

A utopia brasileira do Visconde de Figanière (1827-1908)

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.6>

Manuel Curado

Resumo

Este capítulo estuda o pensamento político do Visconde de Figanière (1827-1908), um diplomata e escritor português. O romance *Palmitos* (1873) expõe um projecto político através da comparação entre duas fazendas brasileiras. Formula-se o problema da transformação de um mundo escravagista numa civilização requintada. O projecto político de matriz teosófica é estudado de dois pontos de vista: o paternalismo político (princípio do automatismo e não obrigatoriedade dos bens públicos) e os constrangimentos metafísicos da acção humana (determinação, criatividade). Mostra-se que a utopia romanesca está baseada numa reflexão abrangente sobre a civilização ocidental.

Palavras-chave

Brasil (séc. XIX); diplomacia (séc. XIX); Figanière, Visconde de (1827-1908); utopia política.

Para José Pedro Matos Fernandes

1. Razões para o olvido

Tem passado despercebido o pensamento político do diplomata português Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão (Nova Iorque, 1827 - Paris, 1908), 1.º Visconde de Figanière. Alguns factores poderão ter contribuído para este estado de coisas. Tendo nascido e morrido no estrangeiro, o facto de ter passado a vida em vários postos diplomáticos (Inglaterra, Brasil, Rússia e Estados Unidos) não terá ajudado a promover a sua obra em Portugal. Além disso, a escrita em três línguas (inglês, francês e português) e a publicação dos livros em editoras estrangeiras terão prejudicado o conhecimento das obras no seu próprio país. Finalmente, o facto de ter sido o introdutor da Teosofia em Portugal, com a obra *Submundo, Mundo, Supramundo: Estudos Esotéricos* (1889), poderá ter levado a que, num país tradicionalmente católico, não tivesse a atenção da opinião pública.

As obras literárias poderiam ter atenuado esta situação, mas as suas características formais talvez tenham apoucado essa possibilidade: *Palmitos* (1873), um romance filosófico em seis livros reunidos em três grossos volumes, escrito em São Petersburgo e publicado em Londres, foi escrito em inglês; o mesmo aconteceu com *Elva: A Story of the Dark Ages* (1878), um poema em cinco cantos; o romance histórico *Guesto Ansures: Quadros da Vida Neo-Gótica* (1883) tem uma construção narrativa densa e é acompanhado de um estudo erudito sobre o passado gótico da Península Ibérica. O cuidado pela fundamentação historiográfica e filosófica é uma característica das obras literárias do autor, e mesmo o romance *Palmitos*, que não tem a riqueza de notas explicativas e de estudos complementares de outros títulos, foi precedido por uma obra de reflexão publicada em Petrópolis, no estado do Rio de Janeiro, poucos anos antes, nomeadamente *A Liberdade e a Legislação vistas à Luz da Natureza das Coisas* (Figanière 1866). Um livro de género híbrido, que junta ensaio de reflexão filosófica a uma fantasia epistolográfica que interpreta a Europa do ponto de vista japonês, poderia ter auxiliado a promover o conhecimento do autor, seja pelo humor de algumas passagens, seja pela profundidade da reflexão. Todavia, essas *Lettres japonaises sur la civilisation en Europe comme produit du Christianisme, et de la voie qu'elle suit actuellement* (Figanière 1875), obra possivelmente inspirada em títulos que consagraram esse género, como as *Lettres persanes* (1721), de Montesquieu (1689-1755), e o *The Citizen of the World, or Letters from a Chinese Philosopher residing in London to His Friends in the East* (1774), de Oliver Goldsmith (1728-1774), não tiveram tradução nem distribuição em Portugal. Qualquer que tenha sido a razão para o desconhecimento do pensamento de Figanière, atenuado por contributos pontuais (por todos, Curado 2016), impõe-se descobrir e pensar as suas obras, seja pelo raro percurso biográfico do autor, seja pela originalidade da forma das obras, seja ainda pela profundidade com que os temas foram pensados. Trata-se de um autor verdadeiramente global: Oriente e Ocidente; hemisfério Norte e hemisfério Sul; assuntos da sua época, reconstruções de períodos históricos e, a encimar tudo, antevisões de uma humanidade aperfeiçoada politicamente. É tudo isto que justifica a atenção a um romance filosófico injustamente esquecido.

2. A utopia política de *Palmitos*

2.1. Uma sociedade a ultrapassar: A fazenda Palmitos

A narrativa do romance *Palmitos* localiza-se no interior do Império Brasileiro de D. Pedro II, no ano de 1866. Trata-se da história de amor entre a herdeira de uma fazenda muito grande e um imigrante português que foi para o Brasil tentar a sua sorte: o amor de Leonor de Pimentel e de Carlos Gonçalves. Palmitos é uma fazenda do avô cruel e criminoso de Leonor, um homem sem escrúpulos que facilmente recorre ao homicídio para ganhar dinheiro. Essa fazenda e as que a rodeiam simbolizam países, seja pela extensão das suas terras, seja pela diferença dos modos de governo. Figanière descreve as condições terríveis em que viviam os escravos antes da Lei Áurea que aboliu a escravatura no Brasil, em 1888. A fazenda Palmitos tinha também imigrantes portugueses que, tendo chegado ao Brasil sem dinheiro, aceitavam condições de trabalho que eram, em alguns casos, piores do que as dos próprios escravos. A fazenda do major Dias, era, pois, um pequeno mundo em que os capatazes recorriam a homens armados (capangas e jagunços) para controlar os escravos e os colonos, dando cobertura aos negócios escuros do proprietário. Gonçalves, que conseguiu trabalho como guarda-livros da fazenda, salva Leonor de um ataque de jaguar quando ela passeava pela floresta, e é a história do amor de ambos, não aceite pelo avô da jovem, que dá unidade narrativa ao romance. Parecendo apenas mais um português pobre entre os quinhentos mil que nessa altura estavam no Brasil, o amado de Leonor escondia uma educação inglesa, uma formação superior obtida na Universidade de Coimbra e o início de uma carreira militar que lhe permitiu chegar ao posto de segundo tenente. Não admira, pois, que tivesse uma alma filosófica que, na vastidão do interior brasileiro, o levava a reflectir sobre assuntos profundos, mas estranhos nesse contexto, como os constrangimentos metafísicos da acção humana ou a relação entre o progresso humano e os processos evolucionários que Darwin, um autor recente na época, tinha identificado.

O romance mostra os paradoxos de um país como o Brasil, onde, ao lado da grande violência da escravatura e do crime, se encontram pessoas que reflectem filosoficamente no meio do sertão, do pantanal ou da floresta luxuriante. Não é apenas este imigrante que gosta de dialogar sobre assuntos elevados, mas também várias outras personagens: a pequena elite de funcionários públicos que se moviam à sombra dos negócios dos fazendeiros gostava de conversar sobre os assuntos do Brasil da época; um jurista alonga-se em meditações sobre os princípios fundamentais do Direito; e o proprietário da fazenda rival de Palmitos, a fazenda de Santa Cecília, reflecte sobre o que está ao alcance das pessoas para melhorarem a civilização. Figanière descreve jantares em que se citam autores clássicos, em latim, se recordam pré-socráticos como Heraclito, se declamam versos de Goethe, em alemão, e se trocam impressões sobre o maior problema da época, a questão racial. Tudo isto acontecia na casa grande, não muito distante da senzala onde viviam escravos em condições deploráveis.

O romance é inquietante, porque os dois lados dessa pequena sociedade perdida no passado aceitam a normalidade da situação. Os jantares não são perturbados por pensamentos desagradáveis sobre a escravidão, e, obviamente, do lado dos escravos, nenhuma citação latina ou alemã entretém os seus serões miseráveis. A invisibilidade do Outro e a total incapacidade de reparar no absurdo de toda a situação social de Palmitos fazem com que a vida das pessoas livres e escravas continue como sempre foi. Não lhes vem ao espírito a possibilidade de viverem de modo diferente.

Pondo lado a lado estes dois mundos, Figanière cria o caso filosófico que propõe o fim da escravidão e um novo modelo de organização social que potencie a vida de qualquer ser humano. Os escravos serão libertos e a elite também poderá aperfeiçoar-se. Os seis livros de *Palmitos* constituem uma vasta reflexão sobre os factores da mudança, sobre o que se poderá fazer para acabar com sociedades injustas, mas relativamente estáveis. É por isso que é relevante o inquérito sobre o que determina a acção humana. Trata-se de identificar a mola da acção, o elemento dinâmico do processo político. Para Carlos Gonçalves, é o cuidado pelo si-mesmo ("self"), porque, caso contrário, há o risco de as pessoas permanecerem na condição de autómatos, condição que pode incluir qualquer pessoa (escravos, imigrantes, proprietários, pessoas de vida consagrada, etc.).

A referência que o romance faz ao princípio do automatismo foi, pouco tempo depois, amplamente desenvolvida, e é, aliás, um dos factores mais importantes do modo como Figanière entende a história do Ocidente. Na terceira das *Lettres japonaises*, o automatismo, base das civilizações pagãs do passado, é oposto à individualidade, o princípio fundamental da civilização cristã. No mundo antigo, o indivíduo não tinha valor fora da multidão, era apenas um "átomo na massa" (Figanière 1875, p. 8). Os direitos concentravam-se no Estado, que era a verdadeira base da sociedade e não o seu zénite. A submissão cega do indivíduo ao Estado, derivada da centralização que este fazia dos direitos, determinava que as sociedades antigas não tivessem agentes verdadeiramente livres, mas apenas instrumentos do Estado. Sendo verdade que reside aqui o princípio do automatismo, a análise que a décima primeira carta faz do estado da civilização ocidental no séc. XIX denuncia as novas formas de servidão, como a limitação das liberdades individuais e o regresso velado a velhos sistemas políticos pagãos. Sesimoto, personagem cujo nome japonês está associado à água a fluir, à bondade, à cortesia e à origem das coisas, desabafa em missiva ao seu amigo Itakoura, cujo nome japonês significa depósito de tábuas: "Hoje, o regime tornou-se totalmente mecânico; em breve o indivíduo não será mais do que um autómato, uma simples peça do mecanismo monstruoso que denominamos Estado" (Figanière 1875, p. 99)¹.

Apenas dois anos antes, o romance *Palmitos* explorou o leque de acções que estão ao alcance da sociedade para que os indivíduos que a constituem não sejam autómatos, tentando atenuar a servidão causada pelo ascendente imparável do Estado em relação aos cidadãos. São expostas muitas formas injustas de organização social. Do lado

1 Agradeço ao Dr. Eden Aquino Dantas o auxílio na clarificação do significado das duas palavras japonesas.

dos desvalidos, a escravatura, certamente, e o trabalho precário dos imigrantes. Do lado da elite, os casamentos combinados pelos pais, a obrigatoriedade da publicação dos banhos dos casamentos com grande antecedência, o domínio da propriedade pelos homens e a inferioridade do estatuto das mulheres. Mesmo quando há regulamentos que garantam os direitos dos indivíduos, Figanière considera que eles são de facto formas de tirania mascarada, sistemas que, sendo aparentemente democráticos, estão reféns da vontade de determinados homens, “como acontece muitas vezes com as mais sedutoras teorias políticas quando postas em prática” (Figanière 1873, livr. I, p. 73).

Há diferenças óbvias entre as formas de vida dos escravos, dos imigrantes e da elite; todavia, há também aspectos comuns. Os escravos são autómatos políticos, mas o mesmo acontece com a elite social que se entretém ao jantar com citações latinas e alemãs. Uns e outros vivem vidas desprovidas de ideais de transformação. Tudo se joga, pois, no que se poderá fazer para não continuar a ser autómato. O combate às injustiças locais é um mero pormenor de um assunto mais vasto. Figanière descreve uma ecologia política de fazendas que, sendo grandes, são diferentes entre si, o que lhe dá oportunidade de estudar como decisões, personalidades e objectivos poderão potenciar a melhoria das condições sociais e formas de governo mais aperfeiçoadas, atenuando o princípio do automatismo e promovendo o princípio da individualidade.

A cinco léguas de Palmitos está a fazenda de Rafael de Serpa, cavalheiro de cerca de quarenta anos, que é no romance o representante do pensamento independente. Na fazenda de Santa Cecília não há capatazes com chicote na mão; os colonos portugueses, alemães e de outras nações vivem em aldeamentos agradáveis, usufruindo do salário do seu trabalho. Em sítio algum há escravos. Santa Cecília e as outras fazendas que Rafael de Serpa comprou tinham, de facto, centenas de escravos, mas ele deu alforria a todos. Pormenor importante: ele não os vendeu e, por conseguinte, não ganhou dinheiro com a sua libertação.

2.2. A problemática racial

A ausência total de escravos mostra que uma grande experiência social está em curso em Santa Cecília. O proprietário considera que os Portugueses cometeram na sua história um erro fatal ao importarem escravos africanos, erro que teve consequências pesadas para o futuro do Brasil. Serpa, a despeito da sua filantropia, recorre a um verbo científico, “testar”, para afastar indivíduos de ascendência africana da produção económica da fazenda, empregando índios no seu lugar. Em complemento, outras experiências sociais são propostas, como a imigração de povos europeus para o Brasil. Para se perceber como a questão rática é relevante nesta obra, uma frase de Serpa cria grande desconforto em potenciais leitores: “se existem duas raças quaisquer de homens, a mistura das quais acarrete deterioração mútua, elas são certamente as raças branca e negra” (Figanière 1873, livr. I, p. 151). Não admira que este *alter ego* do próprio escritor proponha logo de seguida o *remédio* para o que considera um problema terrível: “Fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para promover uma forte, contínua e crescente corrente de imigração da Europa” (Figanière 1873, livr. I,

p. 152). Mas não é apenas esta personagem a propagar este tipo de observações. O próprio narrador expressa, com cores carregadas, o que pensa sobre o assunto, falando da “justaposição contranatural” das raças, do “obstáculo sério ao desenvolvimento e felicidade de gerações futuras”, do “grande erro” que foi a exportação de escravos de África para o Brasil e do “crime” que tudo isso constituiu (Figanière 1873, livr. II, p. 193).

Estas ideias estavam na moda nessa época, tanto mais que um dos proponentes mais famosos delas tinha sido o conde de Gobineau (1816-1882), que foi embaixador de França na corte de D. Pedro II, de Abril de 1869 a Maio de 1870 (Raeders 1997), i.e., três anos antes da publicação de *Palmitos*. Não se encontraram ainda documentos que possam mostrar que Figanière se cruzou com Gobineau, mas, independentemente do pormenor documental, algumas destas ideias tinham sido concretizadas muito tempo antes de os dois autores escreverem sobre elas, a começar pelos próprios governantes portugueses, que, ainda no tempo de D. João VI, promoveram a ida de imigrantes europeus para auxiliarem o povoamento do Brasil, nomeadamente os colonos suíços que estiveram na origem da cidade de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro. Dois vultos importantes da família Castilho, José Feliciano de Castilho (1769-1826), médico, e o filho do mesmo nome (1810-1879), também com formação médica, mas mais conhecido como escritor, deixaram registo documental das diligências da Corte para levar imigrantes suíços para esse território, e estudaram até os efeitos médicos da saudade dos colonos pelas montanhas suíças de onde vieram (Curado 2018).

2.3. A Escola Primária não obrigatória

Santa Cecília tem uma escola para as crianças de todas as famílias que aí trabalham, mas – e este é o pormenor decisivo – é uma escola *voluntária*, ficando ao critério de cada família que as suas crianças a frequentem ou não. Para Rafael de Serpa, nenhuma escola deveria ser *obrigatória*, porque, do seu ponto de vista, a palavra “obrigatória” estava a ser ouvida demasiadas vezes na Europa, não apenas a propósito de educação mas também de muitos outros assuntos. Chega a declarar que *odeia* a palavra, porque a considera precursora de uma fase espartana da História, uma época que arrastará as pessoas para formas mais tirânicas de automatismo político (Figanière 1873, livr. III, p. 47). Parece estar na ideia do Visconde que o facto de existir uma realidade positiva, como a educação *gratuita*, não implica que ela seja *imposta* como obrigatória a uma comunidade. De acordo com estes pensamentos, a personagem Serpa paga do seu bolso o funcionamento da escola, congratula-se com o facto de as crianças a frequentarem, mas ele próprio não obriga nenhuma família a levar as suas crianças à escola.

Esta questão é muito interessante e ultrapassa o que está em causa no exemplo localizado da escola primária dos aldeamentos de Santa Cecília. Sete anos antes de *Palmitos*, Figanière documenta as razões que o levam a recusar a obrigatoriedade do ensino. Note-se que não se está em sede de ficção romanesca; diferentemente, trata-se de um ensaio em que o autor expressa a sua Filosofia Política:

O Sr. John Stuart Mill quer que todos sejam *obrigados* a receberem a instrução (...). Não posso concordar com o ilustre publicista: a obrigação seria o despotismo rebuçado na filantropia; parecendo-me ao mesmo tempo que a instrução pública dará melhores resultados, se a deixarmos à iniciativa do município. Baste que os estudos superiores e universitários fiquem a cargo do Estado (Figanière 1866, p. 68, n. 2).

Muito haveria a dizer sobre a estima pelo municipalismo de Alexandre Herculano, que aqui se convoca, e pelo papel dirigente do Estado em diferentes níveis de ensino, mas é importante focalizar o modo como o pormenor da não obrigatoriedade de frequência da escola ilumina o âmago do pensamento político de Figanière.

A escola primária é a pedra angular da organização política perfeita que Figanière desenha em Santa Cecília. O investimento na escola parece justificar a promoção das ideias que estiveram na origem desse investimento, e essa promoção acaba por doutrinar a sociedade, orientando-a numa determinada direcção. Não será difícil explicar como se passa do investimento para a promoção das ideias, assuntos com lógicas diferentes. O investimento tem uma racionalidade ligada à promoção de um bem, mas, ao impor esse bem a agentes que poderão não saber que se trata de um bem para si mesmos, ou, sabendo, não o querem aceitar pela perturbação que ele causaria na sua forma de viver, à racionalidade acrescenta-se paternalismo. Num cenário alternativo, poder-se-ia imaginar agentes públicos a gastarem dinheiros públicos sem que a população tivesse interesse nesses investimentos, e de facto, atendendo à vastidão quase inesgotável do Estado, boa parte dos seus investimentos não interessa directamente a *todos* os membros da população. Cada investimento só tem interesse para uma pequena parte da população, em períodos muito diminutos da vida dos beneficiários. Uma escola, por exemplo, não beneficia ninguém durante as horas de sono das pessoas ou durante as férias escolares, e uma estrada não beneficia as pessoas que não têm meios de transporte, ou que estão acamadas, ou que se dedicam a práticas ascéticas (muitos exemplos reais e imaginativos poderiam ser dados).

O caso da escola primária ilustra o que se poderia denominar o paradoxo da instalação de bens públicos. Não é tanto a percentagem da população que aceita ou não o investimento, já que se trata de uma oferta do proprietário. Esta oferta, por bondosa que seja, tem um conceito. Vê-se isso quando se compara com ofertas alternativas. Serpa ofereceu, sim, uma escola primária, mas não ofereceu salas de ópio ou bordéis, só para dar exemplos curiosos com o objectivo de salientar que a especificidade da oferta não é totalmente irrelevante. Qualquer pessoa compreende que há diferenças entre ensino, êxtase e erotismo. Os países não obrigam *universalmente* as populações a experienciar visões nem prazeres licenciosos, mas adoptam medidas *universais* de escolaridade obrigatória.

O caso teórico que Figanière equaciona é muito interessante. Se a escola dependesse de dinheiros públicos, a obrigatoriedade poderia ser justificada: o investimento implica a escolha de algo que se considera um bem, e, sendo oneroso num mundo de escassez generalizada, seria absurdo que esse bem não fosse usufruído pela

sociedade que o pagou. A obrigatoriedade limita o absurdo. O seu âmbito não é o início da acção mas o fim da acção: não é obrigatório escolher algo, mas é obrigatório manter a coerência entre acções e objectivos, porque, caso contrário, a sociedade tornar-se-ia caótica. O benefício que deriva do bem que teve de ser pago parece justificar que os que o pagaram se organizem de modo a beneficiar do bem. Essa organização poderá assumir muitos rostos, entre os quais o da obrigatoriedade. A escola é aqui um mero instrumento que medeia entre o esforço público, concretizado no investimento, e o benefício.

Figanière, ao anular o gasto de dinheiros públicos, desenha um cenário em que não há esforço nem escolha. A sociedade não teve de abdicar de outros bens para ter essa escola. Ao cortar os laços do benefício com o esforço público, mostra-se que o que se ganha através da instalação de uma escola, sem custos para as famílias que irão beneficiar dela, irá perder-se pela obrigatoriedade da sua frequência. Dizendo de outra forma: o potencial de libertação pessoal das amarras da miséria, que é talvez o objectivo mais elevado da escola, ficará limitado pela obrigatoriedade da sua frequência pelas crianças. Limitado porquê? Porque a obrigatoriedade implica o desempenho de uma determinada função; a escola torna-se um mero instrumento que possibilita essa função. Poderá propiciar coisas maravilhosas, mas não será uma escola verdadeiramente livre: tem uma função a cumprir.

E o que acontece com essa escola em particular poderá ser generalizado a outros benefícios sociais. Dizendo de modo claro: o que esses benefícios possibilitam como libertação das vidas de autómato das pessoas acabará por ser limitado – ou até mesmo anulado – pela obrigatoriedade. Esta, pelo mero facto de existir, manifesta um paternalismo inaceitável. Os benefícios têm papéis funcionais claros; as pessoas terão vidas moldadas por esses papéis. Poderão desempenhar os papéis escolhidos pelo benfeitor, mas não infinitos outros que elas próprias poderiam escolher. A menoridade do automatismo nunca acabará desse modo. Como é evidente, mesmo que a obrigatoriedade prejudique o usufruto livre do benefício, há benefícios objectivos: as pessoas aprendem qualquer coisa, e isso, presumivelmente, será bom para elas. Muitas pessoas contentam-se com este resultado. Como desejam coisas boas, abdicam da reflexão crítica, não vendo tudo o que está escondido no benefício que receberam. As vidas tornam-se mais simples, porque o horizonte de possibilidades das pessoas é severamente limitado pela instalação de um determinado benefício; em complemento, as pessoas sentem que a sociedade a que pertencem só poderia seguir um determinado caminho.

Generalizando, pois, poder-se-ia afirmar que a instalação de qualquer bem público implica uma degradação moral dos beneficiários, mesmo que não tenham contribuído para os custos da instalação, porque a sua vida torna-se mais simples e a sequência temporal das situações sociais torna-se mais determinada. Dizendo de modo explícito: o que a instalação do bem público possibilita como contributo para o apoucamento da vida de autómato das pessoas acabará por ser anulado pela obrigatoriedade do uso do benefício, porque o mero usufruto do bem manifesta uma forma de vida menor, a vida de autómatos políticos que só fazem algo porque uma

entidade exterior ou uma época anterior decidiram que isso aconteceria. Mesmo que, num cenário fantasista, o bem tenha caído do céu, mesmo assim aconteceria uma degradação moral: as pessoas viveriam vidas que só poderiam ser explicadas como dependentes de um bem original. Os rios brasileiros são ricos em muitas coisas, como ouro, peixe e transporte. As pessoas que vivem vidas que beneficiam desses bens nunca poderão reclamar uma autonomia total: todas as suas biografias ficarão inquinadas pelo usufruto dos mesmos. Todas essas vidas acontecerão à sombra de uma menoridade original. Trata-se de um paradoxo porque a pulsão para o usufruto do bem que está ao alcance de cada pessoa é contrariada pela pulsão para a consciência da menoridade. O benefício absoluto é impossível, mesmo que gratuito.

Por esta lógica, cada instalação de bens públicos tem uma janela muito limitada para promover a libertação de vidas automáticas, porque rapidamente se desactualiza (o escopo de um bem para a infância não integra outras fases da vida dos beneficiados) e porque, tendo sido aceite, dá forma a uma determinada vida consequente ao usufruto do bem, como se a vida tivesse sido esculpida, e, depois, as pessoas não poderão voltar ao estado inicial. A instalação é efémera e irreversível.

A suspeita acerca de uma hipotética agenda secreta do benfeitor é uma questão interessante. Mesmo que não exista nenhuma agenda para além da bondade, a própria bondade, pelo mero facto de ter acontecido, altera a realidade. A obrigatoriedade final do uso da escola implicará que não se pode voltar atrás; mas, do lado inicial do gesto generoso, é também impossível voltar atrás. A bondade do gesto dá uma determinada forma à realidade social: uma coisa é viver num mundo em que acontecem gestos generosos; outra, muito diferente, será viver rodeado de violência. O gesto bondoso não pode ser neutro: implica sempre uma ordem moral. O caso de Serpa é claro a esse respeito; todavia, na ordem política das sociedades, os beneficiários nunca poderão afastar a suspeita acerca de hipotéticos objectivos escondidos na oferta do benefício. Os bens são assimétricos: quem os usufruiu não controla a sua criação. É uma velha lição acerca do poder: a oferta do cavalo aqueu permitiu a conquista de Tróia.

As surpresas do caso apresentado por Figanière não terminam aqui. É curioso que Figanière, ainda antes de James Mark Baldwin (1861-1934), expresse uma dinâmica que, já no final do século, viria a ser conhecida como efeito Baldwin. Por exemplo, a literacia só é uma vantagem numa aldeia em que mais ninguém sabe ler; numa aldeia em que todos sabem ler, a literacia deixa de ser uma vantagem comparativa. A pressão evolucionária faz com que as pessoas da aldeia procurem *outras* vantagens comparativas, porque, entretanto, a da literacia esgotou-se. Ninguém no séc. XXI querêr que os seus filhos sejam educados numa escola do séc. XIX, tal como ninguém do séc. XIX teria gostado que os seus filhos tivessem sido educados como as crianças romanas. Ninguém no séc. XXI gostaria de ser objecto de cirurgias realizadas pelo médico mais extraordinário e famoso de um qualquer século anterior. A excelência do conhecimento desse médico do passado foi limitada no tempo; não será desejada por ninguém de épocas posteriores, e não poderia ser desejada por ninguém de épocas passadas.

Se o início, o meio e o fim da instalação de um bem público são frágeis, havendo muitos sinais disso, a efemeridade do bem da escola é dissonante com o carácter duradouro da obrigatoriedade, i.e., o preço da obrigatoriedade é desproporcional à pequenez do ganho obtido, o que faz com que o usufruto do bem tenha de ser dissociado da obrigatoriedade. O bem só poderá contribuir para o fim do automatismo se não for obrigatório, porque, caso contrário, as vidas poderão tornar-se mais confortáveis mas não mais individualizadas e livres.

2.4. O preço elevado de outros bens públicos

O que está em causa na escola encontra-se também noutros bens públicos. Repare-se nas leis. Se são bondosas, tendem a aumentar. Há, pois, outro perigo que ensombra o gesto altruísta de Serpa. A propagação da alegada bondade poderá asfixiar os destinatários originais do primeiro gesto bondoso. Este perigo é especialmente claro no caso da legislação, mas também está presente no caso da escola: só é necessário imaginar que a escola se multiplica por milhões, e percebe-se que o gesto bondoso tem potencial para alterar a vida das pessoas, pela mera lógica dos números. O futuro poderá ter escolas para assuntos absurdos. Um diálogo entre Serpa e Gonçalves recupera a certa altura um problema das *Leis*, de Platão. Nessa obra de velhice Platão apresenta o projecto de legislação universal de *todos* os aspectos da vida humana. O seu legislador enfrenta o problema de legislar, por exemplo, sobre os bebés, o uso da mão esquerda ou da mão direita, os passeios que as mulheres grávidas deverão dar todos os dias, o consumo de álcool e muitos outros pormenores que tocam o absurdo. Ora, Figanière denuncia a tendência da Modernidade para legislar *tudo ou quase tudo*. Nas palavras de Serpa:

a lei está a tornar-se a capa do despotismo terrível (...). O homem está a ponto de chegar ao estado de automatismo devido a novas leis que estão a ser feitas. (...) Ele tornar-se-á um autómato, senão um escravo, na sua desesperançada igualdade obrigatória! (Figanière 1873, livr. III, p. 223).

Há aqui, como se vê, a influência de uma tese mais geral: “A multiplicidade das leis é um verdadeiro ónus para a sociedade, e de ordinário corre a mania legislativa parêlhas com a decadência de um Estado” (Figanière 1866, p. 93). Este ponto é tão decisivo que o Visconde se deu ao incómodo de recolher as passagens clássicas que denunciaram ao longo dos séculos o excesso de leis, atribuindo a decadência das repúblicas a esse excesso. O preço terrível a pagar é o de o indivíduo se tornar “bonifrate racional” (Figanière 1866, p. 39); este, tendo uma vida mais confortável do que a dos membros de sociedades sem leis, não sofre certamente as dores dos antigos escravos, mas essa vantagem comparativa é também paga ao alto preço da menoridade de uma vida determinada por leis exteriores.

O caminho que vai do exemplo pontual da bonita escola primária de Santa Cecília até o caso mais geral da legislação que tutela países, períodos históricos e civilizações, para nada dizer da vida dos bonifrates racionais, é um argumento político notável, que antecipa questões inquietantes acerca das muitas e subtis formas de paternalismo político. Entre esses dois extremos, muitos casos poderiam ser identificados.

3. Símbolos de transformação

Santa Cecília é uma pequena Europa nos Trópicos, uma perfeição num local imperfeito. O abastado Serpa, símbolo das grandes fortunas brasileiras que tanto entusiasmaram o séc. XIX português, importou da Europa as pedras de uma igreja gótica e de um castelo medieval. A sua biblioteca é rica, composta de jóias bibliográficas, e, obviamente, está à disposição das pessoas dos aldeamentos (Figanière 1873, livr. III, p. 55). É curioso, todavia, que boa parte dos objectos requintados da casa de Serpa tenha vindo do Cáucaso, nomeadamente do Daguestão, e, no Daguestão, especificamente do território dos Lezgins ou Leks, se bem que também se aluda a viagens de Serpa pela Arménia, Geórgia e Pérsia. Em termos simbólicos, Figanière está a propor uma refundação do mundo, qual novel arca de Noé.

Os visitantes de Santa Cecília, como Gonçalves, são levados a pensar que, a despeito de toda a riqueza que vêem, há algo que falta. Não há odaliscas, nem huris, nem sequer “uma esposa amante e amada” na vida de Serpa (Figanière 1973, livr. III, pp. 59-60). Todavia, há um *protegido* que Serpa trouxe do Daguestão, um jovem de nome Karu-ban, cujos actos corajosos são muito importantes na linha narrativa do romance. Recorde-se que este tem seis livros, e que este jovem do Daguestão é considerado homem, i.e., um ser masculino, durante esses seis livros, só se revelando a sua identidade feminina nas últimas páginas da obra, quando, já em Portugal, o casal Leonor e Carlos reencontra Serpa e Karu-ban. Este jovem cavalheiro é, de facto, a senhora Arou-djane. Karu-ban é um símbolo andrógino da totalidade humana, um pouco semelhante ao protagonista do romance *Séraphita*, de Balzac (1834), ou até, já no séc. XX, à personagem andrógina Diadorim, do romance *Grande Sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa.

A transfiguração de Karu-ban, de homem em mulher, assinala muitas outras que acontecem no vasto romance e, obviamente, assinala o projecto político que Figanière propõe: a passagem da vida política que a fazenda Palmitos simboliza para a vida política esboçada no que se diz sobre a fazenda de Santa Cecília. A filósofa russa e norte-americana Ayn Rand (1905-1982), que também usava o romance para expor teses filosóficas, no monumental *A Revolta de Atlas* (1957), organiza o seu caso em torno da pergunta recorrente sobre quem é um tal John Galt; quase um século antes, Figanière faz o mesmo tipo de pergunta: “Karu-ban, Karu-ban, quem és tu?” (Figanière 1873, livr. V, p. 183). Esta pergunta é recorrente em *Palmitos*, porque todo o projecto político pressupõe uma longa série de espiritualizações. Percebe-se que Serpa teria comprado a jovem no Cáucaso, respeitando as leis do povo a que ela pertencia. Ao ir para o interior do Brasil, a sociedade local não aceitaria que um homem solteiro vivesse com uma jovem. Por esta razão, ela transfigura-se num elegante rapaz, e só no fim do romance se revela a sua natureza feminina, casando-se então com Serpa. Todo o romance está organizado segundo a ideia de que a ganga bruta, a matéria repelente e as formas sociais imperfeitas poderão ser sublimadas. Toda uma esperança, difícil de fundamentar racionalmente, atravessa as páginas do romance: a vida das pessoas poderá ser melhorada e a ordem política poderá ser aperfeiçoada. O gnosticismo político de Figanière recorre também ao símbolo do diamante para ilustrar as várias transfigurações. O primeiro emprego de Gonçalves tinha sido numa mina

de diamantes em Minas Gerais, tornando-o especialista no assunto; em Palmitos, ele descobre uma pedra feia, mas que escondia um diamante precioso, e o próprio diamante acaba por ser baptizado com o nome de Karu-ban. Símbolos, como se vê, do processo ascensional do inferior ao superior.

4. Discussão sobre os constrangimentos metafísicos da política

A proposta política de Figanière é universal: não há grupo humano que esteja fora da possibilidade de libertação, transfiguração ou melhoria. Até os índios, associados à vida nas florestas, transfiguram-se em sérios trabalhadores rurais; as pessoas de ascendência africana, associadas à escravidão, acabam por receber meios para terem vidas autónomas. Tudo isto aponta para o optimismo político. Afinal, se nenhum povo está fora do processo de perfectibilidade humana que acontece num universo evolucionário, poderão acontecer contratempos sociais e políticos, mas a tendência geral orienta-se para a imparável melhoria de todos os aspectos da vida humana, a começar pela organização política. O pequeno caso da não obrigatoriedade da escola contribui para que se compreenda que todos os constrangimentos sociais e políticos poderão ser superados, mesmo os mais subtis ligados ao usufruto de bens. É difícil compreender que o império que a Lei exerce sobre os indivíduos também possa ser fragilizado, mas é isso que se vê em retrospectiva histórica. Mesmo as leis deveriam ser, tendencialmente, não obrigatórias.

Esta visão optimista expressa, contudo, apenas o ponto de vista de Gonçalves, o homem generoso que acredita que a última fase da civilização será a do domínio completo do espírito sobre a matéria (Figanière 1873, livr. III, p. 206). Não é este, contudo, o entendimento da personagem que representa a posição do próprio Figanière. Um espiritualista como Serpa nunca poderia ser optimista e não poderia também apoiar o evolucionismo proposto por Darwin (cf. Figanière, 1873, livr. III, p. 205). Os verdadeiros espiritualistas de qualquer época são sempre pessimistas; os falsos espiritualistas aproveitam a crença para concretizarem algum desejo através do domínio das indústrias que orientam a esperança das multidões. Qualquer espiritualista acredita que o universo é tutelado por leis metafísicas que nunca poderão ser alteradas pela acção humana e, obviamente, tudo aquilo que deriva da acção, nas suas glórias e misérias, nada é em comparação com Deus. Em complemento, *tudo* o que a acção humana produzir (note-se o quantificador universal) terá de se inscrever na ordem do ser; não está ao alcance dos seres humanos fazer o que não existe. Isto significa que *qualquer coisa* fará parte do assunto mais vasto da existência, e, como não está ao alcance da acção humana realizar os trânsitos do não ser ao ser e do ser ao não ser, tudo o que deriva da acção estará sempre no ser. Nada há que possa fragilizar estes constrangimentos metafísicos. Não se percebe, pois, como se poderia ser optimista. Todas as acções partilham a servidão total à ordem metafísica. Deste ponto de vista, as diferenças sociais e políticas entre as fazendas Palmitos e Santa Cecília são totalmente irrelevantes. A escravidão existe, a escola primária existe, a vida espiritual existe, a acção de transformação de uma fazenda na outra também

existe: pode fazer-se isto ou aquilo, mas não se pode anular a inscrição na ordem do ser. Segue-se que toda a actividade política, pequena parte da acção humana, é um pormenor metafísico insignificante.

Sendo pormenor, tem, contudo, uma estrutura. Por exemplo, a acção humana não tem uma diversidade infinita e o subconjunto da acção política é também muito limitado. O que poderá fazer o agente político? Terá objectivos, que periodicamente são substituídos, e deverá gerir os constrangimentos da acção (finitude, limitação de recursos, relação com outros agentes, etc.). Estes constrangimentos poderão ser reunidos em dois grandes conjuntos. Serpa apoia-se na dialéctica entre Liberdade e Direito: se a primeira prevalecer, “o resultado seria negação de todo o Direito”; se o segundo prevalecer, todos os direitos serão absorvidos e centralizados num único indivíduo ou instância, i.e., acabará a liberdade (Figanière, 1873, livr. III, p. 207). A luta dos dois princípios é, pois, infundável. Não há política que possa anular este tipo de constrangimentos; poderá apenas parasitá-los.

Gonçalves compreende que estas ideias de Serpa implicam a negação do progresso. Serpa confirma que, para ele, não há novidade no mundo, e tudo o que parece sê-lo limita-se a uma roupagem que cobre problemas recorrentes que vão mudando de nome ao longo do tempo, sendo, contudo, estruturalmente os mesmos. A reflexão sobre o nível elevado dos grandes constrangimentos metafísicos da acção política desce ao nível menos elevado das acções quotidianas, mas também aqui se encontram constrangimentos insuperáveis. Serpa ilustra com dois ou três exemplos o que está em causa: educação obrigatória, comunismo, direitos das mulheres, etc. Cada um destes assuntos parece ser uma novidade na história do mundo. Pura ilusão. A tal educação obrigatória, seja a inglesa, seja a prussiana, quando se faz a sua história, rapidamente se vê que não é mais do que um avatar da velha educação platónica. O comunismo oitocentista tem uma longa história, pelo menos desde os Pitagóricos. A luta pelos direitos das mulheres tem muitos séculos, e sempre se poderia recordar Aristófanes. Mais uma vez, num mundo em que nada é radicalmente novo, não há razões para qualquer optimismo político. A novidade em política, a existir, limita-se ao rearranjo do que existia antes. Santa Cecília é Palmitos disfarçado, e vice-versa.

É claro que, perante isto, poder-se-ia indagar acerca da origem radical das ideias políticas que, para Serpa, são sempre as mesmas. Para ele, o assunto é tão antigo quanto os registos escritos mais velhos da humanidade e, possivelmente, mais antigo ainda. Tudo o que parece novo está inquinado pela servidão metafísica, incluindo as ideias da moda, debatidas pela sociedade dessa época. Para Serpa, não há uma única ideia que seja nova (Figanière 1873, livr. III, p. 212). Onde estão essas ideias que se vão manifestando com roupagens diferentes ao longo do tempo? De onde vêm, em última análise, as ideias políticas de liberdade ou de Estado? Este tipo de perguntas causa incómodo porque, com elas, as pessoas apercebem-se de que não conhecem de facto o que as ideias implicam. São instalações benéficas, como a escola primária e a biblioteca: contribuem para a transfiguração da ordem política para melhor, mas são pagas ao preço alto, possivelmente inaceitável, da consciência que os constrangimentos metafísicos da ordem política nunca poderão vir a ser apoucados.

A Filosofia Política de Figanière tem um engodo: a possibilidade de mudança. A ordem política, simbolizada pelas fazendas brasileiras, pela personagem andrógina e pelo diamante, pode ser aperfeiçoada. Todavia, correndo mais profundamente, formula-se o velho problema da criatividade, isto é, o de tentar compreender como algumas pessoas conseguem produzir, por exemplo, obras de arte e pensamentos que parecem não existir em momentos anteriores da história. Os constrangimentos metafísicos impedem que a novidade exista mesmo entre os conceitos, o que significa que as diferentes formas políticas têm também isso em comum. Mais uma vez, as duas fazendas são semelhantes. Os governantes de uma e de outra limitam-se a transformar qualquer coisa em qualquer coisa, e depois serão levados para sempre. Inflaciona-se muitas vezes a diferença: uma é melhor do que outra, uma é preferível à outra, numa passou-se algo que não aconteceu na outra, etc. Para ilustrar este ponto, o romance *Palmitos* equaciona o problema dos encontros e desencontros que constituem a vida dos indivíduos (namoros, casamentos, pessoas interessantes e desinteressantes que se conhecem, sorte e azar, etc.). Tudo isto simboliza a diferença e a possibilidade de acontecimentos radicalmente novos, incluindo a política e a acção humana em geral. Do lado das ideias artísticas e políticas que conduzem a acções, parece que há partes conceptuais, narrativas e míticas que, a certa altura, são agregadas no cérebro do poeta ou do filósofo, processo que o escritor descreve como a passagem de um estado transitório de pensamento para um estado primário (Figanière 1873, livr. II, p. 300). Deste ponto de vista, não há qualquer criatividade, porque a matéria elementar que se manifesta na aparência de criatividade sempre existiu algures, talvez numa *anima mundi*. A única coisa que está ao alcance da acção humana é a junção e separação do que sempre existiu.

Em complemento, uma ontologia dos eventos é aqui e ali a florada, seja dos indivíduos, seja dos acontecimentos históricos. No caso da malha estranha que constitui a rede de encontros felizes e infelizes das pessoas, expressa-se a surpresa por isso acontecer, o que faz com que os indivíduos só possam ter vidas que derivam desse processo. Os encontros e desencontros são apenas um dos muitos rostos das instalações benéficas, como as escolas e as bibliotecas. Ninguém poderia ter uma vida na ausência dessas instalações. Isto não significa que o encontro ou desencontro não sejam relevantes. No caso particular do amor, o encontro em que acontece a comunhão de duas almas, pode ver-se “o talismã mais poderoso que poderá transformar o mundo num paraíso” (Figanière 1873, livr. II, p. 196). O problema é o de que os amantes não compreendem a malha, possivelmente infinita, que lhes dá e lhes tira a vida, e, obviamente, não está ao seu alcance chegar à fonte do que determina as suas decisões. Qualquer pessoa, ao tentar compreender como se insere nessa malha, não tem mais êxito do que o poeta a tentar compreender como é que a inspiração lhe aconteceu. Se vier a inspiração, far-se-á qualquer coisa com ela, mas nunca se iluminará a zona da realidade de onde promanam as ideias. É como o amor entre as pessoas. Se elas se apaixonarem, poderão fazer qualquer coisa com esse amor, mas não está ao alcance de ninguém *mandar fazer* uma paixão ou um amor intenso. Como se vê, qualquer que seja a zona da acção que é estudada, verifica-se uma impotência comum: “encontrar a principal fonte de acção é muitas vezes uma questão delicada

que, estando além do alcance dos dispositivos mecânicos, pode ser deixada intocada” (Figanière 1873, livr. IV, p. 85).

Os limites da inteligência no esclarecimento e, sobretudo, na superação dos constrangimentos metafísicos da política poderiam conduzir à apatia generalizada. Paradoxalmente, não há apatia precisamente devido a esses limites. Serpa, a certa altura, reflecte sobre a perplexidade que lhe causa o facto de eventos diferentes, com causas sem conexão imediata, ocorrerem em vantagem de alguém que não existe no tempo presente e só virá a existir no futuro distante: não se apreende a conexão dos eventos quando acontecem; ela só se explicitará muito tempo depois, o que faz com que cada evento, quando acontece, não tenha a chave do seu significado, porque este só poderá ser compreendido no futuro. Olhando para as questões políticas deste ponto de vista sapiencial, os séculos de escravatura, por exemplo, não podem ser explicados por aquilo que se passou efectivamente. Por exemplo, a despeito da violência que caracterizou a escravatura, é um facto que muitas coisas boas surgiram devido a esse passado. Um apreciador de música poderia afirmar que o séc. XX norte-americano não teria *Jazz* ou *Blues* sem um passado que fez com que pessoas de África tivessem sido levadas para a América do Norte. O sentido dos eventos não se esgota nos enunciados que os descrevem, porque será sempre possível encontrar um enunciado que descreva uma bondade futura que só pôde existir devido a incontáveis maldades passadas.

Se a fazenda Palmito for sublimada em alguma fazenda semelhante à de Santa Cecília, ter-se-á de reconhecer que não se poderá garantir que o valor da segunda seja mais elevado. Como o futuro contribui para a construção do passado, já que este não se consegue explicar a si mesmo, a hipótese da apatia generalizada perde força, se bem que esta vantagem tenha de ser paga ao preço inaceitável da perda de fundamento para a acção política. Afinal, se Palmitos não é fundamentalmente diferente de Santa Cecília, para quê perder tempo a transformar a primeira fazenda na segunda? Mais ainda: se todas as maldades poderão ter consequências bondosas no futuro, porque não promover acções maldosas (por exemplo, a transformação de Santa Cecília em Palmitos) em vez de acções bondosas (por exemplo, a transformação de Palmitos em Santa Cecília)? Se um observador futuro fizer um relatório exaustivo dos prós e contras das duas situações, não é garantido que um deles seja mais positivo do que o outro. É possível que uma escola com frequência obrigatória tenha exactamente o mesmo efeito final que uma escola não obrigatória, ou não fazer escola alguma, ou fazer salões de ópio, ou qualquer outra coisa.

Nada há na ordem política que possa atenuar o impacto do paradoxo da instalação benéfica. As personagens do Visconde apercebem-se da impotência insanável que resulta da reflexão sobre os fundamentos da acção humana. Se não há explicação e se tudo se limita a uma ilusão do cérebro, em última análise nunca se poderá afastar suficientemente o véu que cobre o processo político: “Não tentemos rasgar o véu, mas contentemo-nos em acalantar o sonho, e felizes são aqueles que o conseguem fazer!” (Figanière 1873, livr. II, p. 197).

5. Conclusão

Uma das maravilhas de Santa Cecília é uma enorme colmeia com uma fachada de vidro, que mostra “todos os mistérios da vida das abelhas” (Figanière 1873, livr. III, p. 57). Ponderando o que está em causa, vê-se que o quantificador universal “todos” é dissonante com o facto de apenas *uma* parede da colmeia ser transparente, a fachada. *Três* paredes opacas impedem que se vejam todos os mistérios dessas abelhas. A dissonância parece ser deliberada, porque a assimetria entre transparência e opacidade reitera-se ao nível do próprio romance como um todo. Também ele tem o objectivo de tornar transparentes os mistérios da política. Não o consegue na íntegra, como se viu. Oferece apenas uma fachada que atenua a opacidade de três paredes. É pouco, mas honesto.

Dito isto, impõe-se uma dupla conclusão. Em primeiro lugar, uma palavra sobre o sentido da não obrigatoriedade da escola. Algumas pessoas gostariam que a Educação não tivesse sombras políticas, que fosse exclusivamente um assunto das famílias, dos indivíduos e, em casos excepcionais, de organismos assistenciais. Outras pessoas, que vêem perpetuar-se durante séculos a injustiça das desigualdades sociais, não concordariam, porque o nivelamento favorável aos pobres e desvalidos é, para eles, uma melhoria objectiva. Um mundo com escolas auxilia a chegar à perfeição das Santas Cecílias. Para as classes sociais privilegiadas, o nivelamento implica uma diminuição dos bens a que poderiam aspirar, se não fora essa limitação. Os efeitos da escola contribuem para a diminuição dos privilégios da elite. Seja como for, o romance de Figanière denuncia a ilusão do usufruto de bens à custa da infelicidade dos outros. Palmitos é mais instável do que a perfeição diamantina de Santa Cecília.

Em segundo lugar, uma palavra sobre o sentido das explorações dos constrangimentos metafísicos da acção política. Figanière não incentiva a apatia nem qualquer forma de afastamento da vida política. O que propõe é claro: os Palmitos políticos, muitas vezes cruéis e miseráveis, poderão ser melhorados em Santas Cecílias. Para a racionalidade prática e para o tempo de vida de que as pessoas dispõem, isso é mais do que suficiente. Não é a totalidade metafísica, mas basta para elas se entreterem.

Bibliografia

Fontes primárias

Figanière, V. (1866). *A Liberdade e a Legislação vistas à luz da Natureza das Coisas*. Tipografia de Bartolomeu Pereira Sodré.

Figanière, V. (1873). *Palmitos: A Novel*. T. Cautley Newby, Publisher.

Figanière, V. (1875). *Lettres japonaises sur la civilisation en Europe comme produit du Christianisme et la voie qu'elle suit actuellement*. E. Dentu, Éditeur.

Fontes secundárias

- Curado, M. (2016). O Pensamento Esotérico do Visconde de Figanière (1827-1908). Em C. Álvares, A. L. Curado, S. G. de Sousa & I. C. Mateus (Orgs.), *O Imaginário Esotérico: Literatura, Cinema, Banda Desenhada* (pp. 57-75). Húmus.
- Curado, M. (2017). O Cesto de Papéis de Platão: Ensaio sobre a Vaidade dos Filósofos. Em L. Coutinho, E. Fernandes & M. Curado (Orgs.), *Cura e Desencantamento: Política, Razão e Ciência* (pp. 55-82). Tanto Mar Editores.
- Curado, M. (2018). A Medicina da Saudade em José Feliciano de Castilho (1810-1879). Em A. B. Teixeira, M. C. Natário, J. Cunha & R. Epifânio (Orgs.), *Sobre a Saudade: VI Colóquio Luso-Galaico em Homenagem a Andrés Torres Queiruga* (pp. 205-219). Zéfiro.
- Raeders, G. (1997). *O Conde de Gobineau no Brasil* (trad. Rosa Freire D'Aguiar). Paz e Terra.

