

# *Tecnologia e progresso: o Brasil civiliza-se no século XIX*

Ariane P. Ewald\*

## RESUMO

O progresso humano, pensado como extensão natural do avanço técnico, tomou forma no Ocidente no fim do século XVIII, produto de uma nova maneira de ver o mundo. Neste texto, procuro refletir sobre a construção da idéia de progresso e sua inserção no Brasil, trabalhando paralelamente as idéias de tecnologia, máquina e a noção de moderno, conforme se apresentava no país em meados do século XIX. Palavras-chave: modernidade; progresso; tecnologia.

## SUMMARY

*Human progress, considered as a natural extension of technical progress was shaped in the West by the end of the 18<sup>th</sup> century, and is the product of new way of seeing the world. In this paper, I try to make a reflection on the idea of the progress and its insertion in Brazil, working in parallel with the ideas of technology, machine and the conception of modernity prevailing in the country in the mid of the 19<sup>th</sup> century.*

*Keywords: modernity, progress, technology.*

## RESUMEN

*El progreso humano pensado como extensión natural del adelanto técnico tomó forma en Occidente a fines del siglo XVIII, producto de un nuevo modo de ver el mundo. En este texto, busco reflexionar sobre la construcción de la idea de progreso y su inserción en Brasil, y trabajo asimismo las ideas de tecnología, máquina y a noción de moderno, según se presentaban en Brasil a mediados del siglo XIX.*

*Palabras-clave: modernidad; progreso; tecnología*

## O progresso vem a “paquete”: civilização versus selvageria

A década de 1850 vive a euforia e o surto do progresso (Pedrosa, 1984, p. 284-315). Ele representa o “espírito do tempo” e torna-se ponto de referência para o mundo ocidental nesse período. No Rio de Janeiro, a chegada da iluminação a gás, a estrada de ferro, a canalização do Rio Maracanã, o calçamento das ruas e outros “melhoramentos materiais” vão se concretizando na cidade.

Depois da década de 1850, a cidade parece entrar num ritmo mais acelerado. As idéias circulam com maior rapidez devido às mudanças tecnológicas que começam a ser implantadas, especialmente os meios de comunicação. A história intelectual do país, “um tecido de vicissitudes da importação de idéias”, segundo Holanda (1987, p. 324), busca a adequação das novas doutrinas às condições brasileiras. Nada chegou aqui sem passar por esta adaptação, que foi não só uma forma de resistência à absorção pura de doutrinas européias, mas também um dos grandes problemas a serem enfrentados por aqueles que, naquele momento, acreditavam no progresso.

Na passagem do século XIX para o século XX, a idéia de progresso está associada ao novo sistema político brasileiro, a República. De acordo com Neves (1986) e Turazzi (1989), pelo menos duas categorias despontam com nitidez, contrapondo o Brasil Colônia e o Brasil República.

O novo governo esmera-se na sua articulação com a idéia de progresso e de ordem, e este conjunto – “ordem e progresso” – transforma-se em sinônimo de civilização, estabelecendo o primado da racionalidade e da dignidade do trabalho. Por sua vez, a antinomia deste conjunto, que se apresenta como “desordem-atraso-colônia-barbárie”, é rejeitada, pois aparece como subproduto das paixões e da ociosidade.

A República, que se inicia no último decênio do século XIX, traz consigo o projeto de uma “nova ordem”, afirma Neves, identificada com progresso e civilização, segundo o paradigma da cidade européia. A Avenida Central, atual Avenida Rio Branco, é resultado concreto desse projeto, em que a perspectiva, a linha reta que se perde no horizonte, “rasga” a cidade, modificando a circulação urbana que existia até então, criando espaços amplos e quarteirões divididos e organizados segundo uma lógica geométrica.

Em meados do século XIX, as “crônicas folhetinescas” publicadas nos diários do Rio de Janeiro dão claros indícios do que significa “progresso e civilização” para a população letrada desta cidade, e o quanto esta noção é reflexo das novas tecnologias. O termo “crônica folhetinesca” (Ewald, 2000) se refere aos textos usualmente conhecidos no século XIX por folhetins e/ou crônicas, cuja característica principal é comentar os acontecimentos da semana ou da quinzena ocorridos na cidade. Eram uma espécie de “coluna” sócio-político-cultural e, ao mesmo tempo, fórum de debate e divulgação de novas idéias. Diferentemente da crônica moderna, a folhetinesca “historiciza” a semana nos seus melhores e mais importantes momentos, conforme a lógica predominante na época e as preferências do seu autor.

A cidade passa a protagonizar uma das principais e mais concorridas colunas dos jornais daquela época: a nota de rodapé do domingo. Na inevitável comparação com as metrópoles européias, as crônicas folhetinescas expõem críticas à capital do Império e anseios por melhorias no meio urbano, os chamados “melhoramentos materiais”. Aqueles que puderam estudar ou visitar as grandes cidades da Europa retornam extasiados com as novidades: ruas iluminadas a gás, passagens cobertas com ferro e vidro, parques e jardins que propiciam passeios, vida noturna intensa, transportes, ruas calçadas, esgotos em construção, os imensos bulevares.

Predominava um ideal de modernidade associado à tecnologia crescente e aos melhoramentos materiais dela decorridos. O pequeno periódico de Paula Brito, *A Marmota na Côte*, publicado na seção intitulada “Civilização” (22/11/1849), traz a carta de um leitor que aponta as diferenças entre o Rio de Janeiro e as capitais da Europa: aqui predominavam o calçamento ruim, negros seminus espalhados por todo o lugar, força policial e repartições públicas com funcionários sem educação, resume este missivista. Os brasileiros que tinham o privilégio de deixar o país, verdadeiros “intelectuais ilustrados” (Lúcia Neves, 1999, p. 9-32), consideravam Paris o centro intelectual do mundo e, ao buscar a realização do projeto iluminista, traziam na bagagem novos valores que a sociedade européia vivia naquele momento.

Essa nova forma de ver o mundo se expandiu a partir da Revolução Industrial, momento em que as máquinas se tornaram elementos-chave para a estruturação e construção da noção de progresso e de civilização entre nós. A fábrica passou a ser o local efetivo de concretização da potencialidade criadora do trabalho, que se tornou ilimitada através da maquinaria. Não era um lugar privilegiado de relações entre trabalhadores, onde o redimensionamento de sua própria relação com o processo de produção e o resultado deste teriam lugar.

A fábrica não só reduziu o trabalho humano a uma lógica mecânica, como também se converteu num “acontecimento tecnológico”. Uma utopia começou a ser processada nas sociedades em que o trabalho ocupava o pódio mais alto; mas era necessário que os trabalhadores se convencessem a se filiar a essa idéia e que acreditassem na edificação do novo conceito de trabalho. Para tanto, era preciso:

“Introjetar um relógio moral no coração de cada trabalhador [...] e a fábrica apareceu desde logo como uma realidade estarecedora onde esse tempo útil encontrou o seu ambiente natural, sem que qualquer modificação tecnológica tivesse sido necessária. Foi através da porta da fábrica que o homem pobre, a partir do século XVIII, foi introduzido ao mundo burguês” (Decca, 1982, p. 10).

Esse endeusamento da máquina, que se acentuaria no século seguinte, atingiu seu ápice na primeira década do século XX, consubstanciado no *Manifesto Futurista*<sup>1</sup>, elaborado por Filippo Tommaso Marinetti, em 1909. Inspirado no movimento contínuo das máquinas, nos sons agressivos, na dinâmica ininterrupta que cria a “beleza da velocidade”, nas descobertas tecnológicas, na “insônia febril”, Marinetti exaltava o futuro representado pela máquina, desdenhava o passado, acreditava no progresso humano baseado no progresso tecnológico e atestava que “a coragem, a audácia e a rebelião” eram os elementos essenciais desse movimento (Marinetti *apud* Bernardini, 1980, p. 33). A exaltação desse movimento à máquina, à vida moderna ritmada agora pela velocidade e o movimento constante pode ser claramente visualizada no item de número onze do *Manifesto* de Marinetti:

“Nós cantaremos as grandes multidões agitas pelo trabalho, pelo prazer ou pela sublevação; levantaremos as marés multicores e polifônicas nas capitais modernas; cantaremos o vibrante fervor noturno dos arsenais e dos estaleiros incendiados por violentas luas elétricas; as estações esganadas, devoradoras de serpentes que fumam; as oficinas penduradas às nuvens pelos fios contorcidos de suas fumaças; as pontes, semelhantes a ginastas gigantes que cavalgam os rios faiscantes ao sol com um luzir de facas; os piróscafos aventureiros que farejam o horizonte, as locomotivas de largo peito, que pateiam sobre os trilhos, como enormes cavalos de aço enleados de carros; e o vôo rasante dos aviões, cuja hélice freme ao vento, como uma bandeira, e parece aplaudir como uma multidão entusiasta” (Bernardini, 1980, p. 34).

Com a intenção de “expressar e magnificar a vida hodierna, incessante e tumultuosamente transformada pela ciência vitoriosa”, o Movimento Futurista reiterava a trans-

formação do homem pela máquina e reafirmava seu caminho através dela. Segundo Boccioni, a dinâmica da modernidade e a “férrea rede de velocidade que envolve a Terra” (Bernardini, 1980, p. 37-40) retomavam o quadro vivencial dos meados do século XIX, no qual o empreendedor, representado pelo empresário/capitalista, avançava como modelo social, tendencialmente hegemônico, de sucesso. “Disciplina, ordem, hierarquia”, afirma Decca (1982, p. 43), “foram elementos sempre presentes durante todo o período em que se desenvolve a produção colonial, e o capitalista, na busca de maiores lucros, se transforma em elemento central para a organização do trabalho”. O tempo transforma-se em dinheiro.

Contra essa idéia, que vitima o trabalhador, Paul Lafargue<sup>2</sup> produziu, em 1880, um texto intitulado *O direito à preguiça*, em que discutia e criticava a forma de apropriação da força de trabalho. Essencialmente ele defendeu que todos deviam ter direitos iguais a horas de lazer, e que elas são tão importantes e fundamentais quanto as de trabalho. Ainda hoje, época em que vivemos o descompasso da lógica criada pelo capitalismo industrial, em que o sucesso é medido pela quantidade de bens materiais, lazer e ócio são sinônimos de desperdício de tempo. Numa civilização capitalista, dizia Lafargue (1983, p. 31), o trabalho não é uma bênção, e o século XIX não é o século do trabalho, mas sim o século da dor, da miséria e da corrupção. O progresso, do ponto de vista do trabalhador, afirmava ainda ele, tornou-se um lúgubre presente do deus dos burgueses (*idem*, p. 33).

A entrada do dinheiro, como móvel das relações sociais, interessou profundamente Georg Simmel. Observador perspicaz da realidade, ele demonstrava a constituição da cultura moderna, tendo como ponto de partida a análise dos acontecimentos cotidianos na virada do século. Simmel procurava mostrar como a relação do homem com o dinheiro afeta o psiquismo e estabelece novos parâmetros sociais para se lidar com o mundo e com os outros.

O autor parte do princípio de que, para compreender a multiplicidade social que vivemos, é necessário fazer uma interlocução entre as questões gerais e as particulares. Deste ponto de vista, no universo brasileiro do século XIX, no qual o processo da monetarização das relações sociais acentuou-se, as crônicas folhетinescas eram uma das formas de divulgação desses novos valores. Para Simmel, o dinheiro, então, substituiu o desempenho pessoal pelo pagamento em “moeda sonante”, e o valor de cada coisa perdia sua ligação com quem a produzira; o que importava no objeto, por fim, era somente o seu equivalente em dinheiro. “[...] agora não era mais a atividade concreta pessoal que o outro podia reivindicar, mas sim, somente o resultado impessoal desta atividade” (1998, p. 29). O tempo passava a ser medido pelo que ele valia em dinheiro.

Paralelamente a essa “propaganda da economia do tempo” (Thompson, 1984, p. 284) feita pelos capitalistas, a tecnologia passou a representar os avanços possíveis de uma sociedade. Sua forma mais acabada estava presente na máquina que se movia sem a força humana. A idolatria à máquina se iniciava nas *exposições industriais* surgidas no fim do século XVIII, e, segundo Hobsbawm (1977, p. 52), atingiu seu auge na *Exposição do Centenário de Filadélfia*, nos Estados Unidos, em 1876. Ali, o Imperador do Brasil<sup>3</sup>, calorosamente ovacionado pela multidão, pois havia conquistado o público americano com sua simpatia e simplicidade, demonstrou seu eterno interesse pelas novidades industriais que se espalhavam pela exposição. Segundo Calmon, ele “remexeu, devassou em todos os meandros a feira de Filadélfia, comparando os produtos, espiando as invenções, estudando as pequenas maravilhas – com a idéia no seu país. E quantas novidades industriais!” (1975, p. 211).

As grandes exposições acabaram por reforçar a imagem da máquina como paradigma da nova sociedade, transformando-se em instrumento para se alcançar harmonia social<sup>4</sup>. A “deusa” máquina tomou forma a partir da invenção da máquina a vapor, alterando, particularmente, as relações do homem com o tempo. Para Spengler, ela revolucionou tudo e modificou fundamentalmente o quadro econômico do mundo. Até a sua invenção, afirma ele:

“[...] a natureza prestara certos serviços. Daí por diante, é submetida ao jugo, qual escrava, e seu trabalho é medido – parece sarcasmo – por cavalos de força. O que se desenvolve no decorrer de um século apenas, é um espetáculo de tamanha grandeza que os homens de culturas vindouras, com outra alma e paixões diferentes, deverão ter a impressão de que, naqueles dias, a Natureza ficou abalada” (1973, p. 437).

As máquinas fascinaram o mundo e fazem parte do mito romântico que crê na necessidade de progresso. O destaque para esta necessidade era acentuado pela razão iluminista, que via o progresso das ciências como causa única para o progresso dos povos e, conseqüentemente, o da história (Guimarães, 1992, p. 97). Cada vez mais, as máquinas se tornavam uma fonte de aproximação utópica dos mais altos patamares da civilização, como se a própria idéia de civilização fosse o estado mais alto e o mais refinado que se poderia alcançar. Vive-se, desde então, a era da ciência e da técnica, na qual se enaltece o “pensamento que calcula” em detrimento do “pensamento do sentido” (Carneiro Leão, 1975, p. 21-22). É um outro universo, cujos pontos de referência enaltecem as virtudes da técnica, da rapidez e eficiência, que são confrontados com outra lógica, a da angústia de pensar o sentido.

Assim, como produto do pensamento que calcula, as máquinas se tornam a encarnação do fazer humano: a

técnica. O futuro do país, portanto, afirmava Guimarães, só poderia ser concebido pelo ideário cientificista das ciências naturais. “Progresso do Brasil”, continuava ele, “significava progresso científico, da mesma forma como hoje significa progresso tecnológico” (Guimarães, 1992, p. 100-101).

Em 1867, França Júnior afirmava, em suas crônicas folhetinescas do *Correio Mercantil*, que “o progresso é a mais sublime aspiração da humanidade” e que, enquanto nossos antepassados viajavam a quadrúpede, “o século XIX [...] viaja a vapor *terra marique* [sic], cercado de todas as comodidades”. Mas seu ceticismo não se enganava com essa “nobre aspiração à perfectibilidade”. Por isso, ele advertia, ironicamente, que a “última palavra” do progresso era “progressismo”, pois este parecia se resumir a uma lógica bem simples, como a do funcionamento de um realejo: “com uma manivela e cilindros de ocasião, qualquer [um] toca música e faz dançar bonecos” (1957, 09/06/1867)

O psiquismo moderno, afirmava Simmel em texto de 1900, está assentado sobre o cálculo, e a vida se transforma num problema unicamente aritmético. Desta forma, a expressão “quanto custa?” parece determinar as ações humanas e, neste entrelaçamento entre as pessoas e a cidade, os grandes centros urbanos tornaram-se não só reféns do ritmo progressivo com que as tarefas cotidianas têm de ser executadas, mas também dominados pelo que Simmel chama de “economia monetária”.

O dinheiro, afirma ele, “nivela todas as coisas da mesma maneira e suas diferenças são expressas em termos de quantidade; [...] torna-se o denominador comum de todos os valores” (1989, p. 240).

As máquinas ocupavam, em meados do século XIX, lugar privilegiado no imaginário social<sup>5</sup>, e se tornaram elementos-chave da idéia de progresso que estava em vigor. Não havia mais possibilidade de descanso nem de retrocesso. Como consequência dessa valorização exacerbada da técnica, os engenheiros passaram a ser os mediadores entre a realidade e a máquina, transformando-se, nas palavras de Spengler, no seu “sábio sacerdote”, seu intérprete universal. A idéia de universalidade foi justamente comentada por Baudelaire ao demonstrar como, diante da diversidade cultural apresentada na Exposição Universal de Paris, em 1855, se deveria praticar a crítica da arte. Como que transportado para um país distante, ele tentava mostrar como nos comportamos diante de algo inteiramente diferente do que estamos habituados. Estando distantes do nosso país de origem, estaríamos mais longe das nossas recordações natais e, portanto, mais capacitados a entender as novas formas que se apresentam. Se tomarmos um “homem do mundo” e o levarmos a um país distante, diz ele:

“[...] todo esse mundo de harmonias novas entrará lentamente nele, penetrando-o pacientemente, como o vapor de uma estufa perfumada; toda essa

vitalidade desconhecida se incorporará à sua própria vitalidade; milhares de idéias e de sensações enriquecerão seu dicionário de mortal. É até possível que – ultrapassando as medidas e transformando a justiça em revolta – ele faça como Sicambro convertido: queime o que tinha adorado e adore o que tinha queimado” (Baudelaire, 1995a, p. 772).

A universalidade é também discutida através da noção de progresso que ele critica negativamente, chamando-a de “invenção do filosofismo atual” e de “idéia grotesca que floresceu no terreno apodrecido da fatuidade moderna”, isentando todos do seu dever e da sua responsabilidade. Esta idéia de progresso sobre a qual discorreu Baudelaire já estava disseminada pelo mundo, e a encontramos no Brasil nas crônicas folhetinescas.

### Progresso técnico: o “espírito do tempo”?

É essa mesma idéia que aparecia espalhada na imprensa carioca no século XIX, cujas raízes, nem sempre explicitadas, podiam ser encontradas no pensamento de Turgot (1727-1781) e Condorcet (1743-1794), um século antes.

Nas crônicas folhetinescas que examinei, esta noção de progresso espalhou-se por todo o século XIX e atingiu seu ápice com as reformas radicais que foram empreendidas pelo Prefeito Pereira Passos no início do século XX. O *Dictionnaire Universel des Sciences, des Lettres e des Arts*, de Bouillet, publicado em 1861, contemporâneo ao período aqui estudado, indica no verbete *progrès* que se olhe o verbete *perfectibilité*. Devido às idéias de Turgot e à ampliação do conceito feita por Condorcet, os termos *progrès* e *perfectibilité* ficaram ligados, sendo que o primeiro só apareceu no dicionário da Academia Francesa em 1835, o que explica sua ausência na *Encyclopédie*, de Diderot e D’Alembert (Leroy, 1950, p. 236).

No verbete *perfectibilité*, portanto, a noção de progresso encontra-se associada à de perfeição humana. Esta, segundo ressalta Bouillet (1861) nesse verbete, “é uma idéia moderna”, na qual se faz necessário distinguir o indivíduo – cujos progressos são limitados pela duração da sua vida – da sociedade, que pode desenvolver-se indefinidamente pelas sucessivas descobertas, pois ela “dura sempre”. Ele enfatiza que a idéia de perfeição humana é formulada pela primeira vez por Francis Bacon, e ela foi defendida com ardor por Turgot e exacerbada por Condorcet.

A noção de um progresso da humanidade foi usada, no Rio de Janeiro, pela *Revista Popular* (20 de julho de 1859), para justificar seu próprio nascimento. “Cedendo ao impulso irresistível da época”, afirmava um dos editoriais da revista, eles acreditavam estar dando “nosso empurrãozinho para diante”, escrevendo de tudo para todos. O progresso, para os nossos cronistas-folhetinistas, civilizava. Quando dois dos mais poderosos elementos da invenção de Gutemberg

se combinam, afirmava José de Alencar, o mundo se move. “Quem poderá resistir”, perguntava ele, “a essa combinação do pensamento com a força, a essa união da palavra com a rapidez”, fundadas na inteligência e no vapor?

Não havia mais como renunciar a este processo civilizatório, ele era inevitável. Fazendo previsões futuras, Alencar parecia adivinhar o quanto os meios de comunicação se modificariam e transformariam a vida de todos, ligados, como estamos, numa mesma “rede” de informações, conectados uns aos outros. “Tempo virá em que [...] uma palavra que cair no bico da pena, daí a uma hora correrá o universo por uma rede imensa de caminhos de ferro e de barcos de vapor, falando por milhões de bocas, reproduzindo-se infinitamente como as folhas de uma grande árvore” ([ca.1955], *Correio Mercantil*, 27 de maio de 1855).

Em crônica folhetinesca de 9 junho de 1867, França Júnior (1957) afirmava que o progresso aparece como o “*status quo* além do qual não podemos ir, e do qual não podemos sair, sob pena de renunciarmos à felicidade absoluta”. Ele seria o presente e o futuro, jamais o passado, e apareceria como algo que já é, mas que nunca alcançamos por completo.

A valorização exacerbada e contínua da tecnologia e todo o aparato mecânico que vem se desenvolvendo arrastam consigo um outro sentido para o mundo, dividindo-o praticamente em duas partes: a civilizada, formada por aqueles que criam, usufruem e compartilham das novas tecnologias – elemento básico da modernidade –, e a daqueles que ainda estão num grau inferior de desenvolvimento.

Esta noção, claramente divulgada e espalhada pela imprensa carioca no período aqui estudado, foi em parte construída no fim do século XVIII, compartilhando das idéias e ideais do período iluminista. Mas foi também resultado da “querela” existente na segunda metade do século XVII entre o *antigo* e o *novo* (Leroy, 1950, p. 236, e Bock, 1980, p. 75), questão que já havia sido formulada no Renascimento e tomou forma a partir da noção de renovação regular entre os magistrados eleitos.

Na *Encyclopédie* – um dos maiores esforços humanos na tentativa de organizar e divulgar o conhecimento, base do projeto Iluminista (ver Ewald, 1996) –, os verbetes *moderne* e *antique* foram reveladores da noção de progresso que imperou durante todo o século XIX, como se verá mais adiante: o termo *antique* foi usado para definir as arquiteturas grega e romana, sendo que, afirmava a *Encyclopédie*: “alguns escritores usam a composição *antiquo-moderné* ao falar de velhas igrejas góticas e outros edifícios que não querem ver confundidos com os gregos e romanos” (1969, v. 1, p. 133); já o termo *moderne* apareceu na *Encyclopédie* de maneira bem explícita: “é o que é novo ou do nosso tempo, em oposição ao que é antigo” (1969, v. 2, p. 911). O moderno é, portanto, o atual, o mais recente, o novo. Este é o sentido que está presente nas crônicas folhetinescas analisadas.

O registro que estas crônicas fazem dessa época indica a apreensão, por parte de seus autores, desse sentido de moderno, bastante adequado às noções do termo progresso, de proveniência francesa, vindas do século XVIII, associadas às novas invenções tecnológicas e apresentadas nas *exposições industriais* que se tornaram comuns desde fins do século XVIII, especialmente na França.

Entretanto, os modernos queriam ir mais além da definição do termo. Bock apontava para a argumentação utilizada pelos modernos na defesa de que “não só as produções mais recentes eram superiores às mais antigas, mas também que *deveriam* ser” (Bock, 1980, p. 75), e no seu enalço a demonstração científica de tal argumentação aparecia dando seu aval, tornando-o praticamente incontestável. O conhecimento passou por uma revolução e, no meio desse processo, os modernos, como afirmava Bock, defendiam a idéia de que, quando há mudança, ela deve ser representada em termos de crescimento.

A idéia da necessidade de substituição do *antigo* pelo *novo* tomou cada vez mais corpo num meio em que toda mudança era compreendida como benéfica e parte de um desenvolvimento natural, um processo que estava em aprimoramento. Para Gumbrecht (1998, p. 9), o termo modernidade aparece em forma de “cascatas”, em que diferentes conceitos se sobrepõem numa seqüência extremamente veloz e, ao mesmo tempo, se cruzam e seus efeitos se acumulam, interferindo mutuamente numa dimensão de simultaneidade.

O essencial para este autor, que parte do significado do termo latino *hodiernus*, de hoje, não é buscar clareza por meio de definições, e sim “desenvolver descrições cada vez mais complexas e sofisticadas dos momentos e das situações do passado”. Ao olhar para os últimos séculos que antecederam o XX, Gumbrecht demonstra que, nessa configuração de modernidade, os meios de comunicação tiveram um profundo impacto “não só sobre o sentido e suas formas, mas também sobre as funções dos processos comunicativos e sobre a mentalidade que neles estão envolvidos” (*idem*, p. 11 e 67). Esse impacto pode ser observado na relação entre a imprensa e a vida carioca, especialmente a partir de 1830 (ver Morel, 1995).

Em Simmel, a modernidade é entendida a partir do advento da economia monetária que se inscreve nas relações sociais. A partir dessa tese, elabora estudos sobre o dinheiro, por acreditar que reside nele a chave da modernidade. Este serve ao autor como “fio de Ariadne”, guiando-o pelo labirinto social cujas reflexões apontam na direção da constituição dos sentidos do mundo, na própria relação dele com o homem, como também afirma a Fenomenologia, contemporânea a Simmel (ver Öelze, 1998).

Segundo ele, tudo o que se relaciona à moeda se refere aos aspectos mais íntimos da cultura e da vida em geral, pois, para muitos, o dinheiro se tornou o verdadeiro

laço que a nossa sociedade apresenta, bem como o modelo de nossa cultura. Seu ponto de partida para a análise que tem a questão monetária como base é “a práxis em relação às coisas e às relações recíprocas entre as pessoas” (*apud* Moscovici, 1990, p. 265), assim como o sentimento de valor.

O que Simmel percebe, partindo de um primeiro modelo na relação do homem com a terra no período medieval, é que a introdução do dinheiro cria uma situação de conflito, provocando uma distância entre a pessoa e a posse, ou seja, entre sujeito e objeto (Simmel, 1998a). Esta relação passou a ser mediada, afirma Simmel, e seu caráter tornou-se impessoal, lucrativo e técnico.

Giddens recorre às reflexões de Simmel sobre o dinheiro, que considera as mais abrangentes e sofisticadas até então realizadas, para demonstrar um dos conceitos que fazem parte do que ele chamou de “desencaixe” (1991, p. 29): “Por desencaixe me refiro ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço”. O dinheiro é um mecanismo de desencaixe por possibilitar distanciamento na relação tempo-espço, já caracterizada por Simmel no seu trabalho *Filosofia do Dinheiro*.

“O papel do dinheiro está associado à distância espacial entre o indivíduo e sua posse [...]. Apenas se o lucro de um empreendimento assumir uma forma que possa ser facilmente transferida para outro lugar, ele garante à propriedade e ao proprietário, através de sua separação espacial, um alto grau de independência ou, em outras palavras, automobilidade [...]. O poder do dinheiro de cobrir distâncias possibilita ao proprietário e à sua posse existirem tão afastados um do outro a ponto de cada um poder seguir seus próprios preceitos numa medida maior do que no período em que o proprietário e suas posses ainda permaneciam num relacionamento mútuo direto, quando todo engajamento econômico era também um engajamento pessoal” (*apud* Giddens, 1991, p. 32).

Ao mesmo tempo em que o dinheiro “encadeia os homens”, ampliando as possibilidades de relações, cria também uma rede de ligações de “interesses monetários”, gerando um modo de relacionamento cujo fundamento é a anonimidade e o desinteresse pelo outro. O resultado desse processo, para Simmel, é um mergulho no individualismo, em que o valor das coisas deixou de ser relacionado ao seu artesão, importando agora somente seu equivalente em dinheiro. Há, portanto, uma subordinação dos valores qualitativos pelo quantitativos, como se só os primeiros satisfizessem nossos desejos de maneira definitiva:

“O lado qualitativo dos objetos perde a sua importância psicológica por causa da economia monetária. O cálculo contínuo do valor em dinheiro

faz com que esta apareça, finalmente, como o único valor vigente. [...] Vivemos passando, sem perceber, cada vez mais rápido, pelo significado específico, não qualificável das coisas, e este se vinga, agora, por meio daqueles sentimentos, tão modernos, que abafam, enfraquecem” (Simmel, 1998a, p. 31).

A economia monetária, portanto, criando uma cisão entre o que Simmel designa como cultura objetiva (bens materiais como produtos da ciência e da técnica, aparelhos, máquinas, móveis, etc.) e cultura subjetiva (a valoração da cultura objetiva “para além do que foi realizado por seus mecanismos naturais”, pois, à medida que “cultivamos” as coisas, “cultivamos” a nós mesmos), é parte daquilo que se poderia chamar de “espírito do tempo”, um legado do passado que se torna inevitável na cultura moderna. Ao ato de valoração da cultura objetiva, Simmel chama de “cultivar as coisas”, realização exclusiva do ser humano, que lhe dá um desdobramento para além da sua vida natural. Essa cisão é, para Simmel, o conteúdo trágico da cultura moderna, tão trágica quanto a relação que Walter Benjamin vê entre o homem e o progresso técnico.

Nas teses *Sobre o Conceito de História* (1987, v. 1), Benjamin usa um desenho de Paul Klee, intitulado *Angelus Novus*, para criar uma imagem do progresso. O anjo representa a história que volta o seu rosto para trás, para o passado, e que vê não uma cadeia de acontecimentos, mas “uma catástrofe única”, diz Benjamin. Em seu texto *Parque Central* (1987, v. 3, p. 145), ele escreve: “O conceito de progresso tem de ser fundado na idéia de catástrofe. Ela não é o que sempre está pela frente, mas o que sempre é dado”. O anjo quer deter-se, mas há uma tempestade que sopra empurrando-o para frente e impedindo-o de parar. “Essa tempestade é o que chamamos de progresso.” A crença no progresso técnico como progresso humano é o alvo das suas críticas, como também a idéia de que “o desenvolvimento das forças produtivas conduziu necessariamente a um aperfeiçoamento das condições de vida dos produtores” (Gagnebin, 1982, p. 17-18).

Cisão e conflito são, dessa forma, componentes indispensáveis a um projeto de modernidade ocidental, pois, à medida que a cultura objetiva cresce e se torna profusa, os homens ficam, paradoxalmente, mais pobres e pouco “cultivados”. Os tempos modernos se apresentam, para Simmel, como um momento de tensão, em que o dinheiro cria a ilusão de que tudo é desejável e, portanto, possível. O dinheiro passa a ser veículo para alcançar a felicidade, e quanto mais eu busco alcançá-la, mais ela se distancia e mais desejável se torna.

A vida é, então, transformada em *perpetuum mobile*, afirma ele. O trágico, como reforça Moscovici no seu estudo sobre Simmel, é não se poder pensar mais a vida sem que o dinheiro faça parte das relações. O drama dos tempos

modernos, diz ele, “decorre exatamente de os homens não poderem ter entre si nenhum laço onde o dinheiro esteja ausente e que de uma forma ou de outra não seja encarnado por ele. Nem objeto entre os objetos, nem simplesmente objeto, o dinheiro tende a se tornar um padrão de medida e um símbolo das relações de troca e dos sacrifícios que consentimos por seu intermédio” (Moscovici, 1990, p. 286-287).

A modernidade, como é revelada nas crônicas folhetinescas dos meados do século XIX, apresenta a valorização do homem que calcula, daquele que mede a vida pela quantidade de bens que adquiriu e que avalia as relações em termos de rendimentos a curto, médio e longo prazos. Como afirmou Carneiro Leão (1975), o mundo moderno enaltece o “pensamento que calcula” em detrimento do “pensamento do sentido”. Esse é “o homem sem qualidades”, na expressão de Musil, o homem que vive pelas possibilidades a serem alcançadas e que perde o senso da realidade (1989, p. 15).

Na medida em que o dinheiro dispersou o homem no círculo das relações impessoais e a sociedade justifica e enfatiza esse modo de relação, o homem sem qualidades, o que calcula, permanece como modelo de conduta e de moral. Numa sociedade industrial, o “ter” se sobrepõe ao “ser” (Fromm, 1980, p. 81), e adquirir, possuir e obter lucro se tornam direitos sagrados e inalienáveis de cada um. O indivíduo, cujos laços de compromissos com os outros se perderam nas relações impessoais, realiza o pleno sentido da palavra privado, do latim *privare*, “destituir de”; isto é, priva outros do uso ou desfrute do que era socializado.

Progresso é desenvolvimento. Progresso é civilização. É esse o sentido de mundo que atravessa as crônicas folhetinescas. Modernidade é, portanto, progresso, que, por sua vez, viabiliza pensar e viver a vida em função dos objetos que representam essa modernidade, pois ela torna-se essencial na práxis social do século XIX.

### **Progresso: um legado do século XVIII**

Economista e político, Turgot é um dos primeiros pensadores que desenvolvem a noção de progresso como uma evolução linear de crescimento no século XVIII, que acaba por se tornar a “idéia ‘moderna’ de progresso” (Nisbet, 1996, p. 255 e Leroy, 1950, p. 236). O texto em que expõe suas idéias é, originalmente, um discurso pronunciado na Sorbone, intitulado *Le tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, em 1750.

A idéia fundamental reside na afirmação de que o “espírito humano” se desenvolveria no sentido de um aperfeiçoamento cada vez maior, sendo que este avanço seria determinado “por uma cadeia de causas e efeitos que vinculam o atual estado do mundo com todos que o precederam” (Turgot, 1991, p. 36). Cria-se, então, a teoria dos três estados:

o estado dos caçadores, o estado dos pastores, o estado dos lavradores; com a previsão do aparecimento de um quarto: o estado dos empreendedores, fundado sobre a acumulação de capital e desembocando no surto do comércio e da indústria (ver Nisbet, 1996, p. 254-263).

Como o progresso, para Turgot, é um processo mais ou menos lento, mas sempre no sentido do crescimento, o quarto estado, conseqüentemente, é tido como o mais avançado e, neste sentido, aquele que alcançou o mais alto grau de progresso. A concepção de Turgot é parte de um processo coletivo, afirma Nisbet, em que se passa a entender a providência como progresso e a entender o progresso como providência (1996, p. 257), apesar de acreditar que este é um processo inconstante, “nem tão firme nem tão seguro, como se pensará posteriormente” (Solsona, 1991, p. LV).

A reprodução dessa idéia moderna de progresso, como afirma Nisbet, aparece num dos periódicos que teve oportunidade de examinar, o que enfatiza não só seu caráter de movimento, como seu sentido universal, atingindo todos os povos e todas as culturas. Num pequeno trecho do periódico *A Marmota na Côte* já se pode vislumbrar a idéia de progresso como providência, não importando em que circunstância se está, e confiando cegamente que ele chegará de qualquer maneira.

“O progresso avança sempre, porque elle tornou-se um viajante universal, destemido e impetuoso! As suas longas pernas atravessam o oceano, sem que a agua lhe cubra os joelhos, podendo dominar o universo inteiro, porque sua cabeça se eleva até as nuvens! O progresso é o symbolo do Judeu Errante, sempre andando para o seu fim glorioso, qualquer que seja a estrada porque caminha” (*Modas*, 11 de março de 1851).

Da mesma forma, Condorcet enfatiza o desdobramento do “espírito humano” em direção a um grau de desenvolvimento cada vez maior. A especificidade de Condorcet se encontra na valorização da razão como mecanismo fundamental para a realização desse crescimento continuado. Tudo seria posto em bases racionais, o que levaria ao estabelecimento da igualdade entre as nações em todas as instâncias e entre todos os homens, resultando na “liberdade”.

As transformações nas sociedades atingidas pelos ideais do progresso são tão impactantes que, mesmo os homens que baseavam suas crenças em princípios tão díspares como físicos ou biológicos e religiosos ou metafísicos, têm uma crença em comum: a fé no progresso (Nisbet, 1996, p. 253). Na cartas “Ao Amigo Ausente”, em fins de 1851, o cronista-folhetinista escreve sobre o sentimento de roubo que o domina diante dos acontecimentos mais recentes quanto ao domínio das inovações técnicas:

“O mundo está em movimento acelerado; sucedem-se as revoluções com espantosa rapidez, o homem ergue soberbo a frente [...]. Compare-se o mundo de hoje com o mundo de há 25 anos, e digam em que se parecem. Tudo está mudado! *Quantum mutatus ab illis*. E o homem vai para diante, não encontra obstáculos, e de arrojo em arrojo, muito receio ver ainda em meus dias, que não serão longos, castigadas a vaidade e soberba dos sábios da terra.

O certo é, porém, que já estão completamente mudadas as relações do globo; vai a gente daqui a Lisboa com toda a segurança em 24 dias, e ainda espero ver diminuída a viagem, logo que se faça ali no Pará uma estrada de ferro que venha cortando até o Rio de Janeiro. Brevemente hei de conversar com o Tenreiro Aranha no Alto do Amazonas ou com o Leverger no Mato Grosso, em menos de cinco minutos, graças aos telégrafos elétricos.

Um tal de Petin, que em Paris tem feito proezas em balões aerostáticos, e de quem os nossos jornais têm dado notícias, está disposto a vir ao Brasil em um esfregar de olhos. Já anunciou e nada menos pretende do que uma bela tarde ou manhã cair em cima do morro do Castelo”<sup>6</sup>.

A idéia, portanto, do conhecimento como desdobramento que segue uma lógica própria, apontando para o sentido de progresso do “espírito humano”, atinge maturidade ao final do século XVIII, com a confrontação das culturas que agora passam a ser observadas.

Esta confrontação e observação recíprocas apontam as diferenças culturais, mas não em pé de igualdade. A lógica dessa observação estabelecia um *a priori* incontesteável entre os europeus – eles representavam, na escala do progresso do espírito humano, o ponto mais alto até então já alcançado –, e dividia o mundo em duas categorias distintas: o centro – pólo civilizado e desenvolvido, a Europa – e a periferia – pólo selvagem/bárbaro, que equivalia ao “resto do mundo”.

Nesta lógica de periferia e centro, todas as outras nações são previamente colocadas em graus inferiores de desenvolvimento. Sua perspectiva de futuro está sempre conectada à possibilidade de ascensão, e seu sucesso nessa tarefa dependerá da reprodução do mesmo tipo de ação desenvolvimentista pregada pelo centro. Segundo Bock, as diferenças entre as culturas “devem ser consideradas, então, como diferenças de grau, não de espécie” (1980, p. 82).

Ao estender o olhar para outras culturas a partir deste ponto de vista, é impossível ver outra coisa senão inferioridade. É, de certa forma, o que Armitage (1981, p. 30 e 253, nota 9) vê, ao se referir à educação limitada existente no Brasil, que cria gênios com pouco conhecimento, uma característica de “povos na infância da civilização”, afirma ele.

A categoria de progresso e a de retrocesso nasceram nos “tempos modernos”, e estão incorporadas a essa forma de existência. Desta perspectiva, qualquer olhar que parta de um *a priori* conceitual sobre um objeto já terá definido o resultado do seu trabalho antes mesmo de concluí-lo. É o que já apontava Baudelaire (1995b) quando falava numa metodologia para uma crítica da arte ao deparar-se, em 1855, com a diversidade das formas de arte na *Exposição Universal* de Paris, daquele ano<sup>7</sup>.

Os conceitos de progresso, civilização, desenvolvimento, evolução e modernidade se tornam praticamente equivalentes durante o século XIX, e foram aplicados seguindo sua lógica original adaptada agora à “era do capital”, como chama Hobsbawn (1977). Essa noção é reproduzida nas crônicas folhetinescas. Encontrei-a, muitas vezes, intacta, reproduzindo o pensamento do centro, e outras, ajustada ao pensamento de quem está na periferia, que almeja se tornar algo que jamais será: centro. E, para tentar realizar a utopia, imita, copia, restringindo, mas jamais anulando sua capacidade criadora.

O cruzamento entre as idéias dos teóricos do progresso e das crônicas folhetinescas permitiu-me estabelecer a lógica da apropriação que os cronistas-folhetinistas fizeram, enquanto periferia, da idéia de progresso e modernidade, reproduzindo-as simplesmente ou adequando-as ao “clima tropical”. Elas poderiam ser enunciadas sob a forma de teses provisórias:

- Há um centro emanador de bem-estar humano (“civilizado”), cujo grau de desenvolvimento/progresso é o mais alto até então alcançado, ou seja, Europa imaginária<sup>8</sup>;

- Se o “espírito humano” se desenvolve no sentido de uma perfeição cada vez maior, as outras sociedades estão em níveis abaixo desse centro emanador;

- O desenvolvimento do “espírito humano” é medido pelo grau de uso, apropriação e controle da natureza, o que resulta no nível de tecnologia adquirida ou desenvolvida por uma sociedade;

- A tecnologia que revoluciona a relação do homem com a natureza e o trabalho é conectada à noção de *nova*, criando uma associação deste novo com progresso tecnológico e progresso/evolução do “espírito humano”;

- As máquinas e os inventos passam a representar o grau de avanço, ou melhor, “Progresso” de uma sociedade;

- Quanto maior o progresso de uma sociedade, maiores as chances de mudança nas condições de vida dela, noção que busca estabelecer uma conexão entre grau de desenvolvimento e vida melhor;

- A busca de uma vida melhor, dentro dos padrões difundidos pelo centro emanador, torna-se o grande projeto de futuro das sociedades;

- A tentativa de realização de tal projeto dá-se através da mudança, da substituição do velho pelo novo, do antigo pelo moderno, cuja forma se traduz, basicamente, no termo *melhoramentos materiais*;
- Quanto maior o número de melhoramentos materiais essa sociedade for capaz de realizar, mais ela se aproxima do centro emanador e a ele se assemelha, podendo, então, almejar o *status* de sociedade civilizada.

A partir do momento em que a expansão do sistema econômico capitalista se torna cada vez mais rápida, todos os conceitos a ele inerentes também se difundem na mesma proporção. Hobsbawm (1977, p. 22) se refere ao período compreendido entre 1848 e 1875 como o do “maciço avanço da economia do capitalismo industrial em escala mundial, da ordem social que o representa, das idéias e credos que pareciam legitimá-lo e ratificá-lo”. Ao absorver o sistema econômico, incorporam-se as idéias, e vice-versa.

Este é o sentido de progresso que se pode encontrar com facilidade nas crônicas folhetinescas do século XIX. As mudanças de uma situação considerada “selvagem” para a de civilização acabam se aglutinando em torno daquelas que possibilitam uma transformação mais rápida e, especialmente, mais visível. É desta forma que percebo a imprensa carioca disseminar a idéia de modernidade, civilização e progresso como melhoramentos materiais transformados em melhoramentos urbanos.

## Notas

<sup>1</sup> Todos os manifestos futuristas do início do século XX encontram-se reunidos em Bernardini. *O Futurismo Italiano*, 1980.

<sup>2</sup> Paul Lafargue nasceu em Santiago de Cuba em 1842 e faleceu em 1911, quando se suicidou junto com sua esposa Laura Marx, filha de Karl Marx. Foi militante proudhoniano no Movimento Operário Francês. Marx, ainda resistindo ao casamento de sua filha com ele, escreveu: “Este maldito Lafargue me aborrece com seu proudhonianismo e ele não me deixará tranqüilo até que eu tenha quebrado sua cara de crioulo”. Lafargue era mestiço. Seu panfleto *O direito à preguiça* “representa um grito de revolta contra a superexploração da força de trabalho na fase de expansão do capitalismo e do neocolonialismo”. Hardman, “Trabalho e lazer no movimento operário”, 1983.

<sup>3</sup> Lyra. *História de D. Pedro II*, v. 2, 1977, p. 233. D. Pedro II partiu do Rio de Janeiro a 26 de março de 1876 em direção a Nova York. Depois seguiu para a Europa, onde se encontraria com seu grande amigo, o Conde de Gobineau. A correspondência trocada pelos dois durante onze anos, até a morte de Gobineau, mostra o afeto e o respeito que havia entre os dois. Ver Raeders. *D. Pedro II e o Conde de Gobineau (correspondência)*, 1938.

<sup>4</sup> Ver o texto de Kuhlmann Jr., 1996, onde ele trabalha as exposições como utopia do controle social.

<sup>5</sup> Ver Pesavento. “O imaginário do progresso: as representações da máquina na exposição parisiense de 1855” (1996), uma abordagem sobre as representações da máquina na exposição de 1855, em Paris.

<sup>6</sup> Picot. “Ao Amigo Ausente”. *Jornal do Commercio*, 9 de novembro de 1851.

<sup>7</sup> É interessante ver o artigo de Dufrenne, “Crítica literária e Fenomenologia” (1981), em que mostra a possibilidade de fazer crítica literária aplicando a metodologia fenomenológica.

<sup>8</sup> Não faz parte dos objetivos de minha tese colocar em discussão a noção de imaginário. Limito-me aqui a utilizar este termo no exato sentido que Evelyn Patlagean o define: “O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam. Isto é, cada *cultura*, portanto, cada sociedade, e até mesmo cada nível de uma sociedade complexa, tem seu imaginário. Em outras palavras, o limite entre o real e o imaginário revela-se variável, enquanto o território atravessado por esse limite permanece, ao contrário, sempre e por toda parte idêntico, já que nada mais é senão o campo inteiro da experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal”. Patlagean. “A história do imaginário”, 1993, p. 291 (grifo da autora).

## Bibliografia

- ALENCAR, José M. de. *Ao correr da poena*. São Paulo: Melhoramentos, [ca.1955 – originalmente publicados no *Correio Mercantil*].
- ARMITAGE, John. *História do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1981.
- BAUDELAIRE, Charles. “Exposição Universal (1855)”. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995a.
- \_\_\_\_\_. “O pintor e a vida moderna”. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995b.
- BENJAMIN, Walter. “Parque Central”. *Obras escolhidas*. V. 3. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o conceito da História”. *Obras escolhidas*. V. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERNARDINI, Aurora F. (org.). *O Futurismo Italiano*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- BOCK, Kenneth. “Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução”. In: BOTTO-MORE, Tom e NISBET, Robert (org.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 65-117.
- BOUILLET, M.-N. *Dictionnaire Universel des Sciences, des Lettres et des Arts*. Paris: Librairie de La Hachette, 1861.
- CALMON, Pedro. “A vida de D. Pedro II”. *O rei filósofo*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1975.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel e LACOMBE, Fábio Penna. *Existência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- CONDORCET, Jean A.N. de Caritat, Marquês de. *Esboço de quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: UNICAMP, 1993.
- DECCA, Edgar S. de. *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- DIDEROT e D’ALEMBERT. *L’Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Compact Editions. New York/Paris: Pergamon Press, 1969 [edição fac-símile e compacta em quatro volumes, incluindo os volumes das pranchas e os suplementos].
- DUFRENNE, Mikel. “Crítica literária e Fenomenologia”. *Estética e Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- EWALD, Ariane P. *Fragments da Modernidade nas crônicas folhetinescas do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 2000 [Tese de Doutorado na área de Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação].
- \_\_\_\_\_. “Por uma razão não corrompida: pedagogia do Iluminismo e construção da ciência”. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*. São Paulo, n. 16, p. 3-19, jul./dez., 1996.
- FRANÇA JÚNIOR. “Folhetins”. *Política e costumes – Folhetins esquecidos (1867-1868)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957 [org. por MAGALHÃES JÚNIOR, R. – originalmente publicados no *Correio Mercantil*, entre 1867 e 1868].
- FROMM, Erich. *Ter ou ser?* Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- GAGNEBIN, Jeanne M. *Walter Benjamin – Os cacos da História*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

- GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Tobias Barreto e o cientificismo da sua época*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1992.
- GUMBRECHT, Hans U. *A modernização dos sentidos*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- HARDMAN, Francisco Foot. "Trabalho e lazer no Movimento Operário", 1983 [s.n.t.].
- HOBBSAWN, Eric J. *A era do capital, 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira*. Tomo II, v. 3. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1987.
- KUHLMANN Jr., Moysés. "As exposições universais e a utopia do controle social". In: BLAJ, Ilana e MONTEIRO, John M. (orgs.) *História e utopias*. São Paulo: ANPUH, 1996, p. 164-171 [onde o autor trabalha as exposições como utopia do controle social].
- LAFARGUE, Paul. "O direito à preguiça". *A religião do capital*. São Paulo: Kairós, 1983, p. 13-20.
- LEFEBVRE, Henri. "O que é a Modernidade". *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LEROY, Maxime. *Histoire des idées sociales en France*. Paris: Gallimard, 1950.
- LÖWY, Michael. "A Escola de Frankfurt e a Modernidade" – Benjamin e Habermas. *Novos Estudos*, n. 32, março, 1992, p. 119-127.
- LYRA, Heitor. *História de D. Pedro II, 1825-1891*. V. 3. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1977.
- MOREL, Marco. *La formation de l'espace public moderne a Rio de Janeiro (1820-1840): opinion, acteurs et sociabilité*. Paris: Université de Paris I, 1995 [Thèse de Doctorat].
- MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MÜNSTER, Arno. *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'Histoire*. Paris: Kimé, 1996.
- MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- NEVES, Lúcia M. Bastos P. "Intelectuais brasileiros no Oitocentos: a constituição de uma 'família' sob a proteção do poder imperial (1821-1838)". In: PRADO, Maria Emília (org.). *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Access, 1999, p. 9-32.
- NEVES, Margarida de Souza. *As vitrines do progresso*. Rio de Janeiro: Departamento de História – FINEP, PUC/RJ, 1986 [relatório de pesquisa – mimeo].
- \_\_\_\_\_. As "Arenas Pacíficas". *Gávea – Revista de História da Arte e Arquitetura*. Rio de Janeiro, n. 5, abril, p. 28-41, PUC/RJ, Departamento História, 1988.
- \_\_\_\_\_. e HEIZER, Alda. *A ordem é o progresso – O Brasil de 1870 a 1910*. São Paulo: Atual, 1991.
- NISBET, *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- ÖELZE, Berthold. "A percepção das essências em Simmel: um estudo metodológico". In: SIMMEL, G., SOUZA, J. e ÖELZE, B. (org.) *Simmel e a Modernidade*. Brasília: Ed. da UnB, 1998.
- PATLAGEAN, Evelyne. "A história do imaginário". In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 291-318.
- PEDROSA, Homero X. "A vocação progressista do Segundo Imperador" – Anais do Congresso de História do Segundo Reinado. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: 1984, p. 289-315.
- PESAVENTO, Sandra J. "O imaginário do progresso: as representações da máquina na exposição parisiense de 1855". In: BLAJ, I. e MONTEIRO, J.M. (orgs.) *História e utopia*. São Paulo: ANPUH, 1996, p. 154-163.
- SIMMEL, Georg. "O dinheiro na cultura moderna (1896)". *Simmel e a modernidade*. Brasília: Ed. da UnB, 1998a.
- \_\_\_\_\_. "Les grands villes et la vie de l'esprit". *Philosophie de la modernité (1901)*. Paris: Payot, 1989.
- \_\_\_\_\_. "A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva (1900)". *Simmel e a modernidade*. Brasília: Ed. da UNB, 1998.
- SPENGLER, Oswald. "O mundo das formas econômicas: a máquina". *A decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- THOMPSON, E. P. "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial". *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1984.
- TURAZZI, Maria Inez. *A euforia do progresso e a imposição da ordem*. Rio de Janeiro/São Paulo: Cope/Marco Zero, 1989.
- TURGOT, Anne-Robert-Jacques. *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid: Tecnos, 1991.

\*Ariane P. Ewald é Professora/Pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social do Instituto de Psicologia da UERJ, e Doutora em Comunicação e Cultura pela ECO/UFRRJ.