

Igualdade e diferença nas sociedades imaginárias da literatura utópica e distópica, até princípios do século XX

José D'ASSUNÇÃO BARROS
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

RESUMO Este artigo busca examinar algumas das mais famosas sociedades imaginárias da Literatura, até o início do século XX, percebendo como, nestas utopias e distopias, foi tratado o problema da Igualdade, e sua conciliação ou contraste com a idéia de Diferença. Os autores examinados são Platão, Thomas Morus, Campanella, Francis Bacon, Étienne Cabet, Edward Bellamy, H. G. Wells, Aldous Huxley, Charles Fourier, Saint-Simon, entre outros. Uma introdução inicial aos modelos de distribuição da igualdade, considerando as reflexões de Norberto Bobbio e Amartya Sen, ampara a construção de um esquema explicativo que funcionará como instrumento comparativo para a percepção do modelo de distribuição da igualdade em cada uma das utopias e distopias examinadas.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura utópica, Utopias, Distopias, Sociedades imaginárias.

ABSTRACT: This article attempts to examine some of the most famous imaginary societies from literature up to the beginning of the 20th century – perceiving in these utopias and dystopias how the problem of Equality, and its conciliation or contrast with the idea of Difference, was treated. The authors examined are Plato, Thomas More, Campanella, Francis Bacon, Étienne Cabet, Edward Bellamy, H. G. Wells, Aldous Huxley, Charles Fourier, Saint-Simon, among others. An initial introduction to the patterns of distribution of this Equality, which takes into consideration the reflections of Norberto Bobbio and Amartya Sen, gives support to the construction of an explicative scheme that will function as an instrument in the comparison of the perceptions of how Equality is distributed in each of the utopias and dystopias examined.

KEYWORDS: Utopian literature, Utopias, Dystopias, Imaginary societies.

A noção de Igualdade, e o empenho em com ela conciliar a constatação sobre as diferenças humanas, tem sido um sonho antigo, tanto entre aqueles que se empenharam na construção e reconstrução de sociedades reais, como entre aqueles que idealizaram sociedades imaginárias. Neste artigo, nosso objetivo será o de refletir sobre este último grupo: o dos autores que construíram sociedades imaginárias, tratando-se mais especificamente de verificar como eles lidaram com as idéias de igualdade, desigualdade, diferença, como pensaram um sistema social e um espaço de convivência para as sociedades que imaginaram, como equacionaram a relação entre produção e trabalho, entre estas duas e o ócio, ou como conciliaram a necessidade ou não de um governo com a categoria da liberdade. Questões como estas sempre aparecem em todas as utopias imaginadas até hoje, porque são questões

reais, concretas, presentes nas próprias sociedades em que vivemos, e no interior das quais é possível imaginar utopias e sociedades imaginárias.

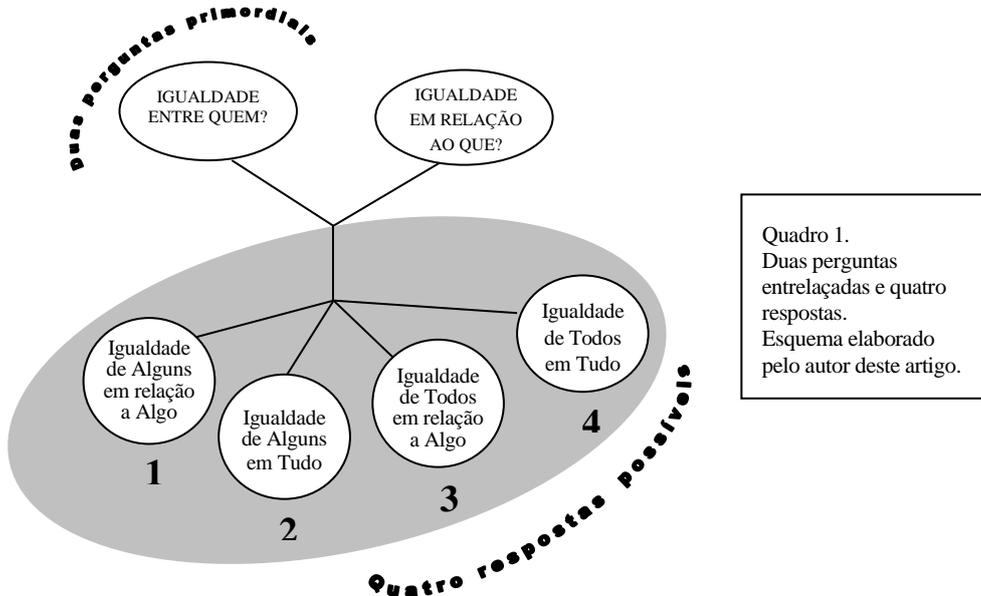
Refletiremos sobre as sociedades imaginárias idealizadas por autores como Platão, Thomas Morus, Francis Bacon, Campanella, Aldous Huxley, H. G. Wells, E. Bellamy, Saint-Simon, Fourier, entre outros. Em algum momento, discutiremos também o esforço empreendido por alguns dos autores que idealizaram utopias em romances literários, como foi o caso de Etienne Cabet. Antes de chegarmos a este conjunto de autores, entretanto, será oportuno mobilizar um sistema conceitual que permitirá estabelecer um liame comparativo para as análises. Partiremos de uma reflexão sobre os diversos âmbitos diante dos quais se pode delimitar os diversos tipos de igualdade.

DUAS PERGUNTAS FUNDAMENTAIS SOBRE A IGUALDADE

Uma boa baliza de sistematização para a compreensão dos sistemas que discutem a igualdade foi proposta por Norberto Bobbio na sua *Teoria Geral da Política*. Para o cientista político italiano, todo esforço no sentido de refletir sistematicamente sobre a igualdade deve partir de duas perguntas fundamentais. Quando se começa a falar em igualdade, uma primeira pergunta é: «igualdade entre quem?». Concomitantemente, pergunta-se de imediato: «igualdade em relação ao que?» (Bobbio 2000: 298-9). Além disso, é preciso considerar que a indagação «igualdade de que» pode implicar vários desdobramentos que, para utilizar uma expressão de Amartya Sen (1992), poderemos chamar aqui de *variáveis focais*. Cada variável focal define um espaço ao qual se refere a igualdade proposta ou pretendida. Pode ser proposta a Igualdade de Algo como a escolha de representantes, as oportunidades de trabalho, de instrução, e, no limite, a Igualdade de Tudo. Em seguida, deve-se ter em vista que as perguntas primordiais unidas («igualdade entre quem» e «igualdade de que») podem se ramificar em quatro possibilidades de respostas que, segundo Bobbio, seriam as seguintes:

- Igualdade de Alguns em relação a Algo.
- Igualdade de Alguns em Tudo.
- Igualdade de Todos em alguma coisa.
- Igualdade de Todos em Tudo.

Será possível esquematizar este plano de categorias:



Os exemplos enquadráveis em cada um destes casos podem ser encontrados fartamente na História das ideias e na história de fato. Não vale muito a pena insistir na primeira possibilidade (Igualdade de Alguns em relação a Algo). Tal como faz notar Bobbio, esse é o lugar comum de qualquer lei ou regulamentação. Toda Lei refere-se a sujeitos ou pacientes que possuem algo em comum que os enquadre na situação específica de que trata a Lei —e que desta forma correspondem apenas a um subconjunto do universo maior de cidadãos. Ao mesmo tempo, a Lei estabelece direitos ou penalidades relativamente a algum aspecto. Resumindo a questão, uma lei refere-se a indivíduos específicos com relação a um problema igualmente específico. A resposta número 2, bem como as demais respostas, já nos conduz à aventura humana do pensamento político. «Igualdade de Alguns em Tudo» era o que propunha Platão em *República*. Platão era crítico do modelo político de sua própria pólis —a Atenas clássica que se transformara em uma democracia plena, incluindo amplos direitos políticos para a parte mais miserável da população (conservando, entretanto, a exclusão dos escravos, dos estrangeiros e, em nível à parte, das mulheres). A utopia platônica será um princípio oportuno para a discussão das matrizes igualitárias que geram clivagens sociais dentro das quais a igualdade é repensada mais uma vez, ao mesmo tempo em que se tenta revestir a totalidade social de algum tipo de igualdade em sentido mais amplo.

UTOPIA PLATÔNICA: A DESIGUALDADE PLANEJADA

A utopia platônica —descrita na *República* e em outros textos como *As Leis*, *Crítion* e *O Político*— apresenta dois traços bastante igualitários para a época: são eliminadas a propriedade e a família. A educação seria igual para todos aos 20 anos, mas aí se produziria um primeiro corte no igualitarismo inicialmente proposto. Platão imaginava que nesse ponto, o sistema educacional promovido pelo Estado poderia começar a discriminar —com base em avaliações rigorosas das trajetórias individuais— o «tipo de alma» de cada um. O primeiro tipo a abandonar o sistema integral de educação era o das «almas de bronze», que seriam mais grosseiras e, por isto, a partir dos vinte anos, deveriam se dedicar à subsistência da cidade em atividades como a agricultura, artesanato e comércio. Os demais seguiriam nos estudos por mais dez anos, quando então ocorreria um segundo corte. As «almas de prata» —tocadas primariamente pela virtude da coragem e prontas a desempenhar com eficiência os ofícios da guerra— formariam uma nova classe: a dos «guerreiros», que cuidariam permanentemente da defesa da cidade. As «almas de ouro» seguiriam nos estudos, agora centrados na Filosofia. Aos cinquenta anos, os que fossem bem sucedidos em uma avaliação final passariam a ser magistrados, adquirindo a ciência da Política e responsabilizando-se pelo governo da cidade.

A idealização de Platão, deste modo, aponta para uma possível igualdade primordial na repartição de bens, mas para uma bem calculada desigualdade no que se refere ao direito ao poder e ao saber. Como para os filósofos da Grécia Antiga saber é sabor, a formação de uma elite do Poder e do Saber também implicaria, podemos acrescentar já ao nível interpretativo, em uma elite do Prazer. Além disto, a definição das almas como metais menos e mais nobres mostra desde já uma bem articulada discriminação social, pois haveria um jogo desigual de prestígios aí envolvido. O princípio democrático quebra-se também, apesar de uma pequena capa que preservava a aparência de democracia: no exercício de sua função política e diante de grandes decisões a serem tomadas, os filósofos-dirigentes primeiro lançariam mão da persuasão para convencer os demais cidadãos de suas decisões; mas falhando este recurso teriam todo o direito à utilização da força para fazer valer as suas decisões que, no fim das contas, seriam as mais justas de acordo com as expectativas platônicas. A *República* de Platão pode lembrar, a autores de ficção, as partições igualitárias de uma sociedade de formigas, que possuem as formigas-operárias, as formigas-guerreiras, e uma formiga-rainha, que corresponde ao núcleo de filósofos dirigentes. Os aspectos igualitários ocorrem no interior de cada grupo funcional. Por outro lado, o grupo dos filósofos-dirigentes seria efetivamente aquele que teria *Tudo* o que um grego considerava necessário para uma vida plena. Afinal, os atenienses da época sempre consideraram dimensões imprescindíveis da vida plena o exercício da Política e da Filosofia, necessariamente amparados por um tempo liberado para o ócio criativo. No caso dos filósofos da utopia platônica, o tempo do ócio criativo poderia se estender à totalidade —ao contrário do que ocorria com os filósofos que viviam no mundo real das democracias atenienses, já que nenhum cidadão poderia deixar de ir à guerra e de comandar a administração de suas propriedades.

Como se pode ver, o modelo platônico opõe-se à igualdade democrática que existia na Atenas da época, quando os direitos democráticos haviam se estendido aos po-

bres e que, para Platão, havia permitido a livre proliferação de demagogos hábeis em manipular a opinião pública em favor de seus interesses particulares. Platão questionava a igualdade aritmética, em particular no que se referia à distribuição dos valores políticos. Para ele a igualdade deveria ser necessariamente geométrica, isto é, ser aferida em razão do mérito e da qualidade do tipo de contribuição para a sociedade. No modelo que ele radicaliza com a *República* —apesar dos traços igualitaristas que aparecem para todos no que se refere à ausência de propriedade e da família nuclear— pode-se dizer que, no limite, temos a fórmula do «todos os cidadãos são iguais, mas uns são mais iguais do que os outros», celebrizada pela *Revolução dos Bichos* de George Orwell (1945). Poder-se-ia argumentar que isto corresponde mais rigorosamente a uma *distopia* (uma utopia ao contrário). De qualquer forma, no interior de cada categoria funcional proposta pela utopia platônica realiza-se a fórmula da «Igualdade de Alguns em Tudo».

ADMIRÁVEL MUNDO NOVO: A DESIGUALDADE CLONADA

Quem de alguma maneira transpõe a severa matriz da utopia platônica para uma obra de ficção, dialogando criticamente com este modelo, é o romancista Aldous Huxley (1894-1963) em sua célebre obra «Admirável Mundo Novo» (1931). O Mundo Novo também é clivado em categorias bem delimitadas umas das outras: os alfas, betas, gamas, deltas e épsilons. Mas esta clivagem já não é mais extraída da própria natureza humana a partir de um rigoroso sistema de instrução que vai fazendo aflorar a natureza essencial de cada homem. As «almas de bronze, prata e ouro» —que na utopia platônica tinham de ser descobertas a partir de um meticuloso processo educacional e seletivo— são agora produzidas com precisão através de um processo futurista de clonagem, enriquecido por um cuidadoso trabalho de condicionamentos psicológicos e sociais. A educação, bem entendido, também desempenha um papel importante nesta moldagem de tipos humanos, mas ela é precedida de outros recursos que incluem a própria manipulação da genética humana. Huxley, aliás, foi um visionário que previu as possibilidades de controle da engenharia genética pela ciência humana.

No Mundo Novo o sexo não é mais necessário como meio para atingir a reprodução (na *República* de Platão, bem como no pensamento grego de modo geral, a principal função do sexo entre homens e mulheres inseridos dentro do sistema de cidadania seria a de gerar cidadãos). Os indivíduos do *Admirável Mundo Novo* são clonados na quantidade prevista e desejada pelo sistema social, e já produzindo indivíduos de um tipo ou outro que irão se encaixar perfeitamente no interior da classe social e funcional à qual estão destinados. Assim, os cocientes de inteligência de cada um já aparecem determinados em função da atividade que irá exercer. As suas mentes, inclusive, são produzidas para que se sintam perfeitamente felizes dentro das classes a que estão destinados —e a isso se junta um sistema de instrução e convivência que desde o princípio já é separado para cada uma das classes. Em uma palavra, no *Admirável Mundo Novo* a própria sociedade fabrica em série as suas «almas de bronze», «almas de prata» e «almas de ouro»— e, desde que tudo funcione sem erros, não há possibilidade de insatisfações sociais geradas pela desigualdade so-

cial, o que excluiria em primeira instância os movimentos revolucionários que ambicionassem mudar a situação.

Também aparece aqui outra perspectiva sombria. Neste Novo Mundo o afeto —particularmente o que aparece envolvido com as relações amorosas entre homem e mulher— tende a desaparecer. Na verdade, se em algumas sociedades puritanas de épocas anteriores a palavra «sexo» podia ser tratada como tabu, no Mundo Novo a palavra «amor» é que é passível de sofrer este estigma. As relações entre homens e mulheres agora se dão apenas com vistas ao prazer, e misturam-se à efemeridade do gozo sexual. Outro aspecto do *Admirável Mundo Novo* é a ausência da família —que aquela sociedade abolira por julgar responsável por muitos dos males dos tempos antigos. Acompanhando a abolição da monogamia, a sexualidade é estimulada desde a infância e posteriormente a promiscuidade sexual torna-se obrigatória. Por outro lado, para afastar definitivamente qualquer fantasma de insatisfação pessoal —já que a insatisfação social é praticamente extinta com o cuidadoso sistema de clonagem— a felicidade também pode ser comprada sob a forma de um sedativo chamado «soma». Adicionalmente, não existem mais as insatisfações decorrentes de problemas físicos, e mesmo a velhice foi extinta: todos são jovens, belos e saudáveis, embora cada um dentro do padrão da categoria social a que pertence. A estabilidade social, para o Mundo Novo, depende de que seja assegurada a estabilidade pessoal. Ao nível individual, nenhum delta desejaria ser um beta, e nenhum gama desejaria ser um alfa.

A distopia proposta por Huxley —*distopia* e não *utopia*, já que no caso ele a utiliza como um caminho para criticar os sistemas totalitários— encobre uma arguta reflexão sobre a felicidade, a liberdade e a desigualdade humana. Para além disto, atenta-se também para os riscos do uso da tecnologia a partir de uma perspectiva totalitária. Entrementes, uma das análises mais profundas que Aldous Huxley encaminha nesse célebre livro é a dos sistemas de condicionamento que gradualmente forjam mentalidades e comportamentos. A diferença entre o Admirável Mundo Novo e o mundo real —no caso de Huxley, a modernidade do século XX— seria a de que nesta última os processos de condicionamento ocultam-se na educação, na ideologia, no direcionamento de uma cultura de massa. De forma contrária, o Mundo Novo traz a nu para os seus próprios habitantes, sem ocultações, tanto os processos de condicionamento como as demandas e intenções às quais eles atendem —em última instância: o interesse maior na conservação da estabilidade social. Todos têm clara compreensão acerca do papel da genética, da psicologia e da educação na formação das mentalidades de grupo (os berçários são explicitamente inseridos em «salas de condicionamento neopavloviano»). De igual maneira, todos são cômicos da função da sexualidade livre e da droga «soma» no sentido de contribuir para evitar instabilidades emocionais ao nível individual.

As semelhanças entre a utopia platônica e a distopia do *Admirável Mundo Novo* partem das clivagens sociais assumidas como planejamento social. As ausências da família e da sexualidade monogâmica também estão contempladas nos dois casos, bem como o controle da procriação pelo Estado. Na utopia Platônica o Estado direciona e interfere nas relações sexuais que visarão à procriação, e é de se supor que, caso Platão pudesse imaginar a possibilidade dos recursos de procriação em laboratório, também os teria preferido como soluções mais precisas. Os processos de condicionamento —desenvolvidos sistemática-

mente ao mesmo tempo em que são postos a nu— também estão contemplados nos dois casos. Apenas que, tal como já foi ressaltado, na *República* de Platão o Estado se ocupa de perceber quais são as almas de «ouro» ou «bronze» para a partir daí lhes oferecer a educação necessária, enquanto no Mundo Novo o próprio Estado já produz estas almas desde o útero de proveta. Em ambos os casos, enfim, realiza-se no interior de cada categoria social e funcional específica a igualdade, consoante a fórmula «Igualdade de alguns em Tudo». Destacar-se do padrão do grupo, em um caso e outro, equivale a ameaçar a estabilidade social do sistema¹.

IGUALITARISMOS

A resposta 4 («Igualdade de Todos em Tudo») conduz-nos às utopias igualitaristas. Não haverá possibilidade de examinar os imaginários igualitaristas nos limites deste artigo, mas pode-se de passagem dizer que as duas respostas imediatamente precedentes («Igualdade de Alguns em Tudo» e «Igualdade de Todos em Algo») correspondem, cada qual a seu modo, a padrões igualitários de algum tipo. A *República* de Platão —uma «Igualdade de Alguns em Tudo»— é uma utopia igualitária dentro dos limites a que se propõe: uma utopia com exclusão social daqueles que estão fora destes limites, e com clivagens sociais e funcionais específicas. Mesmo a perspectiva liberal, emergente a partir das revoluções burguesas dos séculos XVIII e XIX, circula dentro de uma proposta igualitária («Igualdade de Todos em alguns aspectos»). Quem negará que a *Declaração dos Direitos do Homem* é um empolgante documento igualitário nos artigos que descrevem os direitos inalienáveis dos seres humanos? E por todo lado as democracias liberais amparam-se no imaginário da igualdade, mesmo que sua base capitalista sustente-se amplamente na desigualdade.

Esses dois modelos —república platônica e democracia liberal— desenvolvem-se dentro dos limites *igualitários*. Mas o âmbito que deixaremos a uma reflexão futura refere-se ao *igualitarismo*. Há uma sutil distinção entre «igualitário» e «igualitarista». Se repararmos bem, existe um superlativo bastante significativo envolvido na passagem de uma palavra a outra. O igualitarismo propõe a plenitude da igualdade nos dois termos da equação: «Igualdade para Todos em Tudo (ou quase tudo)». Agora, sujeito e objeto do processo de equalização são expandidos tanto quanto possível. Em um dos limites, o sujeito da igualdade tende à unidade absoluta e desaparecem as classes sociais; no outro limite, o objeto da igualdade estende-se a todas as condições de vida, e sintomaticamente pode desaparecer a propriedade privada. Não é preciso que sejam atingidos esses limites mais extremos para que já seja pertinente falar em igualitarismo, mas de alguma maneira deveremos estar mais próximos a eles. Para entender os diversos modelos e matrizes igualitaristas, será preciso retomar a sua história. À parte as experiências mais limitadas do comunismo cristão primi-

¹ No enredo de *Admirável Mundo Novo*, um dos personagens centrais da trama —o alfa-mais Bernard Marx— sente-se insatisfeito no mundo em que vive, em parte porque é curiosamente diferente dos demais integrantes de sua casta, talvez em decorrência de alguma falha no processo de produção genética. O encontro dele com habitantes de uma região na qual é permitido que se cultive o «modo de viver antigo» —uma espécie de «reserva histórica», similar às atuais «reservas indígenas»— trará para a cena outro personagem perturbador para o sistema: John, o selvagem.

tivo, as utopias e os modelos políticos igualitaristas começam a se consolidar na modernidade. Um marco teórico particularmente importante é seguramente a *Conspiração dos Iguais de Babeuf*, texto escrito por Filippo Buonarroti em 1828 (Buonarroti 1836). Por outro lado, as utopias igualitárias já haviam começado a aparecer na literatura desde o Humanismo Renascentista, particularmente com a *Utopia* de Thomas Morus (1478-1535) e a *Cidade do Sol* de Tomaso Campanella (1568-1639). Associaremos a uma matriz comum, que denominaremos «matriz Morus», essas utopias igualitárias que prevêm um mundo habitado por seres sábios ou especiais —e que, portanto, estão prontos para uma vida tão isenta de tensões quanto possível (uma vida que, a bem da verdade, não pode ocorrer efetivamente senão fora deste mundo).

AS UTOPIAS DOS HOMENS SÁBIOS

A *Utopia* de Thomas Morus, descrita na obra de mesmo nome que foi publicada em 1516, é uma sociedade imaginária e idealizada na qual não existe a propriedade privada e se verifica uma absoluta comunidade de bens e do solo, com ausência de antagonismos entre a cidade e o campo —traço utópico através do qual Morus encaminhava uma crítica à Inglaterra de sua época. De igual maneira, não existe trabalho assalariado, nem gastos supérfluos ou luxos excessivos e necessários, desempenhando o Estado o papel de órgão administrador da produção. Historicamente localizada, essa utopia renascentista constitui simultaneamente uma crítica à sociedade feudal e à Inglaterra contemporânea a Thomas Morus. Tem o valor pioneiro de ter sido a primeira idealização de uma sociedade com comunidade de bens.

Os habitantes da *Utopia* de Thomas Morus são sábios epicuristas que buscam o prazer. A Volúpia —entendida como todo movimento do corpo e da alma no qual o homem experimenta deleite natural— é a virtude por excelência dos utopianos, para quem nada seria mais estranho do que as virtudes austeras daqueles que aceitam gratuitamente o sofrimento e renunciam apaticamente aos prazeres da vida. Os utopianos, dessa forma, esmeram-se em buscar os prazeres que podem ser obtidos sem injustiça, e que não acarretem em malefícios posteriores. Mas o aspecto mais importante mesmo —o qual confere à Utopia o caráter de uma matriz igualitarista— é a ausência da propriedade individual e privada, ou mesmo de posse (no sentido feudal). Para não permitir que se reinstale o sentimento de propriedade, os utopianos trocam de moradia a cada dez anos, utilizando ainda por cima o método do sorteio. O modelo de distribuição é o balcão instalado no centro de cada quarteirão, onde as diversas famílias depositam a sua produção e de onde cada um tira aquilo que lhes aprouver. Nesse sentido, ocorre o modelo de distribuição que prevê que cada um receba de acordo com a sua necessidade. Pressupõe-se a sabedoria como um atributo fundamental de cada um dos habitantes, já que todos apenas tiram o necessário para a sua sobrevivência. Nessa operação, não circula qualquer espécie de dinheiro.

A organização política é democrática, com eleição direta dos magistrados até chegar à autoridade máxima exercida por um Príncipe. Mas é interessante observar o sistema fortemente autoritário previsto para evitar que haja conspirações, conluios e manipulações

de opinião. Qualquer reunião política fora do Senado e das Assembléias Populares, onde e quando esteja prevista a discussão e votação periódica das leis, é punida com a morte. Existem instituições permanentes cuja função é impedir que os governantes conspiram contra a liberdade ou exerçam qualquer forma de tirania. Por outro lado, à parte esse regime autoritário de exceção face às situações que ameacem o funcionamento democrático, a Utopia é o lugar privilegiado da liberdade de pensamento. Morus constrói aqui um verdadeiro paraíso de tolerância religiosa, já que os habitantes da Utopia professam os mais variados credos sem que quaisquer deles entrem em colisão. Curiosamente, esse paraíso de tolerância imaginado por Thomas Morus contrapõe-se às ideias que ele mesmo iria defender no mundo real com relação aos modos como o Estado deveria lidar com os assuntos religiosos. No *Diálogo a Respeito das Heresias e Assuntos de Religião* (1529), o chanceler-escritor chega a se mostrar favorável à erradicação das heresias sediciosas, evocando-a como medida necessária para a preservação da paz e segurança do Estado. Esse aspecto é sintomático: Morus sabe que no seu mundo imaginário está lidando com seres sábios e perfeitos —prontos para a felicidade, a liberdade, e a tolerância mútua— enquanto no reino inglês de cuja administração participava estaria lidando com seres imperfeitos e mutuamente hostis. Terminou por morrer pela insistência em conservar a liberdade de consciência, ao ser decapitado por se recusar a acompanhar a pretensão real de separação da Igreja Inglesa em relação à autoridade papal (questão do divórcio de Henrique VIII).

A matriz igualitarista apresentada por Thomas Morus, a qual se repetirá com variações em outros momentos da história das utopias, tem um ponto singular em relação às que já examinamos. Ela pressupõe a existência de homens sábios —prontos para um mundo de Liberdade e Igualdade, sem anseios egoístas de qualquer espécie. Um mundo de homens que não existem, poderíamos acrescentar. Mundo também sem história, pois o autor não apresenta nenhuma proposta de como teria sido possível chegar a este estado de perfeição política a partir de um mundo antes habitado por seres humanos comuns, ainda por se preparar para a igualdade, envolvidos em tensões sociais de todos os tipos e acalentando os interesses egoístas que surgem espontaneamente em uma sociedade competitiva. Ao se negar a examinar a passagem do mundo imperfeito ao mundo utópico, Morus também contorna a questão de apresentar um programa de revolução ou de transformação social. Condena seu mundo perfeito a um espaço imaginário, a um «não-lugar» proibido aos homens que estão mergulhados na história, e que precisam construir a sociedade em que irão viver com seus tateamentos e hesitações, suas imperfeições e revoluções.

CIDADE DO SOL

As proposições utópicas que se aproximam da matriz utópica proposta por Thomas Morus começam a aflorar com o humanismo Renascentista. Logo aparece a *Cidade do Sol* de Campanella (1568-1639) e *A Nova Atlântida* de Francis Bacon (1561-1626). Essas proposições utópicas são sustentadas ou pela ideia de que todos os seres que as habitam estão preparados para a felicidade, para a igualdade e para a liberdade —um pouco passando ao largo de colisões de situações e de interesses que podem ocorrer nas experiências reais— ou então aparece a ideia de que existe uma elite de sábios respeitados incondicionalmente

por todos, e que por isso conseguem resolver todos os problemas sociais apontando infalivelmente a melhor solução. Nessa última variedade entramos no âmbito da pequena elite de governantes perfeitos, que com a sua presença e orientação utopizam todo o ambiente à sua volta.

A *Cidade do Sol* (1602), de Tomaso Campanella, pertence a este tipo. Esta utopia igualitária inspira-se na *Utopia* de Morus, mas pode-se dizer que ela é discretamente temperada com elementos oriundos da *República* de Platão. O que faz da *Cidade do Sol* uma utopia igualitarista é, sobretudo, o fato de que os bens são colocados em comum. Inexiste a propriedade e verifica-se uma educação igualitária. O igualitarismo transparece na própria indumentária, pois todos vestem roupas iguais. Destarte, os dois sexos são tratados diferentemente —senão com desigualdade, pelo menos com diferenças bastante claras que já começam a certo estágio da educação ministrada às crianças. Para além disto, a Cidade do Sol prevê critérios de distribuição fundados no mérito. O detalhe que nos interessa é que esta utopia ampara-se na orientação e governo provenientes de um grupo destacado de sábios —um grande conselho de magistrados em forma piramidal, que tem no seu cume quatro sábios maiores, um deles desempenhando o papel de autoridade máxima. O *Hoh*, palavra que significaria «O Metafísico», é este sábio extremo que se situa no cimo do conselho piramidal de sábios. A ele estão ligados os outros três sábios: «Potência», «Amor» e «Sapiência», cada qual reunindo setores importantes da vida social e dos campos humanos de pensamento e ação. Assim, o sábio «Potência» é o responsável final por tudo o que se relaciona à Paz e a Guerra; o sábio «Amor» rege tudo o que se relaciona com alimentação, vestuário e associação amorosa; e o sábio «Sapiência» rege as artes, as ciências e a instrução.

A pirâmide da sabedoria estende-se para mais além. A cada um destes três sábios liga-se um certo número de magistrados. Por exemplo, o ministro «Sapiência» rege um círculo imediato de onze magistrados (Astrólogo, Cosmógrafo, Geômetra, Historiador, Poeta, Lógico, Retórico, Gramático, Médico, Fisiólogo, Moralista). Desse modo é formada a pirâmide de sábios que, destacadamente, rege a vida dos Iguais que habitam a Cidade do Sol. Embora os sábios sejam em última instância oriundos do próprio corpo de cidadãos, não deixa de se formar aqui aquela sociedade igualitária que precisa ter o seu sucesso assegurado pela orientação precisa de um corpo à parte —uma espécie de órgão especial dentro do próprio corpo cuidando para que tudo ocorra a contento e o organismo social se desenvolva. Um indício do caráter paternalista desta estrutura está na transmissão do conhecimento: existe um único e monumental livro, chamado «Saber», no qual se inscrevem todas as ciências e conhecimentos humanos. Este livro é lido regularmente ao Povo de acordo com o método pitagórico. No fim, os sábios acabam se transformando em mediadores entre o povo e o conhecimento. Outro indício igualmente interessante está na forma como são estabelecidas as uniões amorosas, pois o «Amor» e seus magistrados assumem o papel de estabelecer quais são as uniões que podem ser confirmadas, desaconselhando (ou até impondo) a separação dos enamorados que não constituam pares harmônicos ou complementares de acordo com a avaliação destes magistrados.

Não há menções, entretanto, de que os membros do conselho de sábios constituam uma casta particularmente privilegiada no sentido material ou econômico. Dessa forma, não se poderia falar aqui em duas classes separadas por um abismo —uma aristocracia diminuta

que se destacasse como casta ou elite dominante—; a ideia que perpassa é a do grupo de sábios que desempenha um trabalho altruísta em favor da comunidade. Este modelo de utopia igualitarista regida por um conselho de sábios não é o único, conforme veremos em seguida.

NOVA ATLÂNTIDA

A *Nova Atlântida* de Francis Bacon foi postumamente publicada em 1627. A Atlântida imaginária proposta por Bacon opõe-se à Atlântida que Platão havia descrito na *República*. A comunidade utópica inventada por Bacon também tem o seu bem estar assegurado por um grupo de sábios que habita a Casa de Salomão —uma instituição científica cuja função é descobrir permanentemente meios de facilitar a vida em geral, bem como de orientar a vida dos cidadãos com vistas a lhes assegurar a felicidade. Sobretudo, é um corpo de cientistas, que trabalha incessantemente pela ampliação do conhecimento em todos os sentidos. Essa instituição científica é o verdadeiro coração da utopia proposta por Bacon, ligando-se aos centros agrícolas, aos centros de saúde, aos centros de produção de energia, e assim por diante. Os sábios são, neste caso, trabalhadores incansáveis que se dedicam a verter seu talento científico em benefício da comunidade inteira, a quem só resta usufruir um mundo de liberdade e igualdade perfeitamente harmonizado pela ciência e sabedoria. Pode-se dizer que a «variante Bacon» da «Matriz Morus» propõe um modelo de utopia igualitarista no qual a responsabilidade pela harmonia social é transferida mais uma vez para um pequeno núcleo dedicado e altruísta de sábios que trabalham para o bem geral. Um detalhe relevante é que a *Nova Atlântida* de Bacon já possui uma história. A *Utopia* de Thomas Morus e *Cidade do Sol* de Campanella são não apenas apresentadas como «não-lugares» (u-topias), mas também como realidades fora do tempo —uma vez que não se diz como se chegou a elas. Já *A Nova Atlântida* de Bacon tem uma origem: ela é fundada 900 anos antes do relato por um grande sábio altruísta que vem de fora. A utopia proposta por Bacon, desta forma, é implantada por um gesto magnânimo —ela não é gerada por um processo revolucionário, ou sequer por um processo de reformas graduais. Veremos em seguida que essa ideia do grande fundador que institui a utopia com um único gesto multi-abrangente segue adiante no conjunto das trajetórias das ideias utópicas.

FALANSTÉRIOS

Examinaremos a seguir uma nova proposta utópica —de certo modo, uma variação mais moderna da utopia mórica, acrescida de uma intenção de se ver um dia concretizada, mesmo que ao final da tentativa não venha a encontrar sucesso. Em comum com o modelo igualitarista anterior, um rigoroso planejamento, imposto de cima. A primeira referência são as ideias de Charles Fourier (1772-1837). Já escrevendo de um mundo mais avançado em termos industriais, e que assistira aos recuos da Revolução Francesa, Fourier pretende erigir o seu sonho de uma sociedade justa e igualitarista sob a complacência de «capitalistas esclarecidos» sintonizados com as ideias liberais. O grande fundador, por outro lado, será

ele mesmo —portanto não mais um fundador imaginário, mas um fundador histórico que, não obstante, não logrou obter sucesso efetivo na implantação do seu projeto. Assim, o Fourier que pretendia se tornar o fundador concreto de uma nova sociedade acaba se tornando mais um fundador imaginário como os outros, um personagem engolido pela sua própria utopia não realizada.

As Falanges propostas por Fourier seriam correspondentes a pequenas unidades sociais com populações de cerca de 1500 habitantes, e cada uma possuiria um edifício comum chamado Falanstério onde todos viveriam harmoniosamente². Apesar de um cálculo relativo ao emparelhamento numérico de homens e mulheres, a ideia era que a vida no falanstério levaria espontaneamente à dissolução de formações sociais rudimentares como a célula familiar monogâmica e restrita. Para isso, o falanstério teria muitos espaços de socialização, inclusive as refeições, que seriam coletivas. Fourier era um crítico visceral do casamento, e acreditava que se este fosse derrubado tudo o mais se ajeitaria espontaneamente, conduzindo a uma sociedade realmente livre. A ruptura natural com a monogamia era um item previsto com o desenvolvimento dos falanstérios. O comportamento tendente à multiplicação de contatos amorosos era chamado por Fourier de «angélico». De acordo com um comportamento hedonista, todos buscariam o máximo de prazer (o que já vimos na Utopia de Thomas Morus). Também antecipava, com sua utopia polígama, algumas das ideias de Wilhelm Reich (1897-1957), que via na camisa-de-força monogâmica a base de alguns dos males da sociedade. Para Fourier, aliás, o livre acesso aos prazeres eliminaria tanto as tendências ao excesso destemperado, como permitiria que os homens descobrissem realmente o prazer, alimentando-se com mais gosto e amando com uma serena plenitude sexual.

As crianças, por exemplo, seriam educadas mais espontaneamente, com um mínimo de interferência dos adultos. Fourier flerta com o anarquismo, mas redesenhando-o com as cores de um otimismo utópico. Ele acreditava que um setor específico do conjunto de crianças tenderia a criar brincadeiras em torno de temas como o cuidado dos jardins e a limpeza das dependências comuns do falanstério, de modo que este trabalho seria feito automaticamente como atividade lúdica. Para além disto, o trabalho dos adultos também seria alegre, com variedade de atividades, o que evitaria o tédio e a fadiga³. No falanstério, não haveria seres humanos improdutivos —tal como existiam no estado de «Civilização» que o seu sistema pretendia superar (segundo Fourier, cerca de 2/3, entre profissões desnecessárias e improdutivas, fora ociosos de várias espécies e mulheres mantidas em reclusão doméstica). Já com relação à questão da igualdade social, a proposta de Fourier era radicalmente dedicada à possibilidade de minimizar a desigualdade, mas ele admitia que haveria

² Em uma obra chamada *A Teoria dos quatro movimentos* (1808), Fourier havia chegado à curiosa conclusão de que o falanstério deveria abrigar uma população de 1620 pessoas (810 de cada sexo). Fourier chegou ao seu número de 1620 a partir da teoria que desenvolvera dos *Quatro Movimentos*, segundo a qual os seres humanos seriam impulsionados por treze paixões especificadas. A população do inicial do Falanstério devia ser calculada de modo que todos na comunidade tivessem a oportunidade de encontrar outros com características complementares à sua.

³ A variação de atividades no exercício do trabalho (durando cada tipo de atividades no máximo duas horas) evitaria que os homens reprimissem uma das treze «paixões» fundamentais do ser humano: o desejo de borboletear, expressão que designava o eterno desejo de variedade (de passar de uma para outra flor).

diferenças entre os habitantes do Falanstério. O dinheiro e a propriedade privada, por exemplo, não seriam suprimidos —apesar de que, na vida «societária» e saudável do Falanstério, purificada dos padrões de egoísmo e individualismo que até então haviam caracterizado a sociedade dita «civilizada», nem o dinheiro nem a propriedade teriam quaisquer efeitos danosos e produtores de opressão econômica.

Por outro lado, como modelo de redistribuição da riqueza, previa-se que esta seria orientada de acordo com a qualidade do trabalho produzido por cada um —o que justificaria as diferenças em termos justos. Bem estabelecido, não seria uma remuneração privilegiando propriamente tipos diferentes de trabalho, mas sim a eficiência e o benefício real que os grupos profissionais estivessem produzindo para a comunidade. Quanto menos doentes tivesse um falanstério, mais os médicos deste falanstério seriam bem remunerados; quanto menos problemas estruturais ou de manutenção afligissem o Edifício, mais ganhariam os engenheiros e técnicos; quanto mais deliciosa e nutritiva fosse a alimentação, mais ganhariam os cozinheiros ou os que naquele mês tivessem se dedicado às atividades alimentícias. Desta forma, cada grupo funcional faria um esforço coletivo para elevar o padrão dos resultados de seu trabalho e, desta forma, os seus próprios ganhos. Por outro lado, tal como já foi dito, um cidadão do falanstério não precisaria estar aprisionado em uma única profissão, sendo previsível que a maioria se dedicaria variadamente ao exercício de várias funções.

Digno de nota é o extremo detalhismo com que Fourier planejava a instalação do seu Falanstério. Concebeu desde a sua arquitetura até a indumentária a ser utilizada pelos seus habitantes. As roupas teriam botões nas costas, pois assim os seres humanos precisariam sempre uns dos outros para abotoá-los e desabotoá-los, o que impediria o estabelecimento dos padrões individualistas e egoístas que tanto caracterizavam a sociedade «civilizada» do seu tempo (em Fourier, «civilização» era uma palavra pejorativa, indicativa de um estado a ser superado). Os calçados por ele imaginados seriam resistentes e práticos, e não inutilmente sofisticados e voltados para uma estética em permanente mutação. Imaginou uma centena de expedientes para evitar desperdícios e gastos desnecessários. Detalhe igualmente significativo era que Fourier pretendia que liberais progressistas financiassem o seu projeto de implantação efetiva do Falanstério. Escreveu cerca de quatro mil cartas a pessoas poderosas, ricas ou influentes, na esperança de obter apoio para o seu projeto. Também colocou anúncios em jornais, mostrando-lhes que poderiam obter grandes lucros caso investissem nos falanstérios, que também seriam produtivos. Todavia, esse capitalista progressista interessado em utopias sociais não apareceu nunca. Já o industrial Robert Owen (1771-1858) tentou ele mesmo implantar a sua sociedade reformada, investindo seus próprios recursos em colônias cooperativas nas quais a propriedade privada seria extinta. Ele já vinha obtendo algum sucesso em sua atividade industrial, organizando suas fábricas de maneira surpreendentemente humana e com grande justiça social, sem que isto prejudicasse o progresso capitalista de seus empreendimentos. Contudo, as tentativas de concretização do seu projeto igualitarista fracassaram, em parte porque esse projeto sofreu muitas resistências da aristocracia inglesa de sua época.

Por fim, como último exemplo, também era uma sociedade governada por um conselho de sábios e artistas a que havia proposto o conde Claude-Henri Saint-Simon (1760-1825). Para este caso, ao invés de rejeitar inteiramente o mundo à sua volta, a utopia de

Saint-Simon previa uma sociedade industrial depurada de suas desordens e injustiças, sendo conduzida consensualmente pelos «produtores» —os operários, empresários, sábios, artistas e banqueiros. Em uma de suas primeiras obras, as *Cartas de um habitante de Genebra a seus contemporâneos* (1803), ele já há havia proposto que os cientistas tomassem o lugar das autoridades religiosas na condução espiritual das sociedades modernas. Todavia, no ano de sua morte, publicaria uma obra intitulada *Nova Cristandade* (1825), que já se preocupava com a idéia de uma reforma na religiosa⁴. Vale ainda lembrar que, como Fourier, Saint-Simon teve uma preocupação peculiar em discutir a necessidade de corrigir as desigualdades de gênero, notando-se que poderemos encontrar entre os saint-simonianos algumas das mulheres pioneiras na luta pelos direitos da mulher e por uma inserção não desigual no mundo social e político. Dentre elas, é oportuno lembrar o nome de Claire Bazard (1794-1883). Além disso, com relação aos modos de distribuição da riqueza, Saint-Simon preconizava a fórmula «a cada um segundo a sua capacidade, a cada capacidade segundo o seu trabalho» (*Do Sistema Industrial*, 1822)⁵.

NA PRÁTICA, A UTOPIA É OUTRA

A fragilidade das utopias que grassam antes e durante o século XIX, conforme veremos mais adiante, deve-se em parte à crença de que a realização de suas propostas socialistas só seria possível através da ação (em geral autoritária) de um único líder ou de um grupo de sábios. A figura da unidade diretiva que paira sobre a sociedade para assegurar o bom funcionamento da ordem utópica foi bastante comum tanto nas utopias literárias —as que criam uma sociedade imaginária através de um enredo de ficção, como no caso das cidades idealizadas por Tomas Morus, Campanella ou Francis Bacon— como nas utopias que se apresentaram como projetos a serem realizados efetivamente em algum momento, tal como as propostas de Fourier, Saint-Simon e Owen.

Na realidade literária, a critério da imaginação do autor, tudo pode funcionar como um relógio. Os conflitos não parecem existir; e, quando existem, os caminhos para a sua resolução já estão previstos. De igual maneira, tanto os líderes utópicos como a população são aqui idealizados. Podemos especular, entretanto, sobre o que ocorreria com a passagem de uma utopia literária para uma experiência real. O que aconteceria se seres humanos concretos tentassem construir, na prática, uma Cidade do Sol, uma Nova Atlântida, uma Utopia? Fourier desejava efetivamente construir os seus falanstérios— por ele idealizados em obras diversas —mas seu projeto nunca saiu do papel e do sonho. Teria se decepcionado com a realidade efetiva —humana e demasiado humana— se tivesse tido uma oportunidade palpável de construir a nova sociedade com a qual sonhava sob a forma de grandes falanstérios? Como encaminhar, se quisermos colocar tudo em termos mais simples, a passagem da u-topia para a topia? Do não-lugar para um lugar?

⁴ Sobre isto ver Desroche (1969). Sobre Saint-Simon, ver Pétré-Grenouilleau (2001) e Musso (1999).

⁵ Saint-Simon deixou muitos seguidores no século XIX (os «saint-simonianos»), que dão continuidade a um movimento e publicam *A Exposição da Doutrina de Saint-Simon*

Há um caso muito interessante de utopia literária que se tentou transformar em realidade de carne, osso e pedra. O autor dessa nova experiência foi o francês Étienne Cabet (1788-1856), advogado e político atuante durante a Restauração e também sob o governo monárquico de Luís Felipe. Cabet cedo se engajou em uma prática revolucionária, tendo participado da sociedade secreta dos carbonários. Em certo momento, ocupou um cargo importante no governo real de Luís Felipe, elevado ao poder pela revolução burguesa de 1830. Mesmo assim, sua postura pró-revolucionária conservou-se e ele foi logo destituído do cargo como represália por seu posicionamento público a favor de rebeldes populares (1831)⁶. Uma situação similar, em 1834, quando era deputado e editor do jornal *O Popular*, levou-o finalmente a ser exilado para a Inglaterra.

É aqui que começa a carreira literária de Étienne Cabet. Influenciado pela figura de Robert Owen, industrialista utópico que abordamos anteriormente, Cabet amealhou inspiração para escrever em 1840 uma obra de grande sucesso: uma utopia literária intitulada *Viagem a Icária*. Nela, Lord William Carisdall, o personagem central da trama, visita um país ficcional chamado Icária. Esta sociedade atingira uma organização social na qual as desigualdades sociais haviam desaparecido através de procedimentos diversos —sempre assegurados por um Estado fortalecido— tais como abolição da herança, alimentação para todos na medida de sua necessidade, propriedade comunal dos meios de produção, uma dinâmica organização do trabalho em oficinas nacionais e um eficiente sistema de educação pública. Icária também apresentava elementos presentes em outras utopias de homens sábios, como a supervisão familiar e o controle eugênico dos casamentos. Tal sociedade perfeita, do ponto de vista igualitarista, havia sido fundada por Ícaro, ditador benigno que, nos primórdios da história desse país imaginário situado em algum lugar do Atlântico, instaurou e governou o país com sabedoria⁷. Nesse caso, podemos dizer que o padrão utópico proporcionado por uma unidade diretiva de homens sábios reduzia-se, no momento inicial, a um único homem. Depois, estabeleceu-se a junta de sábios, ou um entrelaçado de comitês formado por indivíduos capazes de deliberar nas diversas áreas de demandas humanas.

O romance *Viagem a Icária* causou tanto impacto sobre a sociedade francesa, que um grande grupo de admiradores de Cabet manifestou o desejo de realizar, na prática, o icarianismo. Em um manifesto intitulado *Allons en Icarie*, Cabet lançou o convite para que Icária fosse estabelecida no Texas, nos Estados Unidos, uma sugestão de Robert Owen. Em março de 1848, os primeiros icarianos franceses chegam a América, para tomar posse de uma terra que estava muito longe daquela que imaginavam quando assinaram um acordo com uma companhia americana. De um milhão de acres prometidos na assinatura do contrato, os icarianos apenas teriam à disposição dez mil acres de terras que não eram lá muito promissoras. Ainda assim, Cabet levou adiante seu plano de erguer a sua utopia socialista,

⁶ A crítica à dimensão conservadora do governo monárquico de Luís Felipe aparece, também, na *História da Revolução de 1830*, de Cabet.

⁷ O personagem fundador Ícaro seria uma espécie de Napoleão idealizado e perfeito. Lewis Mumford, que comenta a *Icária* de Étienne Cabet em sua obra *História das Utopias* (1922), ressalta esse aspecto: «Cabet viveu os seus anos mais impressionáveis no fulgor das campanhas napoleônicas e sob o brilho crepuscular da tradição napoleônica que prevaleceu mesmo depois das conquistas do general terem se desvanecido no horizonte» (Mumford 2007, 127).

agrícola e artesanal, no estado do Illinois. Dizíamos atrás que iríamos falar de uma tentativa efetiva de transformar uma imaginação utópica em uma praticidade —ou de transpor o modelo de uma utopia literária para uma comunidade real. Rigorosamente, não foi assim, por mais de um motivo. O principal deles é que Icária —a sociedade imaginária criada pela ficção literária de Etienne Cabet— era um estado nacional de extensão insular considerável, dividido em cem províncias de dimensões próximas, e cada uma delas dividida em dez comunas com a sua capital provincial do centro geométrico da região. Distintamente deste imponente país imaginário, estruturado sobre uma espacialidade quase matemática, a Icária real não seria mais do que um pequeno amontoado de cabanas perdido em uma inóspita planície estadunidense, distante de centros urbanos e habitada por pioneiros comunistas que se haviam se comovido com a imaginação literária de Cabet e acreditaram no seu projeto social e político.

A capital de Icária —também chamada Icária— era uma cidade de análoga elegância geométrica. É partilhada por 60 comunas, cada qual auto-suficiente em alguns aspectos essenciais: espaços públicos bem definidos, uma unidade de ensino, um hospital, um templo, lojas diversas. Esse xadrez de comunas é cortado ao meio por um rio que divide a cidade em duas partes —possivelmente sendo esta uma ressonância do Rio Sena e de Paris na imaginação cartográfica de Cabet— sendo ainda a cidade recoberta por um entremeado retilíneo de 100 ruas largas que se entrecruzam perpendicularmente. O formato externo da cidade é circular. O que mais nos importa, todavia, é a organização social e político, o modo como se estabelece uma sociedade igualitária sobre essa espacialidade geométrica, a maneira como se organiza a vida humana nas suas diversas esferas de atividades. A disponibilidade e balanceamento da alimentação são definidos por uma comissão de cientistas capazes de deliberar com conhecimento de causa sobre a questão nutricional. O trabalho, sob a égide do Estado, é organizado em oficinas nacionais, e o seu produto é depositado em armazéns públicos. Quem provê as habitações, vestuário, transporte, medicamentos, entretenimento, leitura impressa, instrução e desenvolvimento cultural é também o Estado, sempre através de uma sofisticada rede de funcionários. Em justa medida, todos são, no fim das contas, funcionários do Estado, que além de empregador também regula cada uma das instâncias da vida humana na medida da necessidade de cada cidadão. Mesma a vida amorosa é aconselhada e regulada pela instituição estatal adequada, e há normas que devem ser seguidas para a formação de casais e para que o namoro possa ser reconhecido como suficientemente maduro para avançar para a condição de casamento. A informação, em contrapartida, circula através de uma rede de jornais mantida exclusivamente pelo estado: um supremo jornal nacional, os jornais regionais (um para cada província), e os jornais locais (um para cada comuna).

Entre as comunas do país, o Estado realoca os excedentes de modo que nada falte a nenhuma delas e, conseqüentemente, a nenhum dos seus cidadãos. O igualitarismo, conforme se vê, é entretido simultaneamente na rede de vidas individuais e no xadrez espacializado das 1000 comunas agrupadas nas 100 províncias que, finalmente, com precisão decimal, constituem a totalidade do estado nacional. A representação política faz-se, em nível nacional, através de dois deputados por comuna, e o poder executivo afunila-se até um centro decisório constituído de dezesseis membros —o qual equivale aos núcleos de sábios que

já vimos em utopias tradicionais. Eis aqui, nessa espacialidade rigorosamente matemática, e nessa partilha humana de cada traço da vida comum, a conciliação icariana entre a igualdade social e a igualdade matemática.

Voltemos agora à realidade histórica de Étienne Cabet, criador dessa bem organizada utopia literária. Vimos atrás que cerca de quatrocentos admiradores de Cabet e de seu romance utópico, todos inspirados por ideais comunistas, manifestaram a certo momento o desejo de concretizar o sonho icariano. Para descer dos céus da imaginação literária à terra das realizações possíveis, o modelo icariano exigia que se encontrasse um ditador sábio —o Ícaro primordial do romance de Étienne Cabet. Mas quem, senão ele mesmo, poderia assumir esta função? Na prática, todavia, Cabet se tornou um ditador nada admirado pela pequena população que nele confiara, e que com ele iniciaria a aventura de tentar uma colonização igualitarista em terras negociadas por uma companhia estadunidense. Já instalados os utópicos desbravadores no Illinois, e decidido a realizar o seu sonho com inquebrantável determinação e com as mãos de ferro de um Ícaro, Cabet empenhou-se em impor aos seus correligionários uma rigorosa austeridade icariana, particularmente impopulares a partir das medidas mais duras que achou necessário impor à comunidade em 1851, durante uma crise. Terminou por vigiar a vida privada dos icarianos, por proibir a bebida e o fumo, e mesmo por fomentar um sistema de vigilância comunitária no qual todos deveriam espionar e fiscalizar a todos. Extremamente criticado, Cabet terminou por ter sua expulsão exigida pela assembléia de membros em 1856. Morreu pouco depois. Os icarianos seguiram adiante, por mais algumas décadas, mas em 1895 a comunidade acabou sendo dissolvida. Os icarianos tinham se tornado agricultores comuns e agora já declaravam que eram simples colonos, como todos. A experiência utópica, depois de ter passado por uma pequena inflexão local-distópica ainda no período comandado por Cabet, finalmente se transformava em uma pequena comunidade como qualquer outra.

A experiência de Cabet —e sua tentativa de transferir para a vida real algo da Icária que havia imaginado nas páginas de seu romance— mostra-nos uma fragilidade que foi a de diversas das experiências utópicas que tentaram ganhar a realidade. O modelo de instalação da utopia, em todos esses casos, deveria se basear na ação individual de grandes realizadores. Podia ser um ditador-fundador, um comitê de sábios, um industrial generoso, um bondoso idealizador que pretendia convencer nobres e industriais importantes a financiar a efetivação do seu comovente projeto. A utopia, neste caso, não crescia do solo das insatisfações e demandas sociais, mas deveria ser dada à humanidade por almas benevolentes. Era menos uma conquista social do que um presente.

Conforme se vê, todos os modelos utópicos até aqui exemplificados foram importantes por terem discutido e rediscutido a possibilidade de extinguir a ociosidade e a exploração do homem pelo homem, mas o caminho que eles preconizavam era «utópico» em um sentido muito específico —tratava-se de um caminho ancorado na ideia de que a reforma social, ou mesmo a revolução, poderia ser conduzida e financiada por membros progressistas da burguesia nascente. Para o período do século XIX, chamaremos a esse caminho, fundado na ideia de uma sociedade igualitária construída a partir da benevolência liberal e comandada por um núcleo de sábios progressistas, de «matriz Falanstério». No caso do falanstério de Fourier, o núcleo que deveria planejar detalhadamente o funcionamento da so-

cidade acaba se reduzindo a ele mesmo e ocorre basicamente no momento de implantação da nova sociedade, que a partir daí se desenvolveria mais ou menos espontaneamente. É também o que ocorreu tanto na utopia literária de Étienne Cabet, como na sociedade agrícola real que este tentou instalar no Texas e no Illinois. Já em Saint-Simon, como já havia ocorrido na *Nova Atlântida* de Bacon e também na *Cidade do Sol* de Campanella, faz-se presente uma elite altruísta de sábios que se dedica a estudar incessantemente novas maneiras de beneficiar a vida na coletividade.

O sonho de sensibilizar governantes e prósperos capitalistas para um grande projeto de radical reforma social —e até de convencê-los a investir em algo que, na verdade, implicaria no seu próprio fim— assinalou um dos padrões igualitários mais intrigantes entre os que grassaram no século XIX. Robert Owen, sendo um industrial bem sucedido, pôde suprir ele mesmo o papel combinado de sonhador e de investidor, mas a coletividade-modelo que ele tentou implantar na América também fracassou, como também a proposta mais modesta da Icária americana de Etienne Cabet. O Falanstério de Fourier e as Coletividades de Owen compuseram partes de um sonho bastante avançado para o século XIX, mas a verdade é que, pelo menos até os limites da sua época, estas ideias revelaram-se inoperantes. Serão possíveis num futuro além?

AS UTOPIAS DA ABUNDÂNCIA

Conforme vimos, as utopias que pressupõem habitantes harmonizados ou perfeitos, ou então que funcionam simplesmente amparadas pela existência de uma elite de sábios capazes de assegurar a harmonia de todos através de uma orientação infalível, começam a aflorar desde o século XVI como contraponto a uma realidade muitas vezes dura. Ao lado disso, também é interessante notar que, na realidade social do mesmo período, também irrompem os movimentos sociais diretamente inseridos na concretude do dia-a-dia, ainda que sem sucesso, os quais apregoavam igualmente a comunidade de bens —tal como foi o caso das revoltas camponesas lideradas por Thomas Münzer (1490-1525) no início da modernidade. A partir dessas explosões de anseios igualitários, a criatividade utópica e os esforços revolucionários efetivos amparados pelo imaginário da igualdade seguem pelo século XVII até o final do século XVIII, ao encontro de ações sociais como a do movimento revolucionário liderado por Graccus Babeuf (1760-1797), que logo comentaremos.

O século iluminista também seria atingido pelas utopias literárias. Uma delas aparece em uma brochura publicada em 1786 por Collignon, com o título de *Prospectus d'une mémoire patriotique sur les causes de la grand misère qui existe partout et sur les moyens de l'extirper radicalement*. Essa utopia inspirava-se em uma lenda igualitária produzida séculos antes pelo imaginário medieval: o célebre país da Cocanha. O projeto da lenda da Cocanha, e que se incorporava à utopia setecentista do *Prospectus*, era o de distribuir abundância. Vale a pena lembrar, antes de seguirmos, esta matriz utópica medieval que atravessa o século XVII e vai atingir o século XVIII, convivendo com as propostas sociais iluministas e de outros modelos mais radicais.

O país da Cocanha era uma terra imaginária concebida pela imaginação medieval onde as guloseimas brotavam da terra e onde fluíam rios de vinho —metade tinto e metade branco— de modo que os homens não precisavam sequer trabalhar para o seu sustento. Para o eterno deleite dos seres humanos, a Natureza havia colocado à disposição uma mesa de comprimento infinito com todo o tipo de alimentos, atravessando todas as ruas. Desse modo, o País da Cocanha apresenta-se como uma singular utopia da fartura na qual o trabalho podia simplesmente ser abolido. Pelas ruas, passeiam regularmente gansos temperados com molho de alho que vão girando espontaneamente, e a cada rotação vão assando sozinhos sem que seja preciso espeto ou fogueira, ou sequer o esforço de girar o espeto. Eis a metáfora maior da fartura consumida com mínimo esforço. A imagem do País da Cocanha foi, no século XVIII, tomada como emblema pelo mencionado *Prospectus* de Collignon, e, por mais absurda e fantasiosa que tenha parecido aos seus contemporâneos, ela teve curiosamente um papel importante por ter influenciado um dos primeiros comunistas modernos —Gracchus Babeuf (1760-1797). As utopias da abundância— e também os movimentos sociais que se sustentam em projetos e sonhos calcados nessas utopias de abundância nas quais se quer passar ao largo das indagações sobre o trabalho —também apresentam uma continuidade que da Idade Média atravessa os séculos XVI e XVII até chegar ao século XVIII, sem ser afetada pelo gradual fortalecimento do racionalismo científico.

As propostas que sintonizam com o modelo da Cocanha não pressupõem, como ocorre com aquelas que se assemelham ao modelo utópico de Thomas Morus, um mundo de seres sábios e perfeitos, prontos para uma vida igualitária e sem tensões derivadas de posturas mesquinhas, egoístas ou intemperantes. Mas ela também contorna o problema das tensões sociais porque pressupõe um mundo superabundante. Por que haveria tensões entre dois homens se eles podem recolher da mesma mesa farta o mesmo pão, na quantidade que lhes aprouver, e também se deliciar com um duplo rio de vinhos até à embriaguez em um feriado eterno? Na Cocanha medieval, por exemplo, cada ano tinha quatro de cada uma das festas e feriados principais —das Páscoas e feriados santos aos Carnavais. Em contrapartida, apenas havia uma Quaresma (período de abstinência que se opunha austeramente ao Carnaval)... a cada vinte anos!⁸ Nesse mundo, o Carnaval vencera definitivamente o seu «combate contra a Quaresma», célebre tema que foi tão bem retratado pelo pintor renascentista Peter Brueghel (1525-1530).

A literatura francesa da segunda metade do século XVIII foi muito rica na produção de utopias de diversos tipos e manifestos radicais. Além do *Prospectus* de Collignon, outro deles foi o *Manifesto dos Iguais*, produzido por Sylvain Mârechal (1796). Sylvain propunha um igualitarismo radical, no qual a distribuição de bens seria rigorosamente equitativa para todos, e declarava que «se todos estavam satisfeitos em ter o Sol e o ar em comum, porque não aceitar a mesma porção e a mesma qualidade de alimentos para todos?». Ele via o mundo da desigualdade instituída no qual tinham se ancorado todas as sociedades anteriores como «um caos até então reinante na história da humanidade», e que seria sucedido «por uma nova ordem que tomará o seu lugar de direito». Para Sylvain, «O dia da restituição geral havia chegado e as famílias sofredoras estavam prestes a se sentar por fim na

⁸ *Le fabliau de Cogne, apud* Franco Júnior (1992: 489).

mesa em comum que a Natureza preparou para todos os seus filhos». Dessa forma, o manifesto utópico de Sylvain Marechal retomava vagamente a metáfora da grande mesa de comprimento infinito onde a abundância podia ser distribuída livremente aos homens, o que ocorreria no instante em que fosse suprimida a riqueza.

É bastante interessante a ocorrência na França do século XVIII das utopias que previam a conquista da igualdade definitiva simplesmente suprimindo a riqueza e desintegrando a propriedade. A partir desta imagem de fundo, essas utopias não precisaram se dar ao trabalho de imaginar como deveria ser efetivada a distribuição dos bens e dos alimentos —bastava-lhes propor um modelo de repartição aritmética entre todos os homens, ou então o modelo da mesa eternamente abundante na qual cada um poderia apanhar para si o que quisesse. Essa saída tornava-se possível nestas utopias igualitárias por um lado porque elas consideravam como ponto de partida um mundo superabundante, e por outro lado porque nenhuma dessas utopias tocou sequer tangencialmente na questão do trabalho, de modo que não precisavam indagar se a distribuição de bens se faria em função da contribuição do indivíduo para a sociedade ou se todos receberiam exatamente o mesmo quinhão, independente do seu esforço ou do seu trabalho. Mesmo na imagem de fundo do país da Cocanha, ninguém se pergunta onde estão os criados que colocam os alimentos na interminável mesa que a todos se oferece, assim como não se pergunta onde estão os camponeses que colheram as frutas, ou os artesãos que construíram uma mesa tão monumental e que a mantém resguardada da erosão e dos cupins. Além disto, no país da Cocanha não há chuvas torrenciais, e quando chove é chuva de um delicioso pudim que no mundo medieval apenas era consumido pelos nobres mais ricos. Desse modo, na suave chuva que cai dos céus da Cocanha, quem está em baixo apenas precisa abrir a boca para extrair da Natureza mais um prazer. Também as roupas e calçados para todas as modas e gostos podem ser facilmente apanhados por todos os habitantes desse mundo imaginário e superabundante. Entrementes, ninguém se pergunta pelo sapateiro ou pelo tecelão, ou sequer indaga que tempo livre eles encontram para executar o seu trabalho neste mundo inteiramente dedicado ao ócio.

Essas são as utopias da superabundância. Um pouco delas acaba se infiltrando em muitos dos modelos igualitários que vão surgindo no período moderno. A questão do trabalho, conforme veremos mais adiante, só teve de ser pensada nas décadas seguintes, quando o pensamento socialista começou a aprofundar a sua proposta de instauração da igualdade e aventar a possibilidade de que a mera distribuição de bens sem critérios de proporcionalidade poderia gerar desestímulos na produção dos indivíduos. Na «matriz da Cocanha» —se assim pudermos denominar toda uma série de utopias que se baseiam no conceito de um livre aproveitamento de uma abundância de bens, mas sem a explicação sobre como são produzidos estes bens— estes problemas não existem, ou então são contornados de alguma maneira.

As críticas à matriz-Cocanha, evidentemente, referem-se ao incontornável paradoxo da abundância de produtos a serem consumidos sem o correspondente trabalho para produzi-las. Existe uma interessante obra de ficção científica escrita em 1895 pelo escritor inglês H. G. Wells (1866-1946) que parece confrontar de alguma maneira a impossibilidade deste modelo. No livro *A Máquina do Tempo* (1895) —que foi o primeiro romance escrito por Wells e que posteriormente recebeu duas adaptações para o cinema— o personagem

principal é um cientista que constrói um aparelho capaz de transportá-lo através do tempo. Resolve ir ao futuro, e viaja até o ano 802.701. Lá, o viajante do tempo, encontra uma amigável população formada por dóceis e jovens seres humanos que vivem uma realidade próxima à da Cocanha, no sentido de que existem ao ar livre grandes mesas nas quais o alimento —as mais deliciosas iguarias, frutas de todos os tipos, e um saboroso menu— está eternamente à disposição dos Elóis, nomes que aqueles indivíduos dão à sua própria espécie. As roupas também estão sempre disponíveis, assim como guirlandas de flores para se enfeitarem e almofadas macias para se recostarem, bem como tudo mais o que eles precisassem para terem uma aparente vida paradisíaca. Não há sinal de trabalho⁹. Os elóis simplesmente consomem o que está à sua disposição, vivendo uma vida edênica, de eterno ócio. Tampouco há indivíduos mais velhos: apenas uma eterna juventude, existindo para o prazer. Essa é a primeira impressão do «viajante do tempo».

Intrigado, ele tenta saber dos elóis como aqueles alimentos e produtos para consumo estão ali. Como eles vão parar nas grandes mesas nas quais são ofertados para que simplesmente sejam apanhados à vontade? Quem fabrica aquelas túnicas coloridas que os abrigam, os cintos que as envolvem, e as sandálias nas quais seus pés se aninham? Os elóis nada esclarecem, como ocorre também nas utopias da Cocanha, nas quais não se sabe quem dispôs os alimentos nas eternas mesas nas quais nada falta. Quem trabalha para que esses produtos e alimentos estejam disponíveis? Essa pergunta, feita várias vezes pelo «viajante do tempo», não tem resposta. As coisas simplesmente aparecem, simplesmente estão ali e trata-se apenas de consumi-las, respondem-lhe os elóis. Logo o viajante do tempo perceberá, todavia, que a realidade é mais sinistra. Durante a noite, ao ver uma jovem elói por quem se enamorara ser raptada por uma estranha criatura, e carregada para baixo da terra através de um dos vários poços que se espalhavam pela superfície paradisíaca do mundo, ele compreende tudo.

A humanidade havia se dividido em dois grupos: os elóis, simpáticos e alienados jovens que vivem na superfície, e os morloks, seres embrutecidos com forma humanóide que vivem debaixo da terra e produzem tudo, possuindo máquinas industriais e proporcionando aos elóis todos os alimentos necessários e um consumo irresponsável para ocupar suas insípidas vidas. Isso, contudo, tinha o seu preço: na verdade, os morloks se alimentavam dos elóis. À noite vinham sempre sequestrar alguns para serem devorados. O paraíso, portanto, era fugaz. Os elóis dificilmente passavam da faixa dos vinte anos.

Aquele —compreende o viajante do tempo— era o futuro da humanidade. Uma falsa Cocanha, poderíamos acrescentar, na qual, no final de tudo, o ócio e o prazer irresponsável tinham o seu preço. A abundância da superfície, disposta para a vida hedônica de belos e frágeis jovens incapazes de se defender, era contrapontada pelo trabalho subterrâneo, empreendido por homens monstruosos que os canibalizavam. Todavia, talvez mesmo estes últimos também não fossem mais do que vítimas de uma sociedade remota e de uma longa história que, em um primeiro momento, os havia explorado insanamente como trabalhado-

⁹ O viajante do tempo assim expressa sua primeira impressão de que o trabalho desaparecera da superfície da Terra: «Não se viam cercas nem quaisquer sinais de propriedades, ou de cultivo de cereais. Toda a Terra se tornara um único jardim» (Wells 1895: cap. 5, 30).

res submetidos às piores condições; e que, em outro momento, finalmente os banira para as entranhas da terra. Era esse passado de desigualdades que ali deixara seu legado. Incapazes de distribuir com igualdade o ócio e o trabalho, os seres humanos haviam sido conduzidos a separá-los em duas metades.

A IGUALDADE DE FERRO DE UMA UTOPIA INDUSTRIAL MILITARIZADA

A secular demanda por modelos que permitissem pensar a igualdade do tipo «De Tudo para Todos», conforme vimos, produziu conspirações e rebeliões tão sublimes nos seus objetivos quanto ingênuas em suas metas. O espectro utópico, tal qual um arco-íris de incontáveis cores, ofereceu à história das ideias desde os sermões radicais inspirados por um Deus nivelador, até saborosas imaginações utópicas como a da Cocanha medieval —na qual a igualdade cai dos céus sob a forma de chuvas de vinhos ou brota da terra à maneira de quitutes já bem temperados. Vimos também, com H. G. Wells, uma pergunta incômoda. Se há uma mesa infinita para o ócio, onde está o trabalho? Estará escondido sob a terra como um monstro que sobe à noite para cobrar seu preço? Quanto a nós, deveríamos ter que sentimentos em relação aos ociosos e inconstantes elóis, simultaneamente sustentados e devorados pelos morloks trabalhadores?

Existe uma curiosa utopia, elaborada por um escritor estadunidense atuante em fins do século XIX, que imaginou literariamente uma singular saída para o dilema. Ou, conforme o ponto de vista, uma nova e asfixiante entrada na caverna. Edward Bellamy (1850-1898) escreveu *Reverendo o Futuro* em 1887. Mais tarde, em *Igualdade* (1898), detalha mais minuciosamente a sociedade americana deste futuro que havia previsto para o ano 2000 na sua primeira obra utópica. Tal como ocorrera com a Icária de Etienne Cabet, atrás discutida, a utopia americana descrita por Edward Bellamy em *Reverendo o Futuro*, surpreendentemente, inspirou uma demanda de realizações em sua própria época. Registram-se 162 «clubes Bellamy», já na década seguinte à publicação da obra, os quais tomaram a si a tarefa de propagar as ideias de Bellamy, ou mesmo pensar a possibilidade de sua concretização através de comunidades utópicas¹⁰.

Julian West, o viajante do tempo nessa nova trama, é um abastado jovem estadunidense que vive atormentado pela consciência de ser um dos beneficiários de um mundo repleto de injustiças sociais. Sua má [ou boa] consciência chega a dar-lhe insônias, e por isso desenvolve a prática de adormecer à noite sob prática da hipnose, em uma cave de sua mansão situada em Boston. Sob um teto abobadado, todos os dias ele dorme o simultaneamente confortável e inquietante sono dos injustos. Certo dia, não acorda mais no tempo esperado. Dorme durante cento e treze anos, e só desperta no ano 2000, tendo a oportunidade de conhecer pessoalmente o futuro de seu país.

¹⁰ Bellamy, tal como outros idealizadores de utopias, acreditava na realização futura da sociedade que descreve em *Reverendo o Futuro*, a qual seria «uma previsão de acordo com os princípios de evolução do próximo estágio do desenvolvimento social e industrial da humanidade, especialmente neste país [EUA]» (Bellamy 1960: 203).

A utopia que Julian West conhecerá é uma curiosa mistura proporcionada por um desenvolvimento do capitalismo —culminante com a extinção da concorrência entre empresas— e a emergência de uma espécie de socialismo de estado, mantido por uma singular «indústria em armas» —um sistema no qual os trabalhadores vivenciam literalmente a idéia de constituir um «exército industrial»¹¹. Em termos mais diretos, os Estados Unidos se haviam transformado em uma utopia industrial militarizada, mas não por estar em constante estado de alerta contra um inimigo externo —mesmo porque a essa altura já não existem mais guerras— e sim porque toda a estrutura de recrutamento, comando e rigor, a qual vemos habitualmente nos exércitos, ter se voltado para dentro, como solução para organizar de maneira eficaz e justa a indústria e o trabalho no país. Chegou-se a esse mundo, repleto de consumismo e dotado de algumas novidades tecnológicas, mas no qual, por outro lado, desapareceram os desperdícios e atravessamentos decorrentes do sistema de competição de mercado¹². Também desapareceram as crises periódicas do capitalismo. Gastos exorbitantes com propaganda? Extinguiram-se com o mercado tradicional. Ao mesmo tempo, esta quinta-essência do antigo capitalismo convergiu nitidamente para um modelo socialista de organização humana, alcançado não através de uma revolução ruidosa, ou de reformas acumuladas à esquerda através de conquistas eleitorais nos moldes da social-democracia, mas sim a partir de um aprofundamento radical do próprio capitalismo. Conforme relata um dos anfitriões de Julian West na nova era, o processo de formação de trusts (já conhecido na época de Bellamy) terminou por afunilar-se em um Grande Trust —uma única grande empresa— simultaneamente à crescente associação dos trabalhadores que com o tempo evoluíram da diversidade de sindicatos para uma única grande associação laboral. O associativismo único e o Grande Trust deram-se as mãos sem qualquer comoção social, uma vez que as grandes corporações que precederam ao Grande Trust prepararam cuidadosamente a população americana para a Nova Ordem.

Ironicamente, através de um surpreendente processo pacifista chega-se a essa utopia industrial militarizada. Admirável Gado Novo! A revolução não foi necessária, pois, sem sobressalto, tudo se reconcilia. O povo americano, a um só tempo dócil diante da preparação que lhe foi inculcada e, no entanto, determinado a tornar-se senhor de seu próprio governo e de todo o sistema industrial, é apresentado pelo anfitrião de Julian West como o grande ator da surpreendente transformação social. Tal como na Icária —a utopia de Etienne Cabet— também aqui todos os cidadãos tornaram-se funcionários públicos, trabalhadores diversificados que, na utopia de Edward Bellamy, passaram a integrar o exército indus-

¹¹ Bellamy evita a utilização da expressão «socialismo» para a sociedade idealizada em seu romance, e depois discutida nos «clubes Bellamy». Prefere denominar seu sistema de «nacionalismo». O nome [O Nacionalista] também reaparece no jornal editado pelo primeiro clube Bellamy, situado em Boston.

¹² A cadeia de atravessadores entre o produtor e o consumidor, conforme argumenta Bellamy, ampliava desnecessariamente o preço de mercadorias e constituía grande fonte de desperdícios, à qual se juntava a circulação que os consumidores tinham de fazer de loja em loja para encontrar o melhor preço entre os vendedores de um mesmo produto. Por isso, em uma cena do romance, a enamorada de Julian West mostra-lhe como funcionava agora o processo de compra de produtos pelo consumidor comum. As lojas possuíam apenas amostras únicas dos produtos produzidos pela empresa única. Escolhido um produto para ser comprado, a ordem para encomendá-lo era dada para um armazém central, e logo o produto chegaria à residência do consumidor em pouco tempo. A circulação entre lojas distintas era desnecessária, pois o preço era um só. Bellamy idealiza um cartão de crédito pela primeira vez.

trial deste Grande Trust que passou a se confundir com o próprio Estado. O chefe maior desse exército é o presidente da república, ele mesmo só podendo ter chegado nesta posição começando de baixo, como recruta, e galgando paulatinamente um sistema à maneira das promoções militares e de acordo com um rigoroso conjunto de normas que regem a ascensão à presidência da república.

Atrás dizíamos que essa utopia também se produz com base no modelo «De Tudo para Todos». Isso se dá através de um formato peculiar. Não apenas a riqueza é distribuída, mas também os incômodos, o trabalho menos desejável, a cota-suja. Se evocarmos mais uma vez a imagem da sociedade distópica descrita por H. G. Wells em *A Máquina do Tempo*, podemos dizer que na utopia americana de Bellamy um pouco de elóis e de morloks é distribuído em partes iguais por toda a população. Como se dá isso? Precisamos retomar aqui a idéia do exército industrial, fundamental nesta organização utópica. O modelo, aceito por todos, é o do recrutamento obrigatório. Ao terminar a universidade, cada jovem pé recrutado para trabalhar durante três anos sob a égide do chamado «exército laboral não-especializado», uma divisão do grande exército industrial que tem como missão a realização de todas as tarefas consideradas desinteressantes e mais humildes. Da coleta de lixo à atuação como garçons, as tarefas básicas são cumpridas por todos os cidadãos como parte obrigatória de sua trajetória nessa grande indústria militarizada. Há também, por outro lado, a possibilidade de cidadãos de outras faixas etárias assumirem as funções menos desejadas através do estímulo conferido pelo oferecimento de menos horas de trabalho. De todo modo, o salário é único —absolutamente o mesmo— para todos os participantes do exército industrial. Aqui, a igualdade se apresenta de maneira rigorosa.

Depois de cumprir seus três anos na divisão não-especializada do exército industrial, o jovem pode se inscrever como recruta em uma das divisões especializadas, as quais se referem aos ofícios diversificados e que podem se beneficiar de mais um circuito de educação pública para o cidadão, até os trinta anos. A mobilidade no espectro militar-industrial de postos de trabalho, ademais, é obtida através de um criterioso sistema de promoções, mas também de rebaixamentos quando não ocorre o empenho esperado. A expectativa de trabalho tem como marco a idade de quarenta e cinco anos. Com esta idade, o cidadão sai da ativa do exército industrial, mas em contrapartida transforma-se em um eleitor, que vai ter direito a votar nos candidatos a altos postos, inclusive o presidente da república. Portanto, neste sistema o indivíduo mais idoso e mais experiente é que define o governo. Há igualdade também aqui, pois, em um momento, todos foram trabalhadores ativos no exército industrial, e, em um outro, todos serão aposentados, passando à reserva do exército industrial, mas com direitos a voto e a uma integração à política eleitoral. Além disso, nessa fase, conquista-se o direito ao ócio.

Essa, enfim, é a utopia industrial apresentada por Edward Bellamy em *Reveno o Futuro*. Em comparação a algumas das utopias já discutidas, podemos elogiar o esforço em ultrapassar o modelo das benevolentes ditaduras de homens sábios, ou da sujeição de toda a comunidade a um único fundador-chefe do qual tudo emana, particularmente através do estabelecimento de um sistema eleitoral do qual todos participarão, no momento em que atingirem a faixa etária correspondente a este direito. A juventude, por outro lado, é excluída do processo de decisão, com conseqüências imprevisíveis. Interessante observar, ainda, que

se chega historicamente a essa utopia industrial militarizada, conforme a narrativa de um dos personagens do romance, não através de uma revolução, mas de um surpreendente consenso. E, mais uma vez, a transformação é encaminhada pelos representantes mais elevados da hierarquia de industriais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme pudemos ver no decurso deste exame sobre as sociedades imaginárias produzidas pela literatura, e, em alguns casos, pelos discursos que apoiaram lutas sociais e políticas, algumas das propostas igualitárias dos séculos XVII e XVIII avançaram bem longe em diversos aspectos —e ocasionalmente deram origem a movimentos igualitários ainda mais radicais do que os dos séculos XIX e XX— mas por outro lado deixaram visíveis lacunas no sentido de uma sistematização mais efetiva acerca de como seria organizada uma sociedade realmente igualitária. Pode-se dizer que os modelos de igualitarismo dos séculos XVII e XVIII pouco tocaram na questão de como a igualdade seria permanentemente atualizada em termos de distribuição da riqueza a ser produzida em uma sociedade que tivesse conquistado uma organização social igualitária. De fato, tanto as utopias igualitárias como os movimentos revolucionários desse período só conseguiram equacionar adequadamente as duas perguntas iniciais em torno da igualdade. «Igualdade entre quem» e «Igualdade de que» —perguntas para as quais essas utopias e movimentos haviam respondido na forma de «igualdade de todos em relação a tudo»— são necessárias mas não suficientes para a elaboração mais sistemática de uma reflexão sobre a igualdade. Para a preservação de uma sociedade igualitária seria necessário ir além da «tomada da riqueza». É preciso discutir a questão da «atualização da riqueza» e de sua distribuição por aqueles que serão os beneficiários da igualdade social. Quando mencionávamos atrás que a reflexão sobre a igualdade deveria sempre partir de duas questões primordiais («igualdade entre quem» e «igualdade de que»), adiamos a necessidade de acrescentar um terceiro questionamento fundamental, tão importante quanto os dois anteriores. É ainda acompanhando o paradigma proposto por Norberto Bobbio que devemos mencionar uma terceira pergunta que vem necessariamente à tona quando falamos em igualdade: «Igualdade com que critérios?».

Admitamos que, para que se possa falar em certas propostas de igualitarismo, já devem ter sido estabelecidos de um lado os beneficiários da igualdade (*todos* ou *alguns*), e de outro lado o aspecto a ser tomado como objeto da ação igualizadora (igualdade de *algo* —tal como direitos políticos ou liberdade— ou igualdade de *tudo*, tal como nas propostas igualitárias mais radicais). A questão a avançar agora é a que se refere ao modo de distribuir entre os beneficiários aquilo que será objeto da socialização. Assim, particularmente para as utopias ou tentativas igualitárias mais radicais, um dos problemas capitais sempre foi o da distribuição da riqueza. O modelo igualitário de Buonarroti amparava-se, por exemplo, na perspectiva romântica de que «quando já não houvesse palácios, também não haveria casebres», de modo que a igualdade final brotaria mais ou menos espontaneamente de um único gesto. Entrementes, os modelos igualitários propostos pelo socialismo científico a partir de Karl Marx e Friedrich Engels (1880) tiveram de enfrentar essas questões mais concretamente, e então foram retomadas as fórmulas de distribuição da riqueza que já dis-

cutimos no ensaio anterior («a cada um segundo a sua necessidade», ou «a cada um segundo a sua produção?»). Foi nesse sentido que os pensadores políticos interessados em um igualitarismo mais moderno, amparado em interesses mais pragmáticos, tiveram de voltar a dialogar com as ideias que já estavam embutidas em antigas discussões filosóficas, como nos conceitos de igualdade aritmética ou geométrica mobilizados por Aristóteles. Esta discussão, contudo, convida-nos a uma reflexão específica, que não poderá ser empreendida nos limites deste artigo.

Por fim, queremos ressaltar que é sempre para atender a demandas sociais e históricas que afloram as utopias e sociedades imaginárias que, em todas as épocas, colocam em movimento a discussão sobre a busca da igualdade e os modos de lidar com as diferenças humanas. Propostas como a de Cabet, Bellamy, Fourier, Owen e muitos outros —cada qual com suas especificidades— surgiram amiúde nos grandes momentos de transformações. As lutas dos trabalhadores frente a um novo modo de produção que os obriga a uma nova direção, ou então a luta dos trabalhadores para o estabelecimento de novas relações sociais e produtivas em detrimento de um sistema a ser ultrapassado; as novas questões que são colocadas por cada época e as demandas sociais que surgem com a afirmação de novas diferenças, o embate entre os distintos modelos sociais que se confrontam nos momentos históricos mais cruciais —são estas as forças que favorecem o surgimento e recepção das utopias e reflexões sociais trazidas ou sob a forma de projetos políticos específicos, ou sob a forma de uma ficção que, de maneira menos explícita ou mais encoberta, fala dos problemas de seu tempo. O século XIX constituiu um destes momentos nos quais novas e antigas forças sociais se confrontaram encaminhadas por agentes diversos —dos conservadores aos representantes do liberalismo econômico ou aos socialistas que atendiam a demandas dos trabalhadores de fábrica e camponeses envolvidos pelo novo contexto das sociedades industriais. Os distintos modelos sobre o que deveria ser a sociedade ou os indivíduos que a constituem, enfim, surgiram no seio das próprias lutas, desenvolvimentos e movimentos sociais que se deram no âmbito das grandes transformações vividas pela França, Inglaterra, Alemanha, Itália, Espanha e outras nações europeias; e, para além delas e não menos importantes, também em outras partes do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES: *Política*. Tr. port. de M. G. Kury. Brasília: UNB, 1985 [original: 350 a.C].
BACON, F.: “A Nova Atlântida”. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 [original: 1610].
BELLAMY, E. (1960): *Daqui a cem anos: revendo o futuro*. Rio de Janeiro: Record [original: 1887].
BOBBIO, N. (1997): *A teoria das formas de governo*. Brasília: UNB [original: 1975].
BUONARROTI, P. (1836): *Babeuf's conspiracy for equality*. London: Hetherington.
CABET, E.: *Voyage on Icarie*. Paris: Au Bureau du Populaire, 1842.
CAMPANELLA, T.: “Cidade do Sol”. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 [orig: 1602].
DESROCHE, H. (1969): *Saint-Simon. Le nouveau christianisme et les Écrits sur la religion*. Paris: Seuil.
ENGELS, F.: *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Global, 1981 [org: 1880].
FRANCO JÚNIOR, H. (1998) *Cocanha - várias faces de uma utopia*. São Paulo: Ateliê Editorial.

*Igualdade e diferença nas sociedades imaginárias da literatura utópica e distópica,
até princípios do século XX*

- HUXLEY, A.: *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [original: 1931].
- MORUS, T.: “Utopia”. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 [original: 1516].
- MUMFORD, L. (2007): *História das Utopias*. Lisboa: Antígona [original: 1922].
- MUSSO, P. (1999): *Saint Simon et les saint-simoniisme*. Paris: PUF.
- ORWELL, G.: *A Revolução dos Bichos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [original: 1945].
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, O. (2001): *Saint-Simon, l'utopie ou la raison en actes*. Paris: Payot.
- PLATÃO: *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993 [original: cerca de 380 a.C.].
- SAINT-SIMON, C. H DE ROUVROY: *Letres d'un habitant de Genève à ses contemporains*. Paris: Alcan, 1925 [original: 1803].
- SAINT-SIMON, C. H.: *New Christianity* [original: 1825]. <http://www.sadena.com/Archive/New-Christianity/index.html>.
- SEN, A. K. (2001): *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, [orig.: 1992].
- WELLS, H. G.: *A Máquina do Tempo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983 [original: 1895].