Paris: Payot.
- Lichtheim, George  
1968 *Los orígenes del socialismo.*  
Barcelona: Anagrama.
- Lins, Ivan  
1967 *História do positivismo no Brasil.*  
São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Mattelart, Armand  
2000 *História da utopia planetária.*  
Lisboa: Bizâncio.

- Morel, Marco  
1998  
Em nome da opinião pública: a gênese de uma noção. In: Colóquio de História e Imprensa, 1997, Rio de Janeiro. *História e imprensa*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj. p.93-101.
- Paim, Antônio  
1967  
*História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo.
- Russ, Jacqueline  
1991  
*O socialismo utópico*. São Paulo: Martins Fontes.
- Schwarz, Roberto  
1982  
*Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.

Recebido para publicação em fevereiro de 2006.

Aprovado para publicação em maio de 2007.